

ISSN: 2148-970X

# Moment

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ İLETİŞİM FAKÜLTESİ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR DERGİSİ • [www.momentdergi.org](http://www.momentdergi.org)

cilt 8 • sayı 1 • 2021



## Erkeklikler - 1

Emek Çaylı Rahte & Mehmet Bozok

ISSN: 2148-970X

# Moment

JOURNAL OF CULTURAL STUDIES, FACULTY OF COMMUNICATION, HACETTEPE UNIVERSITY • [www.momentjournal.org](http://www.momentjournal.org)

vol 8 • no 1 • 2021



## Masculinities - 1

Emek aylı Rahte & Mehmet Bozok

## Sahibi ve Editör

### Mutlu Binark

Hacettepe Üniversitesi • mbinark@gmail.com

## Editör Yardımcıları

### Emek Çaylı Rahte

Hacettepe Üniversitesi • emekcayli@gmail.com

### Emre Canpolat

Hacettepe Üniversitesi • canemrepolat@gmail.com

## Yayın Sekreterleri & Editöryal İletişim

### Gökçe Baydar

Hacettepe Üniversitesi • gokcebydr@gmail.com

### Gülşay Acar Göktepe

Hacettepe Üniversitesi • gulaycr@gmail.com

### Şule Karataş Özaydın

Hacettepe Üniversitesi • skaratas89@gmail.com

## Web Editörü & Grafik Tasarım

### Erkin Gökçer Erdem

Hacettepe Üniversitesi • gokcererdem@gmail.com

## Türkçe Dil Editörü

### Ozan Çavdar

Hacettepe Üniversitesi • ozancavdar83@gmail.com

## İngilizce Dil Editörleri

### Gökhan Arıkan

Hacettepe Üniversitesi • terliksihayvansi@gmail.com

### Beren Kandemir

Hacettepe Üniversitesi • berenkandemir@gmail.com

### Ezgi Sertalp

Hacettepe Üniversitesi • ezgibugey@gmail.com

### Umut Yener Kara

Hacettepe Üniversitesi • umutyener84@gmail.com

## Fotoğraf Editörü

### Engin Gelibolu

Hacettepe Üniversitesi • engingelibolu@gmail.com

## Sosyal Medya Editörleri

### Gökçe Baydar

Hacettepe Üniversitesi • gokcebydr@gmail.com

### Göze Orhon

Hacettepe Üniversitesi • gozeorhon@gmail.com

## Yayın Kurulu

### Aksu Bora

Emekli Öğretim Üyesi • bora.aksu@gmail.com

### Asli Telli Aydemir

Siegen Üniversitesi • Asli.Telli@uni-siegen.de

### Burak Özçetin

Bilgi Üniversitesi • burak.ozcetin@bilgi.edu.tr

### Burcu Canar

Hacettepe Üniversitesi • canarburcu@gmail.com

### Emek Çaylı Rahte

Hacettepe Üniversitesi • emekcayli@gmail.com

### Funda Şenol Cantek

Bağımsız Araştırmacı • funda.senol@gmail.com

### Göze Orhon

Hacettepe Üniversitesi • gozeorhon@gmail.com

### Gülsüm Depeli

Hacettepe Üniversitesi • gdepeli@gmail.com

### Hakan Ergül

Bağımsız Araştırmacı • hkergul@gmail.com

### Hatice Şule Gelibolu

Hacettepe Üniversitesi • hatices99@gmail.com

### Mutlu Binark

Hacettepe Üniversitesi • mbinark@gmail.com

### Suavi Aydın

Hacettepe Üniversitesi • suavi@hacettepe.edu.tr

### Tezcan Durna

Bağımsız Araştırmacı • tezcandurna@gmail.com

### Ümit Çetin

Westminster Üniversitesi • cetinu@westminster.ac.uk

## Dizinler

### COPE

<https://publicationethics.org/members/moment-journal>

### DOAJ

<https://doaj.org/toc/2148-970X>

### EBSCO

<https://www.ebsco.com>

### ERIHPLUS

<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action?id=493402>

### INDEX COPERNICUS

<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=47609>

### ULAKBİM TR DİZİN

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/T0RrNE9BPT0/moment-dergi>

### ULRICHWEB

<http://ulrichweb.serialssolutions.com/>

# İÇİNDEKİLER

## TEMA EDİTÖRLERİNDEN

1 - 3 Tema Editörlerinden **Emek Çaylı Rahte, Mehmet Bozok**

## MAKALELER (ALANDA ERKEKLİKLER)

- 4 - 24 EŞ-TOPLUMSALLIK HEGEMONİK ERKEKLİK VE KABUL SINAMASI ÜÇGENİNDE TAKIM SPORLARININ İRDELENMESİ  
**Safer Elmas, İlnur Hacısöftaoğlu, F. Hülya Aşçı**
- 25 - 46 ÖZEL ALANDA ERKEKLİĞİN YENİDEN İNŞASINI ANLAMAK: HOME-OFFICE ÇALIŞAN ERKEKLER  
**Ece Erbuğ**
- 47 - 65 HEGEMONİK ERKEKLİĞİN İNŞASI: İZMİR'DE 'DAHA' ERKEKLİK  
**Dilara Aydın, Selin Atalay**

## MAKALELER (MUHAFAZAKARLIK VE ERKEKLİKLER)

- 66 - 87 İHTİYAT VE CAZİBE İKİLEMİNDE TÜRKİYE'DE SPİRİTÜEL ERKEKLİKLER  
**Kurtuluş Cengiz, Hande Gür**
- 88 - 105 AŞINA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN: MÜTEDEYYİN ERKEKLERİN SEKÜLERLEŞME PRATİKLERİ  
**Furkan Dilben**

## MAKALELER (EDEBİYAT VE ERKEKLİKLER)

- 106 - 123 NONNORMATIVE MASCULINITY IN DANMEI LITERATURE: 'MAIDEN SEME' AND SAJIAO  
**Aiqing Wang**
- 124 - 143 HANE-SOKAK İKİLİĞİNİN ÖTESİNDE: TÜRKÇE EDEBİYATTA AVARELİĞİN CİNSİYETLENDİRİLMİŞ HALLERİNE BAKIŞ  
**Pınar Karababa Demircan**

## MAKALELER (POPÜLER KÜLTÜR VE ERKEKLİKLER)

- 144 - 167 TÜRKİYE'DE K-POP KARŞITI SÖYLEM ve K-POP HAYRANLARININ TAKTİKSEL MÜCADELESİ  
**Alptekin Keskin, Mutlu Binark**
- 168 - 187 MÜZİKTE BEDENİN KULLANIMI: POP ŞARKICILARIN KLİPLERİ ÜZERİNDEN BİR GÖRSEL OKUMA  
**Murat Birol**
- 188 - 204 HEGEMONİK ERKEKLİK İKTİDARININ HER YERDELİĞİ: KELEBEKLER VE BİZİ HATIRLA  
**Oktay Kara**
- 205 - 226 AV TUTKUSU: AVLANMA, EKOFEMİNİZM VE ERKEKLİKLER  
**Sezen Ergin Zengin**
- 227 - 245 BABALIK DA YAPARIM KARIYER DE! BLOGGER BABALAR VE ERKEKLİĞİN KURUCU ROLLERİNDEN BABALIK ÜZERİNE  
**Oya Morva, Derya Gül Ünlü**

## MAKALELER (İDEOLOJİ VE ERKEKLİKLER)

- 246 - 268 TÜRKİYE'DE KORONAVİRÜS PANDEMİSİ DÖNEMİNDE MİLİTARİZM, MİLLİYETÇİLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET: GAZETELERE İLİŞKİN BİR MİLİTARİST SÖYLEM ANALİZİ  
**Elif Gençkal Eroler**
- 269 - 288 POPÜLİST SİYASETTE HEGEMONİK ERKEKLİK VE HEGEMONİK KADINLIK: MARINE LE PEN VE POPÜLİST RADİKAL SAĞIN CİNSİYETİ  
**Feyda Sayan Cengiz**

## MAKALELER

- 289 - 310 ADANA SİNEMALARININ HARİTALANMASI: YENİ/YEREL SİNEMA TARİHİ ÇALIŞMALARINDA ÇOKLU YÖNTEMLERİN VE COĞRAFİ BİLGİ SİSTEMLERİNİN KULLANIMI  
**Aydın Çam, İlke Şanlıer Yüksel**
- 311 - 329 YARATICI ENDÜSTRİLER VE ENDÜSTRİYEL TASARIM: KAVRAMLAR VE OLGULAR  
**Seçil Toros**
- 330 - 352 AKP SİYASETİNDE POPÜLİST BİR İNŞA PRATİĞİ OLARAK MİLLİ İRADE SÖYLEMİ  
**Onur Özger**

## KİTAP ELEŞTİRİLERİ

- 353 - 361 A STREET CAR NAMED QUEER DESIRE: SUBVERSION OF THE CITY CONTOURS AND "DEVIANT" MASCULINITIES  
**Duru Basak Ugurlu**
- 362 - 365 ULUS BAKER'DE DİL, EYLEM VE KİMLİK  
**Aksu Akçaoğlu**

# CONTENTS

## FROM THE THEME EDITORS

1 - 3 From the Theme Editors **Emek Çaylı Rahte, Mehmet Bozok**

## ARTICLES (MASCULINITIES IN THE FIELD)

- 4 - 24 EXPLORING TEAM SPORTS IN THE TRIANGLE OF HOMOSOCIALITY HEGEMONIC MASCULINITY AND HAZING  
**Safer Elmas, İlnur Hacıssoftaoğlu, F. Hülya Aşçı**
- 25 - 46 UNDERSTANDING RECONSTRUCTION OF MASCULINITY IN PRIVATE SPHERE: MEN WORKING HOME-OFFICE  
**Ece Erbuğ**
- 47 - 65 THE CONSTRUCTION OF HEGEMONIC MASCULINITY: 'MORE' MASCULINITY IN IZMIR  
**Dilara Aydın, Selin Atalay**

## ARTICLES (CONSERVATISM AND MASCULINITIES)

- 66 - 87 DILEMMA OF RESERVATION AND CHARM: SPIRITUAL MASCULINITIES IN TURKEY  
**Kurtuluş Cengiz, Hande Gür**
- 88 - 105 THE DAY DIVIDED INTO FIVE: SECULARISATION PRACTICES OF RELIGIOUS MEN  
**Furkan Dilben**

## ARTICLES (LITERATURE AND MASCULINITIES)

- 106 - 123 NONNORMATIVE MASCULINITY IN DANMEI LITERATURE: 'MAIDEN SEME' AND SAJIAO  
**Aiqing Wang**
- 124 - 143 BEYOND HOUSE-STREET DUALITY: A GAZE THROUGH THE GENDERED FORMS OF WANDERING IN LITERATURE IN TURKISH  
**Pınar Karababa Demircan**

## ARTICLES (POPULAR CULTURE AND MASCULINITIES)

- 144 - 167 ANTI-K-POP DISCOURSE IN TURKEY AND THE TACTICAL STRUGGLE OF K-POP FANS  
**Alptekin Keskin, Mutlu Binark**
- 168 - 187 USE OF THE BODY IN MUSIC: A VISUAL READING THROUGH POP SINGERS' CLIPS  
**Murat Birol**
- 188 - 204 UBIQUITOUS POWER OF HEGEMONIC MASCULINITY: KELEBEKLER AND BİZİ HATIRLA  
**Oktay Kara**
- 205 - 226 LUST FOR HUNTING: ECOFEMINISM, MASCULINITIES AND HUNTING  
**Sezen Ergin Zengin**
- 227 - 245 I DO FATHERHOOD AND BUILD A CAREER TOO! ON BLOGGER FATHERS AND FATHERHOOD AS ONE OF THE CONSTITUENT ROLES OF MASCULINITY  
**Oya Morva, Derya Gül Ünlü**

## ARTICLES (IDEOLOGY AND MASCULINITIES)

- 246 - 268 MILITARISM, NATIONALISM, AND GENDER IN THE PERIOD OF CORONAVIRUS PANDEMIC IN TURKEY: A MILITARIST DISCOURSE ANALYSIS ON NEWSPAPERS  
**Elif Gençal Eroler**
- 269 - 288 HEGEMONIC MASCULINITY AND HEGEMONIC FEMININITY IN POPULIST POLITICS: MARINE LE PEN AND THE GENDER OF THE POPULIST RADICAL RIGHT  
**Feyda Sayan Cengiz**

## ARTICLES

- 289 - 310 MAPPING THE CINEMA VENUES OF ADANA, THE USE OF MULTI-METHODS: GEOGRAPHICAL INFORMATION SYSTEMS IN THE NEW/LOCAL CINEMA HISTORY STUDIES  
**Aydın Çam, İlke Şanlıer Yüksel**
- 311 - 329 CREATIVE INDUSTRIES AND INDUSTRIAL DESIGN: CONCEPTS AND PHENOMENA  
**Seçil Toros**
- 330 - 352 THE DISCOURSE OF NATIONAL WILL AS A POPULIST CONSTRUCTION PRACTICE IN THE POLITICS OF AKP  
**Onur Özger**

## BOOK REVIEWS

- 353 - 361 A STREET CAR NAMED QUEER DESIRE: SUBVERSION OF THE CITY CONTOURS AND "DEVIANT" MASCULINITIES  
**Duru Basak Ugurlu**
- 362 - 365 ULUS BAKER'DE DİL, EYLEM VE KİMLİK  
**Aksu Akçaoğlu**

2021, 8(1): 1-3

## Tema Editörlerinden

Moment Dergi'nin *Erkeklikler 1* sayısına hoş geldiniz. Erkeklikler, ataerkillik ve cinsiyetçiliğin her an birbiri ardına dizilen tezahürleriyle kuşatılmış günümüz dünyasının en yakıcı konularından biri. Bir önceki sayıdan bu yana Türkiye, İstanbul Sözleşmesi'nin feshedilmesi, sayısı daha da artan kadına şiddet vakaları ve kadın haklarına yönelik saldırılar gibi haberlerle sarsıldı. Ataerkillik erkekliliğin hegemonyası kadınlar, çocuklar, heteronormativiteyi aşındıran, "suç ortaklığını" reddeden tüm cinsiyet kimlikleri ve tüm "ötekiler" için bir baskı, şiddet ve tehdit unsuru olmayı sürdürüyor. Mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, her dönem farklı saiklerle derinleşiyor; pandemi sürecinde yükselişe geçen ev-içi şiddet vakalarında görüldüğü gibi.

Bu koşullar altında, Moment Dergi'nin "erkeklikler" sayısı için yapmış olduğumuz çağrıya beklediğimizden çok sayıda yazı geldi. Erkekler ve erkeklikler üzerine Türkiye'de eleştirel tartışmaların çoğaldığını ve zenginleştiğini görmek sevindirici. Yayınlamak üzere değerlendirmeye aldığımız nitelikli yazıların çokluğu nedeniyle, "erkeklikler" temasını iki sayı halinde yayınlamaya karar verdik. *Erkeklikler 2* temalı sayımız da Aralık'ta yayınlanacak.

Daha önceki sayılar gibi bu sayı da büyük bir kolektif emeğin ürünü: Altmışın üzerinde hakemin, dergi sekreteryası, dil editörleri ve yazılarıyla katkıda bulunan tüm yazarların ortak ürünü. Gelen yazıların etrafında dolaştığı meselelere göre, Alanda Erkeklikler, Muhafazakarlık ve Erkeklikler, Edebiyat ve Erkeklikler, Popüler Kültür ve Erkeklikler, İdeoloji ve Erkeklikler alt-temaları oluşturduk.

*Alanda Erkeklikler* alt temasındaki yazıların ilki, Safter Elmas, İlknur Hacıssoftaoğlu ve Hülya Aşçı'nın "Eş-toplumsallık, Hegemonik Erkeklik ve Kabul Sınaması Üçgeninde Takım Sporlarının İrdelenmesi" başlıklı makaleleri. Elmas, Hacıssoftaoğlu ve Aşçı, takım sporlarıyla uğraşan erkek sporcularla yapılan niteliksel bir alan araştırmasına dayanan bu çalışmada erkeklerin buldukları hiyerarşik pozisyonlara göre birbirlerini nasıl yönlendirdikleri ve kontrol ettiklerini tartışıyor. İkinci yazı ise Ece Erbuğ'un "Özel Alanda Erkekliliğin Yeniden İnşasını Anlamak: Home-Office Çalışan Erkekler"i. Erbuğ, Türkiye'nin farklı şehirlerinde home-office çalışan erkeklerle gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelere dayanan çalışmada günümüzde giderek yaygınlaşan bu yeni çalışma biçiminin, cinsiyetler arası eşitliğin sağlanmasına doğrudan bir katkı sağlamadığını ortaya koyuyor. Yazı, pandemide öne çıkan evden çalışma ve erkeklikler arasındaki ilişkileri tartışmaya açıyor. Üçüncü yazı Dilara Aydın ve Selin Atalay'ın. Yazarlar, bu şehirde gerçekleştirilen niteliksel bir alan araştırmasına dayanan "Hegemonik Erkekliliğin İnşası: İzmir'de 'Daha' Erkeklik" başlıklı yazıda İzmir'de erkekliliğin başlıca dinamiklerini ele alıyor.

*Muhafazakarlık ve Erkeklikler* alt-temasında iki yazımız var. Kurtuluş Cengiz ve Hande Gür'ün "İhtiyat ve Cazibe İkileminde Türkiye'de Spiritüel Erkeklikler" adlı makaleleri, iki yıl süren ve Ankara, İstanbul, İzmir, Konya, Muğla ve Çanakkale illerinde yürüttükleri alan araştırmalarının bir ürünü. Maneviyat arayışı içinde

olan erkeklerle yaptıkları görüşmelerin sonucunda yazarlar, Türkiye’de spiritüel erkeklik hallerinin bir ihtiyat ve cazibe ikileminde şekillendiğini iddia ederken; erkeklerin spiritüel tercihlerinin bizatihi kendisinin erkeklerin karşılaştıkları problemlerle yüzleşmesinin ve güçlenmesinin bir aracı olduğunu savunuyor. Diğer yazımız, Furkan Dilben’in “Aşına Olunan Beş Vakitli Gün: Mütedeyyin Erkeklerin Sekülerleşme Pratikleri” başlıklı yazısı, Türkiye’de eleştirel erkeklik çalışmalarında az karşımıza çıkan bir konu olan dindar erkeklikleri ele alıyor. Üniversite kazanmalarının ardından dindar yaşayış biçimlerini değiştiren erkeklere odaklanan bu çalışma, değişimle beraber ortaya çıkan yeni erkekliklerin izini sürüyor.

Edebiyat ve Erkeklikler alt-temasında ilk yazımız Aiqing Wang’ın “Nonnormative Masculinity in Danmei Literature: ‘Maiden Seme’ and Sajiao” adlı makalesi. Yazar, çağdaş Çin edebiyatının *danmei* türünün, marjinalize edilen bir edebi tür olmaktan çıkıp, özellikle siber uzamda, genç kuşaklar tarafından kabul gören bir yazınsal alan olmaya doğru nasıl evrildiğini anlatıyor. Wang, eril ve dişil cinsiyet ikiliklerini aşan, farklı cinsiyet performanslarına alan açan ve geleneksel cinsiyet rollerini aşındıran *danmei*nin anlatisallığının ardındaki mantığın izini sürüyor. Edebiyatta erkeklikler üzerine çalışmalardan ikincisi Pınar Karababa Demircan’ın feminist edebiyat eleştirisi çerçevesinde Türkçe edebiyat eserlerinde erkeklikleri ele alan yazısı. Karababa Demircan, “Hane-Sokak İkiliğinin Ötesinde: Türkçe Edebiyatta Avareliğin Cinsiyetlendirilmiş Hallerine Bakış” adlı çok sayıda edebiyat eserini inceleyerek hazırladığı avare erkeklikleri ele alan makalesinde, edebiyat eserlerindeki kentli ve avare erkeklikleri ele alıyor.

Bir diğer alt-temamız *Popüler Kültür ve Erkeklikler* en çok yazının yer aldığı kısım aynı zamanda. Alptekin Keskin ve Mutlu Binark’ın “Türkiye’de K-Pop Karşıtı Söylem ve Hayranların Taktiksel Mücadelesi” adlı yazıları, Türkiye’de Kore Dalgası ve K-pop karşıtlığının geleneksel medya metinlerinde ve Twitter ortamında ne tür söylemsel mekanizmalar aracılığıyla şekillendiğini homofobik ve transfobik damgalama bağlamında inceliyor. Murat Birol ise “Müzikte Bedenin Kullanımı: Pop Şarkıcıların Klipleri Üzerinden Bir Görsel Okuma” başlıklı yazısında pop müzikte bedenin temsilini ele alıyor. Birol çalışmasında Türkçe pop müzik kliplerine odaklanıyor. Pop müziğin dansla birlikte bedenin erotize sunumunun başlıca alanlarından biri olduğunun altını çizen Birol, sözkonusu kliplerin bedeni metalaştırarak toplumsal cinsiyet ilişkilerinin popülist sunumlarını gerçekleştirdiğini vurguluyor. Oktay Kara’nın “Hegemonik Erkeklik İktidarının Her Yerdeliği: Kelebekler ve Bizi Hatırla” adlı makalesi ise sinemada erkeklik temsilleri üzerine. Kara, eleştirel söylem analizi yaptığı çalışmasında son dönemde çok ses getiren iki filme, Tolga Karaçelik’in *Kelebekler*’i ile Çağan Irmak’ın *Bizi Hatırla*’sına odaklanıyor. Sözkonusu filmlerdeki farklı erkeklik inşalarının izini süren Kara’nın yazısı bu iki çağdaş sinema eserindeki erkekliklerin bağlamsallığının altını çiziyor. Sezen Ergin Zengin “Av Tutkusu: Avlanma, Ekofeminizm ve Erkeklikler”de, avcılar tarafından inşa edilen erkeklik temalarını ortaya çıkarmak ve avcı-erkeklerin, doğa-kadın-hayvanlar ile kurdukları ilişkileri tartışmak amacıyla *Av Tutkusu* dergisini tematik analiz ile inceliyor. Derya Gül Ünlü ve Oya Morva’nın yazdığı “Babalık da Yaparım Kariyer De! Blogger Babalar ve Erkekliğin Kurucu Rollerinden Babalık Üzerine” yazısı babalığı son dönemde ebeveynlik bağlamında popüler bir ifade alanı olan bloglara odaklanarak ele alıyor. Blogger babalarla niteliksel bir çalışma gerçekleştiren Gül Ünlü ve Morva, mevcut babalık bloglarının geleneksel babalık rollerinden farklı, eşitlikçi ve ilgili babalığı destekler bir kullanımı olduğunu vurguluyor.

Son alt-temamız *İdeoloji ve Erkeklikler*’de Elif Gençkal Ero’er’in “Türkiye’de Koronavirüs Pandemisi Döneminde Militarizm, Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet: Gazetelere İlişkin Bir Militarist Söylem Analizi” başlıklı yazısı bu sayıdaki pandemi ve erkeklikler üzerine tek yazı konumunda. Gençkal Ero’er’in yazısı Covid-19 pandemisi sürecinde gazetelerde militarizmin izlerini sürüyor. Bu yazı, militarizmin pandemi

döneminde yaygınlığını vurgulamasının yanı sıra, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin derinleştiğini vurgulaması bakımından da önem taşıyor. Feyda Sayan Cengiz'in "Popülist Siyasette Hegemonik Erkeklik ve Hegemonik Kadınlık: Marine Le Pen ve Popülist Radikal Sağın Cinsiyeti" başlıklı yazısı Fransa'da radikal sağ siyasette erkeklik ve kadınlığın hegemonik inşalarını tartışıyor. Yazı Marine Le Pen'in 2017 seçim kampanyasındaki söylemlere odaklanarak, hegemonik erkeklik ve hegemonik kadınlığın dönüşen ve dinamik unsurlarını ele alıyor.

Bilindiği üzere, Moment Dergi her sayı belirli bir tema ile çıkıyor, öte yandan, tema dışı yazılar da dergide yayınlanıyordu. Ancak son birkaç sayıdır, temalar kapsamında oldukça yoğun bir yazı akışı olduğu için, artık tema dışı yazı kabul edilmemesi yönünde bir karar alındı. Bu sayımızda, elimizde mevcut bulunan ve hakem sürecini tamamladığımız tema dışı yazıları yayınlıyoruz. Bu yazılardan ilki, Aydın Çam ve İlke Şanlıer Yüksel'in "Adana Sinemalarının Haritalanması: Yeni/Yerel Sinema Tarihi Çalışmalarında Çoklu Yöntemlerin ve Coğrafi Bilgi Sistemlerinin Kullanımı" adlı yazıları 1900'lerin başından itibaren faaliyet gösteren sinema mekânlarının konumlarının araştırılması, bulunması ve coğrafi bilgi sistemi aracılığıyla haritalanması üzerine. Yazarlar sözlü tarih, alan araştırması ve Datathon çalışması gibi yöntemleri bir araya getiriyorlar. "Yaratıcı Endüstriler ve Tasarım" adlı yazısında Seçil Toros yaratıcı endüstriler söylemi ile endüstriyel tasarım arasındaki ilişkiye odaklanıyor. Yaratıcı endüstriler ile endüstriyel tasarım arasındaki ortak yaklaşım ve kavramların bir ürünü olarak "Yaratıcılık", "inovasyon", "iş birliği", "dijitalleşme" ve "yaratıcı emek" kavramlarını, yeni ampirik çalışmalara konu olabilecek başlıklar olarak öneriyor. Onur Özger "Akp Siyasetinde Popülist Bir İnşa Pratiği Olarak Milli İrade Söylemi" makalesinde AKP'nin, "halk"ını yeniden inşa ve konsolide ederken, "milli irade" söylemini nasıl işlevselleştirdiği ve hangi anlatılarla donattığını populizm kavramı üzerinden inceliyor. Özger, 2013'te gerçekleştirilen "Milli İradeye Saygı Mitingleri", "2014 Yerel Seçimleri" ve "2015 Genel Seçimleri" kapsamındaki İstanbul, İzmir, Ankara ve Diyarbakır mitinglerini inceliyor.

Bu sayımızda iki kitap eleştirisi yazımız var. Duru Başak Uğurlu, "A Street Car Named Queer Desire: Subversion Of The City Contours And "Deviant" Masculinities" başlıklı yazısında Cenk Özbay'ın *Queering Sexualities in Turkey: Gay Men, Male Prostitutes and the City* kitabını ve Aksu Akçaoğlu "Ulus Baker'de Dil, Eylem ve Kimlik" adlı yazısında Ulus Baker'in *Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslam'da Huzur, Söylem ve Kanaat* kitabını değerlendiriyor.

Moment Dergi'nin "erkeklikler" temalı sayılarının, eleştirel erkeklik çalışmalarına katkı sağlayacağını umuyoruz.

**Emek Çaylı Rahte & Mehmet Bozok**



2021, 8(1): 1-3

## From the Theme Editors

Welcome to Moment Journal's issue "*Masculinities 1*". Masculinities is one of the most incendiary subjects of the world today which is besieged by manifestations of patriarchy and heterosexism lining up day by day. Since the previous issue, Turkey has been shaken by the news of the denouncement of the Istanbul Convention, the growing numbers of violence against women, and a rampage against the rights of women. The hegemony of patriarchal masculinity maintains to be an element of repression, violence, and intimidation against women, children, and all the gender identities and "others" who corrode heteronormativity and refuse "complicity". Existing gender inequalities intensify in every period with varying motives; as seen in the rising acts of domestic violence during the pandemic period.

The call we had made for Moment Journal's masculinities issue has met with more submissions than expected under these circumstances. It is pleasing to see an increase in the inquiries on men and masculinities in Turkey. Therefore, we have decided to publish the theme of "masculinities" under two issues due to the abundance of eligible submissions. The issue *Masculinities 2* will be published in December.

This issue is a product of collective labor as the previous ones: The common product of over sixty referees, the editorial team, the language editors, and all the authors who contributed with their articles. We organized the subthemes according to the subject matters of the submissions as follows: Masculinities in the Field, Conservatism and Masculinities, Literature and Masculinities, Popular Culture and Masculinities, Ideology and Masculinities.

The first article in the subtheme of *Masculinities in the Field* is "Exploring Team Sports in the Triangle of Homosociality Hegemonic Masculinity and Hazing" by Safer Elmas, Ilknur Hacıssoftaoğlu, and Hülya Aşçı. Their inquiry is based on a qualitative field research conducted with men who are occupied by team sports. Elmas, Hacıssoftaoğlu and Aşçı discuss how men sway and check each other according to their hierarchical positions. The second article is "Understanding the Reconstruction of Masculinity in Private Sphere: Men Working *Home-Office*" by Ece Erbuğ. Her research, based on in-depth interviews conducted with men working from home in various cities of Turkey, proves that this ever-increasing working condition does not promote gender equality. The article opens up a discussion on the relationship between the prominent situation of working from home during the pandemic and masculinities. The third article is by Dilara Aydın and Selin Atalay. The authors discuss the primary dynamics of masculinities in İzmir in their article "The Construction of Hegemonic Masculinity: 'More' Masculinity in İzmir" which is based on a qualitative field research conducted in this city.

We have two articles under the subtheme of *Conservatism and Masculinities*. The article “Dilemma of Reservation and Charm, Spiritual Masculinities in Turkey” by Kurtuluş Cengiz and Hande Gür is the product of a two-year field study in Ankara, İstanbul, İzmir, Konya, Muğla and Canakkale. Based on interviews conducted with men in search of spirituality, authors claim that spiritual manhood in Turkey is shaped in a dilemma of caution and charm and suggest that men’s own spiritual choices are instruments for confronting problems and empowering themselves. The other article is “The Day Divided into Five: Secularisation Practices of Religious Men” by Furkan Dilben who deals with an uncommon subject matter in the literature of critical studies of masculinities in Turkey, namely religious men. This study focuses on men changing their pious lives after their admission to universities and traces new masculinities emerging with this change.

The first article in the subtheme of *Literature and Masculinities* is “Nonnormative Masculinity in Danmei Literature: ‘Maiden Seme’ and Sajiao’ by Aiqing Wang. The author explains how the *danmei* genre of contemporary Chinese literature evolved from being marginalized to being an accepted textual space, especially by the young generations. Wang traces the logic behind the narrativity of *danmei* which overcomes the masculine and feminine roles, opens new ways for gender performances, and corrodes the traditional gender roles. The second study on masculinities in literature is Pınar Karababa Demircan’s article which discusses masculinities in Turkish literary works from the perspective of a feminist literature critique. In her article “Beyond House-Street Duality: A Gaze Through the Gendered Forms of Wandering in Literature in Turkish” by studying many literary works for idle masculinities, Karababa Demircan discusses the male and idle citizens in literary works.

Another subtheme in this issue is *Popular Culture and Masculinity*, which also contains many articles. Alptekin Keskin and Mutlu Binark’s article “Anti-K-Pop Discourse in Turkey and Tactical Struggles of K-Lop Fans” examines the discursive mechanisms in which Korean Wave and K-pop opposition in Turkey are shaped in traditional media texts as well as on Twitter in the context of homophobic and transphobic stigmatization. In the next article “Use of The Body In Music: A Visual Reading Through Pop Singers’ Clips”, Murat Birol discusses the representation of the body in pop music and focuses on Turkish pop music clips. Underlining that pop music is one of the main areas of erotic presentation of the body along with dance, Birol emphasizes how these clips realize populist presentations of gender relations through the commodification of the body. Oktay Kara’s article “Ubiquitous Power of Hegemonic Masculinity: Kelebekler and Bizi Hatırla” is about representations of masculinity in cinema. In his discourse analysis, Kara focuses on two influential films of the recent past, *Kelebekler* by Tolga Karaçelik and *Bizi Hatırla* by Çağan Irmak. Exploring the different constructions of masculinity in them, Kara’s article emphasizes the contextuality of masculinity in these two works of contemporary cinema. In “Lust for Hunting: Ecofeminism, Masculinities and Hunting”, Sezen Ergin Zengin examines the journal *Av Tutkusu* through thematic analysis in order to reveal the themes of masculinity constructed by hunters and to discuss the relationships hunter-men establish with nature-women-animals. Derya Gül Ünlü and Oya Morva’s article “I Do Fatherhood and Build a Career Too! On Blogger Fathers and Fatherhood as one of the Constituent Roles of Masculinity” focuses on blogs that have recently become a popular medium of expression in the context of parenting. Through a qualitative study with blogger fathers, Gül Ünlü and Morva emphasize that current fatherhood blogs are used in a different manner to support egalitarian and caring fatherhood roles instead of traditional fatherhood roles.

In our last sub-theme, *Ideology and Masculinity*, Elif Gençkal Eroler's article "Militarism, Nationalism and Gender in the Coronavirus Pandemic Period in Turkey: A Militaristic Discourse Analysis of Newspapers" is the only article on the pandemic and masculinities in this issue. Gençkal Eroler's article explores the traces of militarism in newspapers during the Covid-19 pandemic. In addition to highlighting the prevalence of militarism during the pandemic, the article is also important for emphasizing deepening gender inequalities. Feyda Sayan Cengiz's article "Hegemonic Masculinity and Hegemonic Femininity in Populist Politics: Marine Le Pen and the Gender of Radical Populist Right" discusses the hegemonic constructions of masculinity and femininity in radical right-wing politics in France. The article focuses on the rhetoric of Marine Le Pen's 2017 election campaign, examining the transforming and dynamic elements of hegemonic masculinity and hegemonic femininity.

As it is known, even though each issue of Moment Journal had a specific theme in the past, we also published articles out of the theme. However, in the last few issues, there has been a very intense flow of papers within the scope of the themes, so it was decided not to accept any articles out of the theme. In this issue, we publish articles out of the theme that have gone through the referee process. The first of these articles, "Mapping the Cinema Venues of Adana, The Use of Multi-Methods: Geographical Information Systems in the New/Local Cinema History Studies" by Aydın Çam and İlke Şanlıyer Yüksel, is about the research, discovery, and mapping of the locations of cinema venues operating since the early 1900s through the geographical information system. The authors combine various methods such as oral history, field research, and Datathon workshops. In her article "Creative Industries and Design", Seçil Toros focuses on the relationship between creative industries discourse and industrial design. As a product of the common approaches and concepts between creative industries and industrial design, she proposes "creativity", "innovation", "cooperation", "digitalization" and "creative labor" as topics that can be the subject of new empirical studies. In his article "National Will Discourse as a Populist Construction Practice in AKP Politics", Onur Özger examines how AKP utilizes and equips the rhetoric of "national will" while reconstructing and consolidating its "people" with the concept of populism. Özger examines the rallies in Istanbul, Izmir, Ankara and Diyarbakir held in the context of "Respect for National Will Rallies" in 2013, "2014 Local Elections" and "2015 General Elections".

We have two book reviews in this issue. Duru Başak Ugurlu reviews Cenk Özbay's *Queering Sexualities in Turkey: Gay Men, Male Prostitutes and the City* in "A Street Car Named Queer Desire: Subversion Of The City Contours And 'Deviant' Masculinities"; while Aksu Akçaoglu reviews Ulus Baker's *Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslam'da Huzur, Söylem ve Kanaat* in her contribution "Language, Action and Identity in Ulus Baker".

We hope that Moment Journal's two "Masculinities" issues will further contribute to critical masculinity studies.

**Emek Çaylı Rahte & Mehmet Bozok**

2021, 8(1): 4-24

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.424>

Makaleler (Tema > Alanda Erkeklikler)

# EŞ-TOPLUMSALLIK HEGEMONİK ERKEKLİK VE KABUL SINAMASI ÜÇGENİNDE TAKIM SPORLARININ İRDELENMESİ<sup>1</sup>

Safter Elmas<sup>2</sup>, İlknur Hacısöftaoğlu<sup>3</sup>, F. Hülya Aşçı<sup>4</sup>

## Öz

Bu yazıda, yeni gelen sporcuların takıma dâhil edilmesinde kullanılan kabul sınavı ritüellerinin erkek eş-toplumsal spor ortamında nasıl bir işleyişi olduğu incelenmiştir. Takım sporlarının incelendiği çalışmada, kabul sınavı, eş-toplumsallık ve erkeklik literatürünün değerlendirilmesi ve kavramsal çerçevenin tartışılması amaçlanmıştır. Bu çerçevede, eş-toplumsal ortamda takım arkadaşlarının arasındaki eril şiddet kültürünün kabul sınavı yoluyla nasıl gerçekleştiği konusu ortaya koyulacak ve bu sayede, iktidar, güç, statü, hiyerarşi, performans/sonuç odaklılık gibi eşitsizliği yaratan dinamikler aracılığıyla meydana gelen

<sup>1</sup> Bu araştırma, birinci yazarın "Hegemonik Erkeklik ve Homosoyalite Bağlamında Takım Sporlarında Kabul Sınavı" adlı devam eden doktora tezinden ve aynı başlıkla TÜBİTAK-1002 Hızlı Destek Programı kapsamında Proje Yürütücüsü olarak sürdürdüğü araştırmasından üretilmiştir (TÜBİTAK Proje Numarası: 120K953).

<sup>2</sup> **Safter Elmas** [safter.elmas@gmail.com](mailto:safter.elmas@gmail.com) ORCID ID: 0000-0002-8519-163X Arş.Gör., Marmara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Beden Eğitimi ve Spor Eğitimi Bölümü

<sup>3</sup> **İlknur Hacısöftaoğlu** [ilknurhaci@gmail.com](mailto:ilknurhaci@gmail.com) ORCID ID: 0000-0003-1435-9674 Dr.Öğretim Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Spor Bilimleri ve Teknolojisi Yüksekokulu Spor Yöneticiliği Bölümü

<sup>4</sup> **F. Hülya Aşçı** [fhasci@gmail.com](mailto:fhasci@gmail.com) ORCID ID: 0000-0002-6650-6931 Prof.Dr, Marmara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Beden Eğitimi ve Spor Eğitimi Bölümü

Makale Geliş Tarihi: 15.03.2021 | Makale Kabul Tarihi: 04.06.2021

© **Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021**. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

kabul sınaması döngüsü açıklanacaktır. Böylece, erkeklerin buldukları hiyerarşik pozisyonlara göre birbirlerini nasıl yönlendirdikleri ve kontrol ettikleri anlaşılabilir olacaktır. Erkekler arası ilişki incelenirken aynı zamanda hegemonik erkeklığe bağlılığın ve spor ortamının eş-toplumsal doğasının bir takıma dahil olurken kabul sınaması gibi bir ritüelin uygulanmasına nasıl zemin hazırladığının tartışıldığı metinde, böylesi bir ortamda uygulanan kabul sınamasının eril spor kültürünün inşasındaki hızlandırıcı etkisi ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Eş-toplumsallık, hegemonik erkeklik, kabul sınaması, hiyerarşi, iktidar

# EXPLORING TEAM SPORTS IN THE TRIANGLE OF HOMOSOCIALITY HEGEMONIC MASCULINITY AND HAZING

## Abstract

In this paper, the functioning of the hazing rituals used in the inclusion of new athletes into the team is examined in a male homo-social sports environment. In the study dealing with team sports, the issue of how the culture of violence among teammates emerges through hazing in the homo-social environment will be revealed, and in this way, the cycle of hazing through dynamics that create inequality such as power, power, status, hierarchy, performance/result orientedness will be explained. Thus, it will be seen that how men direct and control each other according to their hierarchical positions. While examining the relationship between men, the text discusses how the commitment to hegemonic masculinity and the homo-social nature of the sports environment paves the way for the implementation of a ritual such as hazing while participating in a team, and the accelerating effect of hazing applied in such an environment in the construction of masculine sports culture is discussed.

**Keywords:** Homosociality, hegemonic masculinity, hazing, hierarchy, power

## Giriş

*Galatasaray'da 2000'lerin başından bu yana devam eden gelenek bu sezon başındaki kampa da sürdü. Takımın tecrübeli isimlerinden Semih Kaya genç oyuncuların saçlarını kesti. Bu sezon öncesi sarı-kırmızılılarda ilk kez yurt dışı kampına katılan Abdussamed Karnuçu, Recep Gül, Yunus Akgün ve Ozan Kabak'ın saçları yine altyapıdan yetişen Semih Kaya tarafından kesildi. Galatasaray'da yurt dışı kampına katılan altyapı*

oyuncularının saçlarının kesilmesi ritüeli 2000'lerin başından bu yana devam ediyor.<sup>5</sup>

Yukarıdaki gazete haberinde “normal” ve “kaynaştırıcı” bir ritüel olarak sunulan vakada gençlerin saçları kışlaya yeni gelmiş acemi erler gibi tek tip kesiliyor. Kesilmiş saçlarıyla genç futbolcuların görüntüsü, Türkiye’deki spor kültürüne dair önemli ipuçlarını bize sunuyor. Bu ritüelin toplumsal cinsiyet lensiyle analizi, toplumsallaşma yoluyla dahil olunan spor kültüründe “abilik” ve “kardeşlik” ilişkisinin iktidara dayalı bir işleyişinin ve mantığının olduğunu ve takım içi ilişkilerin “sembolikleştirilmiş” şiddet yoluyla geliştiğini gösteriyor. Türkiye’de yukarıdaki ritüeller benzeri pratikleri inceleyen, spor sosyolojisi alanında toplumsal cinsiyet lensiyle yapılan ve erkekleri ve erkeklik pratiklerini anlamaya çalışan araştırmalar geçtiğimiz on yıllık süreçte çoğalmaya başlamış; erkekler ve erkekliğin spor ortamındaki varlığı, konumu, gücü, sınırları ya da kısıtlarına yönelik akademik ilgi artmıştır.

Bahsedilen çalışmalara baktığımızda, güreş, vücut geliştirme, dans, pilates, wushu gibi branşlarda erkek bedeni, toplumsal sınıf, hiyerarşi, şiddet gibi konuların işlendiğini görürüz (Hacısötaoğlu, 2012; Karaçam, 2014; Kavasoglu, Rençbereli ve Yenel, 2017; Kavasoglu ve Yıkılmaz, 2018; Bozok, Munar ve Kavasoglu, 2019). Öte yandan, gücün denksizliğine ve istismarına (*imbalance of power, abuse of power*) dayanan ve erkeklik halleriyle oldukça ilişkili bir kavram olan kabul sınaması (*hazing*) ülke literatüründe henüz yer almamıştır ve uluslararası spor literatüründe de (hegemonik) erkeklikler ile birlikte incelendiği çalışmalar oldukça sınırlı sayıdadır (Morriss-Roberts, 2013; Smart, 2014; Taylor, 2015; Dong, 2016). Buradan hareketle, kavramsal olarak Türkiye’de araştırılmamış olan kabul sınamasının ülke spor kültüründe nasıl şekillenebiliyor olacağını, nasıl bir işleyişi olabileceğini ve kültürel anlamda neler barındırabileceğini hegemonik erkeklik ve eş-toplumsallık kavramları ile ilişkisi çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

Erkek kardeşlik kulüplerindeki (*fraternities*) “taciz, suiistimal, aşağılama ve zorbalığın dahil olduğu ritüellerin, zorlamaların ve diğer aktivitelerin kişinin isteğine bakılmadan uygulanmasıyla, bir kişiyi yeni bir kardeşlik kulübü gibi gruplara dahil etmede kullanılan kabul töreni ve etkinlikleri” olarak tanımlanan (Hoover ve Pollard, 1999, s. 8) kabul sınamasının erkek eş-toplumsal (*homosocial*) spor ortamında irdelenmesi, takım arkadaşlarının arasındaki şiddet kültürünün nasıl ortaya çıktığını anlamamız açısından önemlidir. Hegemonik erkeklığe bağlılığın ve spor ortamının eş-toplumsal doğasının bir takıma dahil olurken kabul sınamasına nasıl zemin hazırladığı kritik bir önemde olduğundan burada bu zemine dair potansiyel ve mevcut olanları göstermeyi amaçlıyoruz. Bu sayede, iktidar, güç, statü, hiyerarşi, hegemonik erkeklik, performans/sonuç odaklılık gibi eşitsizliği yaratan dinamikler aracılığıyla ortaya çıkabilen kabul sınaması döngüsünün içerisinde erkeklerin buldukları hiyerarşik pozisyonlara göre birbirlerini nasıl yönlendirdikleri ve kontrol ettikleri anlaşılabilir olacaktır. Ayrıca, mevcut iktidar yapısında kabul sınaması ritüelleri diyebileceğimiz davranışlarla bireylerin yer elde etmek, yerini korumak ve pozisyonunu güçlendirmek için ne gibi stratejilere başvurduklarını kavramak mümkün olacaktır. Öte yandan, erkek eş-toplumsal spor mekanlarında gerçekleştirilen kabul sınaması uygulamaları ile erkekliklerin inşası ve hegemonik erkeklik arasındaki bağ hakkında önemli bilgiler sağlanacağını düşünmekteyiz. Böylelikle, Serpil Sancar’ın “erkekliklerin homososyal mekânlarda erkek grupları tarafından kurgulanıp yeniden üretildiği” (Sancar, 2009, s. 260) ifadesini referans olarak eş-toplumsal erkek takım sporlarındaki kabul sınaması pratiğinin anahtar rolünü daha net anlama imkanımız olacaktır.

<sup>5</sup> <https://www.hurriyet.com.tr/sporarena/cimbomda-gelenek-devam-etti-40506293>

Kabul sınavının hangi şekillerde, hangi an ve alanlarda cereyan ettiğini net olarak anlamamız için erkek eş-toplumsallığının nasıl inşa edildiğini kavramamız zaruridir. Eş-toplumsallık, erkeğin sosyalleşme sürecinde entelektüel, fiziksel, politik, ekonomik, mesleki, toplumsal ve cinsel olarak güce ve statüye yönelik ihtiyaçlarını diğer erkekler üzerinden var ettiği ve sıklıkla hegemonik erkekliğin muhafazasını açıklayan mekanizma olarak tanımlanır (Lipman-Blumen, 1976; Hammarén ve Johansson, 2014). Sancar (2009) ise erkek eş-toplumsallığını “tek cinsli erkek cemaatleri” olarak tanımlar. Ona göre sınırların en uçlarının yaşandığı erkek ortaklıklarını anlamak için eş-toplumsal erkek mekanlarının habitusunu, erkek dünyasının eril tarzını, spor ortamlarındaki erkeklik inşasını, iş görüşmelerindeki ya da ordudaki erkek-erkeğe halleri kavramak gerekir (Sancar, 2009, s. 18). Çünkü eş-toplumsal mekanlarda erkeklerin ortaklığında ve birlikteliğinde ortaya çıkan uyum, dayanışma ve güven ortamı eril hegemonyayı daha da güçlendirir (Gunkel, 2009; Gön, 2014). Erkekler, onlarla aynı ortamdaki hem cinsleriyle kendilerini özdeşleştirerek, onlara kendilerini ispat ederek ya da rekabet ederek diğer erkekler tarafından kabulün olanaklarını sağlamaya çalışırlar. Mesleki başarı, zenginlik, güç, konum, hiyerarşi, fiziksel yiğitlik, cesaret gösterisi ve cinsel başarı gibi erkekliğin “işaretlerini” kullanarak eril eş-toplumsal hiyerarşiler içinde konumlarını güçlendirmek için uğraşırlar (Bird, 1996; Arık, 2009; Sancar, 2009).

Hiyerarşik konumların olduğu takım sporları da kimin en güçlü, en dayanıklı ve zirvede olmayı hak ettiğini belirleyen bir yapıya sahip olduğundan şiddet, kontrol, disiplin, dayanıklılık, heteroseksizm gibi -erkeklik üstünlüğü ideolojisini sürekli canlı kılan- göstergelerle hegemonik erkekliğin temellendiği erkek eş-toplumsal alanlardır. Sancar’a göre bunların gerçekleştirildiği sıralarda “kabul görme” ritüelleri erkek spor cemaatlerinde sürekli olarak ön plana çıkartılır (Sancar, 2009, s. 258). Sancar’ın *kabul görme* ritüelleri olarak değindiği hususun kavramsal olarak kabul sınavı olgusundan uzak olmadığını düşünmekteyiz. Aşağıdaki bölümlerde de kabul sınavı kavramını anlaşılır kılabilmek için hem tarihsel seyrine hem modernleşmiş yapısına odaklanacağız. Sonrasında kabul sınavı, eş-toplumsallık ve hegemonik erkeklik üçgeninde takım sporlarında takım içi şiddetin nasıl ortaya çıktığını örnekleriyle irdeleyeceğiz.

## Kabul Sınavı: Çok mu Yeni?

Kabul sınavı, bir olgu olarak literatürde yeni incelenmeye başlanmış olsa da binlerce yıl önce ortaya çıkmış ve sıklıkla “geçiş töreni” (*initiation rites*) ya da “erginleme töreni” (*rite of passage*) şeklinde tanımlanmıştır (Hinkle, 2005; Salinas ve Boettcher, 2018). Kabul sınavı törenlerinin toplumsal tarihi ilkel kabilelerden, antik dönemlerden başlar; erkek kardeşlik kulübü, okul, ordu, hastane, bando takımı ve spor gibi modern toplumsal kurumlara kadar süregelir (Bryshun, 1997; Chang, 2011). Platon dönemi Antik Yunan’da ve Antik Roma’da, oğlanları eğitmek ve onlara danışmanlık etmek için uygulanan ritüeller, erginleme törenleri aracılığıyla gerçekleştirilirdi ve bu aktivitelerin alıkonma, cinsel yakınlık ve kölelik gibi içerikleri bulunurdu (Lipkins, 2006). Geçiş törenleri genel olarak bilgilerin aktarılmasını, sır tutmayı ve sessizliği içerirdi ve erginleme törenlerine katılanlar sorumsuz gençlikten sorumlu yetişkinliğe geçişi sağlayabilmek için kültürün lüzum gördüğü zorlu/çetin sınamalara (*ordeal*) sıkça tabi tutulurdu (McGlone, 2005). Ayrıca, New Mexico’daki *Zuni* kabilesi ve Doğu Afrika’daki *Nandi* kabilesinde yürütülen törenlerde oğlanlar erkeğe/adama dönüşürken dönüşümünün göstergesi olarak sünnet törenleri gerçekleştirilirdi. Bu törenler, acıya dayanarak ve tehlike karşısında cesaretini göstererek “ergin” erkekleri kadınlardan, kız çocuklarından ve oğlan çocuklarından ayırma işlevi görürdü (Bryshun, 1997; Trota ve Johnson, 2004).

Geleneklere bağlılık, dahil olunan kültürün kimliğini benimsemek, değerleri korumak, erkeklığe/adamlığa “halel getirmemek” gibi gerekliliklerin sağlanmasıyla törenler amacına ulaşırdı.

Kabul sınavı Orta Çağ döneminde de erkek üniversite öğrencileri arasında “ahlak” kültürüne haiz olmanın bir yolu olarak görülmüştür. Bu ahlak kültürü, tehdit ve şiddetten oluşur; eninde sonunda eski ve yaşça büyük olan öğrencilerin kendi -önceden yaşadıkları- büyük sıkıntılarını temsil ederdi. Yeni gelen öğrenciler, bir yıllık kıdemlerinden dolayı kendisinden daha iyi olduğunu zanneden “muhterem” kişiler tarafından yargılanmadan önce onur kırıcı davranışlara katlanmak zorunda olurdu (McGlone, 2005). 1600’lü yıllara gelindiğinde, Fransa okullarında *penalism* adında kabul sınavına benzer bir ritüel, birinci sınıf öğrencilerine (*première année*) son sınıf (*classe sénior*) öğrencileri tarafından sosyalleşme tekniği olarak kullanılırdı (McCready, 2018). Birinci sınıf öğrencileri, yaramazlık gecelerinde (*hell nights*) son sınıf öğrencilerine sıklıkla kendilerini kanıtlama ve zahmete katlanma zorunda bırakılırdı. Bu gecelerdeki etkinlikler fiziksel ve psikolojik istismar, hoyratlık, kaba saba şakalar, sakatlamalar ve haraç kesme gibi formları kapsardı (McGlone, 2005). 1700’lü yıllara gelindiğinde ise Britanya’da Cambridge ve Oxford Üniversitelerinde alt sınıf öğrencilerini uşak gibi kullanma anlamına gelen *fagging* adında bir ritüel uygulanırdı. Bu ritüelde, üst sınıftan öğrenci yeni bir öğrenciyi *fag* (İngilizlerin argo deyiminde eşcinsel erkeği aşağılamak ve “homo” olarak yaftalamada kullanılır) olarak seçer, alt sınıf öğrencisini ayak işlerine koşturur, yatağını temizletip düzenletir ve benzer görevler verirdi. Üst sınıf öğrencisi fiziksel ceza vermekte ve sözlü istismarda bulunmakta serbestti. Uşak gibi kullanma ritüeli, alçak gönüllülüğü ve düzgün davranmayı öğretmenin bir aracı olarak gerekçelendirilse de aksine genellikle zorbalığa, istismara, sakatlanmalara ve ölümlere sebep olurdu (Wintrup, 2003; McGlone, 2005).

Kavramsal olarak kabul sınavı adının kullanılması ve popülerleşmesi, 1800’lerin Amerikan üniversite ve kolej kültüründe başlamıştır. Kabul sınavı, ikinci sınıf öğrencilerinin (*sophomore*) birinci sınıf öğrencilerini (*freshman*) maruz bıraktığı bir ritüel olarak sadece üniversitelerde değil aynı zamanda askeri okullarda da cereyan ederdi. Yeni öğrenciler üniversitelere geldiklerinde onların sınıfa, okula ve okulların spor takımlarına bağlılığını inşa etmede, kabul sınavına uygun bir yöntem gözü ile bakılırdı. Dönem itibarıyla, kabul sınavı uygulamaları, erkek alanlarının tümüne ulaşabilecek kadar yaygınlığını arttırmıştı (Wintrup, 2003; Sweet, 2004). Modern üniversite kurumlarının erkek erkeğe sosyalleşme odaklı alanlarının ilki ise erkek kardeşlik kulüpleridir. Buralar, kabul sınavı kültürünün hızla yerleştiği ve geliştiği mekanlar olmuştur. Erkek kardeşlik kulüpleri, genellikle Kuzey Amerika’daki üniversite kampüslerinde ve kolejlerde; kulüp, örgüt, cemiyet, kuruluş ve benzeri yapılarda; çeşitli sosyal, kültürel ve dini amaçlar için öğrencilerin geleneksel olarak bir araya geldikleri, kardeşlik (*brotherhood*) düzeninin esas olduğu bir organizasyon olarak faaliyet gösterirdi (Wintrup, 2003; Hinkle, 2005; Joyce ve Nirh, 2018). Kardeşlik kulübüne katılma uygulamaları genellikle müstakbel üyenin “evin” üyesi olmak için kendi liyakatini kanıtlanması gerektiği bir süreci kapsardı. Genç öğrenciler, bir evin ya da toplumun bir üyesi olabilmek ve kabul kazanabilmek adına kendilerine yönelik aşağılayıcı, onur kırıcı, tehditkar taleplere neye mal olursa olsun izin verirlerdi (McGlone, 2005; McCready, 2018). Bu ritüeller erken dönemlerdeki erginleme törenleri gibiydi; potansiyel üyeler gruba girmek için acıya dayanma, kararlılık, dişini sıkma, adanma, zorluklara göğüs germe gibi erkek olmanın gerekliliklerini kabul sınavları sırasında yerine getirirlerdi (Wintrup, 2003; McCready, 2018).



# Sporda Kabul Sınamasını Tanımlamak ve Sınıflandırmak

*Sporcunun olumlu gelişimine katkı sağlamayacak olan fakat bir takımın parçası olarak kabul edilebilmek için gerekli olan, -daha düşük rütbeli (junior-ranking) sporcunun katılma isteğine bakılmaksızın- daha kıdemli (senior) takım arkadaşı tarafından uygulanan taciz, istismar, aşağılama, zorbalık ve tehlike potansiyeli olan davranışlardır. Bu davranışlar, bunlarla sınırlı olmamakla birlikte, ne kadar geleneksel ya da görünüşte sevecen/merhametli olursa olsun, herhangi bir takım arkadaşını sınıfsal pozisyona, deneyim yılına ya da sportif yeteneğe dayanarak ayıran ya da uzaklaştıran aktiviteleri de kapsamaktadır. (Crow ve MacIntosh, 2009, s. 449).*

Crow ve MacIntosh'un (2009) "Conceptualizing a Meaningful Definition of Hazing in Sport" başlıklı çalışmasında spora özgü yaptıkları kabul sınaması tanımı evrensel spor kültürü açısından en kapsayıcı ve açıklayıcı tanımlama olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, sporda takıma kabul etkinliklerinde gerçekleşen kabul sınamasına dair tanımların ve örneklerin sayısı azımsanmayacak oranda fazladır. Örneklerin nasıl bir sınıflandırma ile birbirinden ayırt edilebileceğini belirlemeyi amaçlayan ilk çalışma ise Hoover ve Pollard (1999) tarafından gerçekleştirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Ulusal Kolej Sporları Birliği'ne (NCAA) bağlı spor kulüplerinde yapılan çalışmada, kabul sınaması pratiklerinin birbirinden farklı özelliklere ve sınırlılıklara sahip dört düzeyde gerçekleştiği ortaya konmuştur. Tablo1'de, Hoover ve Pollard'ın çalışmasındaki dört kategoriye dair bilgiler ışığında, davranışın düzeyi, davranışa dair açıklama ve davranış örneklerinden oluşan bir çerçeve oluşturduk:

**Tablo1:** Sporda kabul sınamasının sınıflandırılması

<b>Davranış Düzeyleri</b>	<b>Açıklama</b>	<b>Örnekler</b>
<b>Kabul edilebilir</b>	Çaylak sporcuyu takım kültürüne maruz bırakan olumlu yönde takım kurma aktivitelerinden oluşan kabul sınaması ritüelleri	<ul style="list-style-type: none"> <li>Sezon öncesi antrenman ve kamlara katılma (oteller, otobüsler, yemekler vb.),</li> <li>Beceri, dayanıklılık ve performans yarışlarında sınanma</li> <li>Ortalamanın üzerinde bir performansı sürdürülebilme</li> <li>"Rookies Party" ve "Rookies Night" etkinliklerine katılma</li> <li>Takım standartlarına uymak için yemin etme</li> <li>Halat yarışlarını ya da takım turlarını tamamlama</li> <li>Kıdemlilerin ayak işlerini gönüllü yapma</li> </ul>
<b>Sorgulanabilir / Tartışılabilir</b>	Tehlikeli ya da yasa dışı olmayan aşağılayıcı, onur kırıcı aktiviteler içeren ya da psikolojik ve fiziksel istismarın "düşük" düzeyli aktivitelerinden oluşan kabul sınaması ritüelleri	<ul style="list-style-type: none"> <li>Bağırma, lanetleme, küfür etme</li> <li>Yüz kızartıcı kıyafetler giymeye zorlama</li> <li>Dövme yapma, pirsing, saç kesme, damgalama</li> <li>Sporla ilgili olmayan beden hareketleri yaptırma</li> <li>Sadece belirli (özel) kişilerle görüşme</li> <li>Saha içinde ve dışında belli sporculara kişisel hizmetçi olarak davranma</li> <li>Yemeğinden, uykusundan ya da hijyeninden ödün vermeye zorlama</li> </ul>

		<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yoğun baharatlı ve tiksindirici karışımları tükettirme</li> </ul>
<b>Alkolle ilişkili</b>	İçki içmeye zorlanan herhangi bir tehlikeli/illegal olma potansiyeli olan aktivitelerden oluşan kabul sınaması ritüelleri	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Başlama (takıma alma) görüşmelerinde ve ziyaretlerinde alkol tüketme</li> <li>▪ Alkol içme yarışmalarına en az bir kere katılma</li> <li>▪ Aşırı alkol tüketerek talepleri kolayca karşılama</li> </ul>
<b>Kabul edilemez</b>	Aşağılayan, istismar eden, tehlikeye atan, sakatlayıcı ve illegal aktivitelerden oluşan ve cezai kovuşturma ile sonuçlanabilen kabul sınaması ritüelleri	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Telefon şakaları yaptırma ya da diğerlerini taciz etme</li> <li>▪ Kişisel eşyaları çalma ya da zarar verme</li> <li>▪ Cinsel davranışları yapmaya ya da taklit etmeye zorlama</li> <li>▪ Elleri bağlama, ağzı ya da vücudun diğer bölgelerini bantlama, küçük bir yere hapsedme, elektro-şok</li> <li>▪ Dayak atma, kamçılama, hırpalama, tekmeleme vb.</li> <li>▪ Bedene zararlı maddelerle müdahale</li> <li>▪ Kaçırılma ya da terk edilme</li> </ul>

Hoover ve Pollard'ın (1999) ortaya koyduğu sınıflandırmaya baktığımızda, kabul sınamasının hem kabul ve tolere edilebilir; hem sorgulanabilir ve maruz kalan için tehlike arz edebilir; hem de kişilerde fiziksel/ruhsal yaralanmalara yol açabilecek yasa dışı ve kriminal boyutlarda davranışlar yelpazesinin olduğunu görürüz. Fakat Kirby ve Wintrup (2002) bu tarz aktiviteleri sınıflandırmanın oldukça zor olduğunu, aynı zamanda sınıflandırmanın tartışmaya açık sorunlar barındırdığını belirtirler. Kategorilerin birbirinden ayrışık olmadığını ve alkol kullanımının bütün kategorilere girebileceğini; "düşük" düzeyli istismar formları olarak ifade edilenlerin istismarın herhangi bir türüne sıfır tolerans yaklaşımı ile bağdaşmadığını; legalite ya da illegalitenin doğrudan hasar ve tehlike oluşturmakla ilişkili olmadığını dile getirirler. Lipkins (2006) de kabul sınamasını sıradan bir geçiş töreni ya da bir gruba dahil olunurken gerekli bir takım tolere edilebilir ve "basit" törenler olarak değerlendirmez; belirli bir toplumsal yapıyı ve hiyerarşiyi oluşturmak ve bunu muhafaza etmek için gruptaki iktidar sahiplerinin başvurduğu bir yol olduğuna inanır. Lipkins'in kabul sınamasına dair öne çıkardığı türleri incelediğimizde, fiziksel anlamda saldırma, sınırlama, yıldırma, alçaltma/utandırma, strese sokma ve bütünlüğü bozma gibi örnekler göze çarpar. Psikolojik olarak ise mağdur pozisyonundaki bireyler, psikolojik stres, tükenmişlik, psikolojik sağlık kaygısı ve korku yaşayabilecekleri davranışlarla karşı karşıya kalırlar. Cinsel içerikli örneklerde ise homofobik eylemler, istismar, saldırı ve taciz gibi yıkıcı zorlamalara maruz kalındığı görülür (Lipkins, 2006). Bu açılarından değerlendirdiğimizde, kabul sınamasının kabul edilebilir ya da tahammül gösterilebilir olmadığı, takıma dahiliyette uygulanan ritüellerin ya da testlerin yeni gelen ya da çömez bireylerde psikolojik, fiziksel ve cinsel açıdan olumsuz etkiler yarattığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde sınıflandırmaların ve ayrımların kabul sınamasına karşı koruyucu ve önleyici yaklaşımla çok örtüşmediği tartışılmaya devam etse de özellikle Kuzey Amerika'da yapılan araştırmalarda Hoover ve Pollard'ın sınıflandırmasına atıflar devam etmektedir (Waldron ve Kowalski, 2009; Waldron, Lynn ve Krane, 2011; McGlone, 2010; Hamilton, Scott, LaChapelle ve O'Sullivan, 2016).

## Kabul Sınavmasının Spordaki Görünümleri

Takım sporlarında bireyler yeni bir gruba ait olmak için gayret ederken ve gruba kabul edilmenin peşinden koşarken, takım kültürü, değerler ve kuralların öğretilmesinde takımlara yardımcı olan gelenekler ve ritüeller, en yeni üyelere takımın esaslarını öğretmek (*indoctrinate*) konusunda iş görür (Zacharda, 2009). Kabul sınavması uygulamaları, bu bağlamda geleneklerin, ritüellerin dolayısıyla kültürün aşılmasında kullanılır; yeni kimseye grubun eskileri, büyükleri ya da güçlülere tarafından öğretilen yeni bilgiler ve yazılı olmayan kurallar olarak işlev görür; belirli gruplarda, takımlarda ya da kulüplerde usule ve geleneğe uygun bir giriş prosedürü olarak gerçekleşir (Campo, Poulos ve Sipple, 2005; McGlone, 2010). Geçmişten günümüze değin, cimnazyumlarda, okullarda, spor kulüplerinde, öğrenci yurtlarında, kiliselerde, orduda, cezaevlerinde vb. birçok kurumda kabul sınavmasının bir giriş/geçiş prosedürü olarak var olduğunu görürüz (Bryshun, 1997; Wintrup, 2003). Spor ortamındaki çaylaklara, orduda en düşük rütbeli erlere, erkek erkeğe kulüplerdeki yeni üyelere, üniversitelerdeki birinci sınıf öğrencilerine ve tıp eğitimindeki asistan doktorlara uygulanan formal ve informal kabul ritüelleri, dahil olunan alanın kültürünü, normlarını ve beklentilerini öğreten özellikler ile donatılır (Chang, 2011). Gruba dahiliyetin sağlanması için, kabul sınavması yoluyla yeni gelen adaylara grubun/takımın hiyerarşik yapısı, normları ve yazılı olmayan kuralları sınavmalar aracılığıyla özümsetilir. Özümseme gerçekleştiği zaman potansiyel üyeler “gerçek” üye konumunu elde ederler. Böylelikle, kabul sınavması döngüsel olarak işleyiş gösterir ve her yeni üye kendinden sonra gelecek olanı kabul ritüelleri yoluyla sınavmaya devam eder. Bu sayede, ergenler, gençler ve yetişkinler, grubun mirasını taşıdıklarını ve geleneği istikrarlı bir şekilde kuşaktan kuşağa aktardıklarını düşünürler (Campo vd., 2005).

Spor ortamındaki kabul sınavmasının eyleyicileri/failleri olan daha kıdemli takım arkadaşı, kaptan, takımın “abisi,” güçlü oyuncu, yıldız oyuncu açısından yeni gelenlerin takıma dahil olup kabul görmesi sürecindeki temel amaç, takımda grup içi dayanışmayı inşa etme, saygıyı ve disiplini geliştirme, gruba itaatle bağlılığı güçlendirme ve grup başarısını arttırmaktır (Van Raalte, Cornelius, Linder ve Brewer, 2007; Waldron vd, 2011; Hamilton vd., 2016). Bu amaçların gerçekleşmesi için de kabul sınavması sürecini deneyimleyenlerden rıza gösterme, kararlılık, acıya dayanma, kabullenme, itaat etme, içselleştirme gibi birtakım beklentiler gelişir (Van Raalte vd, 2007; Waldron ve Kowalski; 2009). Spor ortamının yarışmacı, rekabetçi, güce dayalı ve sonuç odaklı olması, takım içi dikotomik ilişki tarzını güçlendirir, yeni ya da daha genç sporcular ile eski, “abi” ya da daha deneyimli sporcular arasındaki ilişki dikey ve hiyerarşik olarak sürer (Cimino, 2011). “Üst” sporcular takım içindeki iktidar pozisyonlarına ve güçlerine dayanarak “ast” olarak adlandırılan yeni ve acemi sporculara neleri yapmaları ve neleri yapmamaları gerektiğini, takımın başarısına ve dayanışmasına yarayan kurallarını ast-üst ilişkisi yoluyla öğretirler (Van Raalte vd, 2007). Kurallara ve beklentilere uyum sağlayarak kabul sınavmasına dahil olanlar, sürecin sonunda grup kimliği kazanma (sosyal kimlik), bağlılık, dayanıklılık, ödül (statü, rahatlık), zirveye çıkma gibi vaat edilen kazanımlara ulaşacağı düşüncesiyle sürecin içinde kalırlar (Allan ve DeAngelis, 2004; Wintrup, 2003; Waldron, 2008). Bu sporcular takım için daha az tehdit oluşturur, kıdemli sporcuların (*potentially hazer*) gözünde, takım dayanışmasına -bir yandan erkek dayanışmasına- katılarak takımdaki “yerlerini” kazanmış olurlar.

## Spor Alt-Kültüründe Kimlik Oluşumu ve Takıma Bağlılık: Aidiyat, İtaat, Sadakat, Liyakat

Bir sosyalizasyon süreci olarak kimlik oluşumunda kabul ritüelleri sporcuların fiziksel risk almak, dayanıklı, sert ve tutkulu olmak gibi özelliklerle hegemonik erkeklik kimliğine bağlılığını göstermesi açısından oldukça kullanışlıdır (Donnelly, 1985; Bryshun, 1997; Perlow, 2018). Özellikle rugby, buz hokeyi, futbol, basketbol gibi eş-toplumsal alanlarda spordaki alt-kültürün en önemli gerekliliklerinin başında hegemonik erkekliğin ideolojik sembollerine bağlılık gelir. Bu sembolik değerlere kabul sınaması ritüellerinde karşı gelmek, çaylakların erkekliğinin sorgulanmasını, duygusal ve efemine olarak yaftalanıp taciz edilerek dışlanması kaçınılmaz kılar (Donnelly ve Young, 1988; Hinkle, 2005). Böylelikle, spordaki alt-kültür grupları aynı zamanda şiddet, saldırganlık, rekabetçilik ve tüm şartlarda acıya dayanmak gibi erkeklik göstergelerinin yeniden üretilmesini sağlayan bir alan olarak karşımıza çıkar (Young, White ve McTeer, 1994; Perlow, 2018). Bu sayede, yeni gelen sporcuların kimlikleri erkek tanımlı, sıklıkla cinsiyetçi değerler ve davranışlarla örtüşen bir şekilde oluşturulur. Bu şekilde, spor alt-kültürü içinde çaylakların kimlik oluşum süreci, hegemonik erkekliği güçlendirirken, kadınlık ile ilgili davranış ve değerler reddedilip yok sayılır ve ötekileştirilir (Bryshun, 1997).

Spor alt-kültürü, -özellikle de futbol, rugby, hokey, beysbol, basketbol gibi erkek egemen takım branşları- kimlik oluşumunda ataerkil, cinsiyetçi ve homofobik olan hegemonik değerleri öne çıkarırken bunu "takıma bağlılık" söylemiyle örterek meşrulaştırır. Literatürde takıma bağlılık (*team cohesion*) olgusu, itaat (*obedience*), uyum (*conform*), boyun eğme, aidiyet ihtiyacı (*need to belong*), sadakat/vefa (*loyalty*) kavramlarıyla ilişkilendirilir (Messner, 2002; Van Raalte vd., 2007; Waldron, 2008; Waldron vd, 2011). Takıma bağlılığın göstergesi olabilecek ve takımın eski üyeleri tarafından -yeni üyelerin iradesine bakılmaksızın- istenecek herhangi bir talebin karşılanması, bireylerin takıma girmeye ve bağlılığa dair istekli olduğunu kanıtlar (McGlone, 2010; Fávero vd., 2018). Çünkü bir gruba yeni gelenlerin, grubun bir parçası olduklarını göstermek için psikolojik, kültürel ve sosyal ihtiyaçları vardır (Ellsworth, 2004). Massey ve Massey'nin (2017) spor takımları ile yaptıkları *It Happens, Just Not To Me* başlıklı araştırmada, bir sporcu kabul sınamasının hangi ihtiyaçları karşıladığını şöyle açıklar:

*Evet, kabul sınaması sıklıkla olmakta fakat ben bütünüyle kötü bir şey olduğuna inanmıyorum. İnsanlar benzer şeyleri yaparak bir bağ, ilişki kuruyorlar. Örneğin, eğer her kişi takıma dahil olmak için ritüellerde belirli şeyleri yapmak zorundaydı, herkesin benzer etkinlikler yoluyla takıma dahil olduklarını bildikleri için oyuncuların takıma sadakati ve yoldaşlıkları artar. Dolayısıyla kabul sınaması evet oluyor ama bu kötü olmayabilir. (Massey ve Massey, 2017, s. 58).*

Alana girildiğinde, ödenecek bedeller olmasına rağmen sporcu bireyler takıma dahil olma ve kendilerine yer edinme ihtiyaçlarıyla da takımlara yönelirler (Lafferty, Wakefield ve Brown, 2017). Çömez ya da yeni gelen sporcular, kabul sınaması ritüellerinin takıma bağlılıklarını güçlendiren bir deneyim hissi verdiğini, takıma aidiyetlerini kanıtlamanın bir yolu olduğunu, kökleşmiş bir geleneği sürdürmenin onları dayanıklı kılacağını düşünürler (Allen, 2003; Wintrup, 2003; Waldron, 2008). Özellikle gençlerde yalnızlık duygusundan kaynaklanan aidiyet arayışı, kabul sınamasını tanımlamada, onaylamada ve dahil olmada önemli bir rol oynar. Yüksek aidiyet ihtiyacı duyan bireyler, kendi içsel kanaatleri ve değerleri yerine diğerlerinin tercihlerini

ve isteklerini takip ederler (Gershel, Katz-Sidlow, Small ve Zandieh, 2003; Strawhun, 2016). Milgram'a (1963) göre bu durum, gruba üyeliğe yüksek değer vermelerini, otoriteye/güce sahip olana itaat etmelerini ve gruba sadakat göstermelerini beraberinde getirir. Böylelikle, algılanan otorite ve elde edilen iktidar sayesinde, kabul sınavına maruz kalan çaylakların ilerleyen dönemlerde fail pozisyonunda olmaları kuvvetle muhtemel olup, kişilerin gruba bağlılığı için gerekçe oluşturur. Bu bağdaşım, erkeklik değerlerini yeniden üreten kabul sınavına sürekli yakıt sağlar ve onu sönümsüz/aralıksız kılan bir kısır döngü yaratır. Döngüyü tamamlayan herkes sırasıyla takıma liyakati sağlamış olur. Sonuç olarak, kabul sınavı ekinlikleri takıma bağlılık söylemiyle rasyonelleştirilip teşvik edilerek meşrulaştırılır (Keating vd 2005; Hamilton vd., 2016; Diamond vd, 2016; Botello ve Cruz, 2018).

## Eş Toplumsal Spor Ortamında Hegemonik Erkekliklerin Kabul Sınavı Yoluyla İnşası

Spor, tarihsel şekillenışı sebebiyle birçok açıdan erkek egemen bir anlayışın kabul gördüğü eş-toplumsal bir kurum olarak işlev görür (Allan ve DeAngelis, 2004; Holman, 2004). Bu kurum içinde erkeğe/erkekliklere dair erdemler ve özellikler öne çıkarılır, spor yoluyla kadınsılaşmaktan kaçınmak öğrenilir (Messner, 2002; Sancar, 2009; Hacısötaoğlu, 2012). Bununla birlikte, Connell her sporun taleplerinin güç ve beceri arasında özel bir dengeyi içerdiğini belirtir (aktaran Hacısötaoğlu, 2012, s. 78). Daha çok gücün talep edildiği sporlar fiziksel olarak daha egemen olmayı gerektirir. Bu durumda (fiziksel) gücün önde olmasıyla, hegemonik erkeklik savunusunun bir parçası olan spor kültürü, diğer toplumsal kurumlar aracılığıyla dayatılır. Theberge (1991) ise Amerika'daki eril spor kültürünün, futbol, Amerikan futbolu, rugby, hokey gibi gücün, kuvvetin, performansın, egemenliğin ve şiddetin sporun tanımının içinde olduğu sporlarda daha çok görünür olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Messner (2002) da futbol, basketbol ve beysbol sporlarını erkek iktidarının ve denetiminin teşvik edildiği ve korunduğu alanlar olarak tanımlar.

Hegemonik erkekliğin teşvik edildiği eş-toplumsal takım sporlarının tüm mekanlarında (soyunma odası, kamp/otel odası, antrenman sahası, katile/maç otobüsleri, takım yemekleri vb.) sporcular da arkadaşları ile günlük etkileşimleri aracılığıyla hegemonik erkekliği temsil eden görünüm ve konumlar edinmeye çabalarlar. Bu çaba, Kaufman'ın (1987) "erkek şiddetinin üçlüsü" olarak değerlendirdiği, erkeğin kadına şiddeti, erkeğin diğer erkeğe şiddeti ve erkeğin kendine şiddeti sayesinde spor ortamında gerçekleşir. Böylece, eş-toplumsal spor ortamı, bedeni, tavrı, düşünceleri ve duyguları erkek şiddetinin üçlüsünün gerektirdiği gibi disipline etmeyi öğretir. Bu sebeple, "hem kadınlara karşı hem diğer erkeklere karşı duygudaşlık ya da saygı eğilimlerinin gelişimini engelleyen çok düşük nitelikli bir ortam içerisinde erkeklerin eş-toplumsal bağları oluşur" (Messner, 2002, s. 30). Böyle bir ortamın içerisinde, en yüksek statülü sporcular hegemonik erkekliğe aktif ve güçlü bir şekilde bağlıdır; onun ayrıcalıklarından doğrudan faydalanırlar. Bu ayrıcalık ve güç sayesinde daha genç ve acemi sporcuları homofobik, cinsiyetçi ve küçük düşürücü pratiklerle istismar ederek kabul sınavına maruz bırakırlar (Messner, 2002).

Eş-toplumsal spor ortamı, direnmek, dayanmak, "zafer" kazanmak, fiziksel kahramanlıklar, cinsel başarılar, güç ve statü elde etmek gibi hegemonik erkekliğin işaretlerini üreten sosyo-mekansal bir özelliğe sahiptir. Bu işaretler, hegemonik erkeklik değerlerine göre hizalanmayı ve şekillendirilmiş güç eşitsizliklerini diğer erkeklere benimsetmeyi sağlar. İşaretlere uyum sağlayamayan, dayanamayan, tutunamayan ve "zayıf" kalan

erkekleri kadınlık ve eşcinsellik üzerinden ötekileştirir (Eng, 2006; Barker ve Barker-Ruchti, 2016). Özellikle soyunma odalarında, bedenlerin yakın temasta olması, çıplaklığın olağan bir şekilde gerçekleşmesi, bedene odaklanma, sıcak, buharlı ve kötü kokulu, dar alandaki eş-toplumsal mekan özellikleri kabul sınaması için önemli bir yer teşkil eder (Eng, 2006; Morriss-Roberts, 2013). Bu anlamda, eş-toplumsal spor alanı diğer toplumsal etkileşim alanlarından olağanüstü düzeyde farklılıklar barındırma potansiyeline sahiptir ve böylesine yakın bir mekânsal atmosferi kontrol etmek ya da denetlemek zor olduğu gibi sporcular arasında ciddi düzeylerde problemler çıkmasına sebep olabilir (Eng, 2006). Söz gelimi, antrenman sahalarında kıdemlilerin malzemelerini taşıma, “abileri” sırtta taşıma, mekik, şınav, barfiks gibi sonu gelmeyen dayanıklılık testlerine sıklıkla başvurulur. Soyunma odalarında ya da otel odalarında ise acıya dayanma ve pes etmemeyi amaçlayan mücadele, dövüş ve güreş “oyunları” çömezle yaygın olarak uygulanır, buralarda çömezler bazen kontrolsüzce birbirlerinde fiziksel hasar bırakabilirler (Hinkle, 2005; Flood, 2008; Morriss-Roberts, 2013; Duncan, 2014).

Onur ve Koyuncu’ya (2004) göre bu oyunlar, erkekliğin kendisini ispat etme mekanizmalarını oluşturmada ve erkek habitusunu biçimlendirmede önemlidir çünkü mücadele, çatışma, savaş erkek ritüelleridir ve sonuna kadar dayanma mantalitesi, hem erkeğin kendi erkekliğini ispat etmesine hem de başkalarının gözünde erkekliğin ifade edilmesine zemin hazırlar. Hegemonik erkekliğin kodlarından olan, daha güçlü, daha saldırgan, sesi daha gür çıkan ya da daha baskın olanı belirlemeyi amaçlayan bu oyunlar, sınamalar ya da testler grupların içinde daha üstün olan ile tabi olanı şiddet yoluyla belirleyerek dikotomiyi kuvvetlendirir (Morriss-Roberts, 2013; Barker ve Barker-Ruchti, 2016). Oyunların ve pratiklerin merkezinde bulunan şiddet, bir yandan düelloyu reddeden ya da yenilen erkeği marjinalleştirirken diğer yandan hegemonik erkekliği pekiştirir ve meşrulaştırır. Heteromaskülen erkeklerin oyun sosunda şiddet yoluyla eş-toplumsallaştığı spor ortamında Bourdieu’nün de söylediği gibi, “erkekliğin ilk önce diğer erkekler tarafından onaylanması ve aslında, ‘gerçek erkekler’ grubunun üyesi olarak tanınmak için gerçek ya da potansiyel şiddetinin tasdik edilmiş olması gerekir” (Bourdieu, 2001, s. 52). Çünkü erkekler tanınma, takdir edilme, statü ve saygı kazanma gibi ihtiyaçların arayışındadır ve bunları herkesten önce erkek izleyicilere sergilemek ve kendini kabul ettirmek zorundadır (Ergil, 2019).

Eş-toplumsal spor ortamı, sınırsızlık, özgürlük, konfor, “kurtarılmış bölge” gibi hissiyat uyandıran ve çağrışımları olan bir mekan olarak algılansa da iktidar dinamiklerinin ve hegemonik erkeklik baskısının olduğu bir atmosfere sahiptir (Ergil, 2019). Ortamın büyüklerine, gediklilerine ve tecrübelilerine saygı göstermek, onların rızasını alarak içeriye girebilmek, kendileriyle aynı statüye sahip olanlarla yakınlık kurmak, öncelikli olanların farkına varmak, oturup kalkma adabına uygun davranmak eş-toplumsal ortamın yazılı olmayan fakat -küçük, toy, genç kardeşin çiğneyemeyeceği- vazgeçilmez kurallarıdır (Arık, 2009; Özkök, 2019). Söz gelimi, Beşiktaşlı eski futbolcu Sinan Engin, 17 yaşında milli takıma ilk kez seçildiği kamp döneminde takımın kaptanı, büyüğü, “abisi” Fatih Terim ile anısından şöyle bahseder: “Otele giderken Sarı Metin beni uyardı, ‘eşofmanın önünü kapat Fatih abi kızar’ dedi. Ben önüm açık girdim. Fatih abi geldi şöyle bi baktı yetti...”<sup>6</sup> Buradaki örnekte olduğu gibi “hizaya gelerek” tanımlanan normlara, yazılı olmayan kurallara ve davranış kodlarına uyulduğu müddetçe, hegemonik erkeklik değerleri korunmuş olur ve erkekliğe dair anlamlar toplumsal yeniden üretim aracılığıyla pekişerek kendini kabul ettirir (Arık, 2009; Hammarén ve Johansson, 2014; Özkök, 2019).

<sup>6</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=6QzF\\_IWw5dQ](https://www.youtube.com/watch?v=6QzF_IWw5dQ)

Kabul sınavına dair dikkat çeken örneklerin önemli bir kısmı beden (yarı) çıplak olduğu soyunma odalarında gerçekleşir. Soyunma odaları, kıdemli sporcuların mekanda egemen olduğu, çaylakların erkekliklerini ortaya koyarak kabul sınavı ritüellerine dahil olduğu, sadakate, itaate ve hiyerarşiye dayalı bir işleyişe sahiptir. Takımlardaki “abiler”, “ileri gelenler”, cinsel organların büyüklüğü, mahrem yerlere temas, giyinme, soyunma, oturma ve duş alma sırasında bekletme ve benzeri uygulamalarla çaylakların takıma dahil olabilmeleri için kabul sınavını geçmek durumunda bırakılır (Bryshun, 1997; Holman, 2004; Morriss-Roberts; 2013, Smart, 2014; Cossins ve Plummer, 2018). Böylece, kabul sınavı sporun toplumsal yapı benzeri sistemi içinde gerçekleşip fiziksel, cinsel, psikolojik istismar, şiddet, taciz ve aşağılama gibi davranışları meşru kılar. Bu sayede, spor sisteminin ve toplumsal yapının kültürel normlarını pekiştiren iktidar, hegemonik erkeklik ve statü gibi dinamikler üzerinde temellenir (Messner, 2002; Allan ve DeAngelis, 2004; Holman, 2004; Eng, 2006; Kimmel, 2008; Fisher ve Dzikus, 2010; Barker ve Barker-Ruchti, 2016;).

Kabul sınavı, takım mensuplarının erkek(lik) değerlerine bağlı kalmasında yardımcı olduğu için, birçok sporcu kabul sınavının erkeklik idealini daha da yukarıya taşıdığına inanarak sürece dahil olur (Kirby ve Wintrup, 2002). Söz gelimi, Britanya’da takıma kabul ritüellerinde yeni gelenlere diğer “taze”lerin genital organlarına bağlı bir şekilde antrenman sahasında koşmak dayatılır. Gücü elinde bulunduran takım oyuncularından bu ritüeller, fiziksel yeterlilik, acıya dayanmak, saldırgan heteroseksüellik gibi hegemonik erkeklik özelliklerini kazandırır (Dempster, 2009). Bu davranış ve ritüellerin erkekler için “normal” olduğuna inanan; müdahil olup itiraz ederse hegemonik normlardan sapacağına dair endişe duyan; sosyal ve duygusal bedellerle karşılaşacağını düşünen ve güce yaslanan diğer erkekler (*bystanders*) suç ortağı olarak ritüellere eşlik ederler ya da sessiz/seyirci kalırlar (Lipkins, 2006; Dempster, 2009). Bozok’un (2009) dediği gibi suç ortağı/işbirlikçi erkek(lik)ler, güçsüz olanların ezilmesinde taraf olurlar, hem kendilerine hem de başkalarına yönelik şiddetin sürdürülmesine katkı sunarlar. Bu konumlanmanın temelinde vaat edilen kazançlar ve ayrıcalıklarla ilgili çıkarlar da yatar (Bozok, 2011; Sancar, 2009). Böylece hegemonik erkekliğin ideallerine birçok erkek iştirak eder. Çünkü güçsüz, tabi “öteki” erkek(lik)ler de ritüeller, talepler, kurallar aracılığıyla sınavdan “pişerek” geçtikleri için artlarından gelecek müstakbel sporcuların iktidar karşısında ezilmesinde suç ortağı olarak eş-toplumsal takım ortamında yer edinirler.

Bir tahakküm süreci olan kabul sınavında yeni gelenlerin başarılı bir şekilde geçmesi gereken planlanmış, programlanmış ve zamanlanmış etkinlikler sınırsızdır. Söz gelimi, kıdemli sporcular, çaylakları güçsüz bırakmak ve kıdemliler ile çaylakların rollerini net bir şekilde ortaya koyan iktidara dayalı ortamı yaratmak için alkol ve tiksindirici karışımları içme/yeme yarışlarını kullanırlar ve çaylaklar zorla da olsa önlerine gelen içki ya da karışımları tüketirler (Chin, Johnson, Signer-Kroeker ve Holman, 2020). Böylece, alkol ve diğer ürünlerin olduğu *Rookies Nights* adlı ve benzeri etkinliklerde takımın hiyerarşik yapılanmasındaki yerleri konusunda yeni gelenler tabi kılınır; şaka, eğlence, mizah, alay gibi söylem ve soslarla erkeklik anlayışı tesis edilip sağlamaştırılır (Holman 2004; Dominic McCann, Plummer ve Minichiello, 2010; Johnson, 2011).

Öte yandan, kabul sınavları büyüklerin denetiminde ve aslında keyfilikte yeni gelen çömezlerin benlik algısını aşındıran, egosunu sönmülendiren, iktidara dayalı ve hiyerarşik takım kültürünün bir parçası olmayı amaçlar (Johnson, 2011). Bununla ilgili olarak en sık başvurulan sınav pratiklerinden biri ise sezon başı ya da sezon ortası kamp dönemlerinde takıma yeni dahil olan çömezlerin saçlarının kesilmesi ritüelidir (McGlone, 2005; Lipkins, 2006; Johnson, 2011; Perlow, 2018). Türkiye’de akademik araştırma konusu olmasa da özellikle Galatasaray futbol kulübünün kendi televizyon kanalında geleneksel ve “en sevimli” anlar olarak yer verdiği kamplardaki saç kesme ritüelleri de iktidara dayalı takım kültürüne somut bir örnektir. Ortamdaki

dört çaylak, kol kola yarı çıplak şekilde takımın “abilerinden” Servet Çetin tarafından otel koridoruna getirilir, onlara önceden hazırlanmış şiirler okutulur. Saç kesimi öncesi ortam ayınleştirilir, çaylaklar “kurban” gibi yere oturtulur, boyunları eğdirilir, takımın geri kalanları kıdemli oyuncu Sabri Sarioğlu öncülüğünde eş zamanlı “Allah-u Ekber” diye seslenir, takımın kaptanı ve yıldızı Arda Turan çaylakların hemen başında, takımın diğer “abisinden” üç kere vekalet ister ve sonrasında çaylakların saçlarını biçimsiz tarzlarda keser.<sup>7</sup> Ortamda şamata, gırgır, eğlence ön plandadır fakat yeni gelen ya da çömez oyuncuların itiraz edebilme, karşı gelebilme, söz söyleyebilme imkanları yoktur. Çünkü Ergil’in (2019) değindiği gibi eş-toplumsal spor ortamında sınırsızlık, özgürlük, konfor gibi hissiyatlar iktidarda olan ya da iktidardan faydalananlar için geçerlidir. Bu sebeple, hegemonik erkeklik baskısının olduğu bu ortamda yeni gelen ya da çömez “güçsüz” oyuncular, hem bedenem hem duygusal olarak istismar edilmelerine rağmen sessizliği tercih etmek zorunda kalırlar. Kaybetmek istemeyecekleri olası kazanımlar için bedel ödemeye razıdırlar; abilerine, büyüklerine karşı saygısızlık etmezler ve boyunları kıldan incedir.

Benzer şekilde, birçok takım için takım yemekleri, iktidar dinamiklerinin ve ayrıcalıklı muamelenin sahasıdır. Bryshun’un (1997) çalışmasındaki, kıdemli voleybol sporcusunun “Büyükler önce yemek yer. Çaylaklar en son. Durum bundan ibaret, böyle gelmiş böyle gider.” (s. 99) ifadesinde olduğu gibi, çaylakları ikincilleştiren, “hizaya getiren” spor ortamının hiyerarşik yapısı yemek düzeninde de kendini gösterir. Böylelikle, çaylaklar gücü elinde tutanın kıdemli sporcular olduğunu kabullenir ve eş-toplumsal spor dünyası, hegemonik içerikli erkekliği oluşturan birçok gerekliliği sağlama sahası olarak hareket eder (Allan ve DeAngelis, 2004; Holman, 2004; Johnson vd., 2018). Şiddet, aile kültürü, kardeşlik, başarı, akılcılık, duygusal kontrol, dayanıklılık, güç, rekabetçilik gibi hegemonik erkekliğe dair potansiyel kazanımlar, spor ortamında genel olarak kabul sınaması süreçlerinde gerçekleşir (Trujillo, 1991; DeSantis, 2007; Johnson, 2011). Tüm bu süreçler, örnekler ve deneyimlerle erkeklerin farklı toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan özgün araçlarla ve çeşitli ritüellerle “adam edildiğini” (Selek, 2013, s. 221) görürüz.

## Sonuç

Kabul sınaması, yeni gelenin görece kuvvetsizlik, zayıflık özelliklerinin öne çıkarıldığı, statülerinin güç aracılığıyla ustalıklı yönlendirilip sınırlarının belirlendiği bir tasarıma sahiptir (Massey ve Massey, 2017). Spor alanında önemli araştırmaları olan sosyal bilimci Coakley çok kısa bir tanımla “yeni gelen ile var olan arasındaki hiyerarşik statü farklılıklarını tekrar tekrar doğrulayan gizli, özel, kişilerarası bir süreç” olarak kabul sınamasını irdeler (Coakley, 2016, s. 119). Dolayısıyla, birçok kabul sınaması pratiği yeni gelenlerin takımların iktidara dayalı hiyerarşik yapısına ve törenlerle pekiştirilen hegemonik erkeklik idealine ulaşması için yapılandırılır (Holman, 2004). Alkol, gizlilik/sessizlik, hiyerarşi, hapsedilme, heteroseksizm, kadın düşmanlığı, iktidara bağlılık, sembolizm ve ritüel gibi dinamiklerle sınamalar organize edilir (Kirby ve Wintrup, 2002; Lenskyj, 2004). Kıdemli sporcular ritüelleri kullanarak ast/alt konumdaki yeni gelenlere iktidarlarını ve statü konumlarını onaylatır ve dikey hiyerarşik takım düzenini yeniden üretirler. Bunun üzerine kurulu takım düzeninde, yeni gelenlerin/çömezlerin “ayaklarını yere sağlam basmaları” ve “hizaya gelmeleri” dolayısıyla grup içindeki toplumsal hiyerarşiyi kabul etmeleri sağlanır. Spor kültürü için gerekli olan büyüğe, kıdemliye, kaptana, yetenekliye saygıyı, itaati ve bağlılığı öğrenmeleri kabul sınaması formları sayesinde gerçekleşir (Crow ve Rosner, 2012).

<sup>7</sup> <https://www.dailymotion.com/video/xmrvtx>



Her yeni sezonda, bu kısır döngü yeniden başlar, yeniden kurulur, yeniden “oyunur” ve takım içi hiyerarşi yeniden sağlanmaktadır. Bir zamanlar çaylak olan sporcular, yeni edindikleri gücü/iktidarı, yeni gelenlere yönelik kullanma fırsatı kazanmış olmakla kalmaz, önceki dönem kendilerine yapılan kabul sınaması ritüellerine rıza göstermeme eğilimindekileri hedefe koyarlar. Dışlama, utandırma, yok sayma, takıma kabul etmeme gibi tehditlerle sindirerek tahakkümlerini oluştururlar (Waldron ve Kowalski, 2009; Johnson vd., 2018). Yeni gelenler ise kabul sınamalarına katılanın sonucunda eskilerle aralarındaki hiyerarşiyi özümserler ve ideal erkekliği açığa çıkarıp yerlerini sağlamlaştırmaya başlarlar (McCready, 2020).

Kabul sınaması ritüellerinin gerçekleştirilmesinde en önemli boyutların başında gelen güç, iktidar, hiyerarşi ve baskınlık gibi dinamikler, yeni gelenleri eş-toplumsal tüm alan ve mekanlarda efemine olarak algılanmaktan kaçınmaya zorlarken, aynı zamanda hegemonik erkekliğe bağlılığı tesis eden denetleyici bir mekanizma olarak baskıcı kurumsal hiyerarşi kültürünü de yeniden üretir (Kimmel, 2008; McCready, 2018; Smokowski ve Evans, 2019). Yaşça büyüklüğe, güce, performansa ve eskiliğe göre belirlenen hiyerarşik pozisyonlarda, eski ve büyük sporcular, yenileri/çömezleri erkeklik normlarına göre “eğitir”, bunun için hegemonik erkeklik politikalarını sıklıkla kullanır ve kendi ayrıcalıklarını küçük ve yeni gelenlere sürekli bir şekilde gösterirler (Maor, 2019). Yeniler de en azından, marjinalliklerinin ve tabi kılınışlığın geçici doğası gereği, erkekliğe kademeli geçişin prosedürlerini en etkili şekilde yerine getirmekle meşgul olurlar. Kabul sınaması başarılı bir şekilde gerçekleştiğinde, yeni gelenler artık zayıf/alt/ast/çömez statülerindeki gibi zorlu sınamalara maruz kalmak gerekliliğinden yavaşça kurtulurlar. Sürecin devamında, yeni statüleriyle mevcut koalisyonun imkanlarına (örn: itibar, öncelikler, söz hakkı) daha fazla erişim sağlama şansına sahip olurlar. Sürecin sonunda koalisyon, işbirliği ya da suç ortaklığı gibi hegemonik erkekliğin önemli ilişki dinamikleri belirleyici olur. Buradaki geçicilik ve kurtuluş, Connell’in (1995) erkekliğin tek tip, sabit ya da evrensel olmadığı ve erkeklerin buldukları ortamlara göre hızlıca yer değiştirebileceği söylemiyle örtüşmektedir. Özetle, kimlik oluşturma, itaat, sadakat, gruba bağlılık, grup dayanışması -asında erkek dayanışması- hiyerarşik iktidar ilişkileri gibi gereklilikleri ile kabul sınaması, birçok toplumsal kurumda olduğu gibi spor ortamında da güçlü bir görev üstlenir.

Sonuç olarak, Türkiye’deki eş-toplumsal spor kültüründe de erkek dayanışması diyebileceğimiz “abilik” ve “kardeşlik” ilişkisinin iktidara dayalı bir işleyişinin ve mantığının olduğunu girişteki ve metin içindeki saç kesme ve fermuar çekme pratikleri ve Tablo1’deki örneklere benzer birçok sınama üzerinden söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Türkiye’de yapılan araştırmalarda, evde, ailede, güreş branşında, sanayide, tamirhanede, berberde ve erkek öğrenci pansiyonlarında abi-kardeş, büyük-küçük, usta-çırak dolayısıyla güçlü-güçsüz ilişkisinin tabi kılmaya dayalı olduğunu ve farklı toplumsal-iktisadi alanlardaki hiyerarşik kültürün spor alanına önemli ölçüde yansıdığını görmek mümkün (Turna, 2005; Hacisoftaoğlu, 2012; Aslan, 2017; Öztürk, 2020). “Abi” ya da “usta” konumu her şeyi yapmaya hakkı olan, sözünü söyleyen, gücünü gösteren, egosunu ve özgüvenini şişiren iken “kardeş” ya da “çırak” konumu yapılan ses etmeyen, söyleneni dinleyen, güce boyun eğen, özgüveni zedelenendir. Hem militarist hem hiyerarşik hem de iktidara dayalı anlayışın egemen olduğu ritüeller, oyunlar, testler ve yarışlar hegemonik erkeklik formlarıyla oluşturulur. Takım içi ilişkiler sembolikleştirilmiş şiddet yoluyla geliştirilir. Şiddeti içselleştirenler eril “*camaraderie*” (arkadaşlık, dostluk, yoldaşlık) inşasını gerçekleştirirler (Sancar, 2009, s. 255).

## Kaynaklar

- Allan, E.J. ve DeAngelis, G. (2004). Hazing, masculinity, and collision sports: (Un) becoming heroes. J. Johnson & M. Holman (Eds.), in, *Making the team: Inside the world of sport initiation and hazing* (p. 61–82). Toronto, Canada: Canadian Scholar's Press.
- Allen, J. B. (2003). Social motivation in youth sport. *Journal of sport and exercise psychology*, 25 (4), 551-567.
- Arık, H. (2009). Kahvehanelerde erkek olmak: Kamusal alanda erkek egemenliğinin antropolojisi. Ayten Alkan, (Der.), içinde, *Cins cins mekan* (s. 168-201). İstanbul: Varlık.
- Aslan, A. F. (2017). *Niğde imam hatip lisesi erkek pansiyon öğrencilerinin kentsel mekanı deneyimlemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray Üniversitesi: Aksaray.
- Barker, D. ve Barker-Ruchti, N. (2016). Hanging up the shirt: an autoethnographic account of disengaging from a social rugby culture. *Sport in Society*, 19 (5), 711-725. doi:10.1080/17430437.2015.1073949
- Bird, S. R. (1996). Welcome to the men's club: Homosociality and the maintenance of hegemonic masculinity. *Gender & society*, 10 (2), 120-132.
- Botello, R. ve Cruz, N. (2018). The psychological shadow of hazing. C. Salinas & M. Bottcher (Eds.), in, *Critical perspectives on hazing in colleges and universities: a guide to disrupting hazing culture* (p. 111–125). New York: Routledge
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Bozok, M. (2009). Erkeklik incelemeleri alanındaki başlıca kuram ve yaklaşımların sosyalist feminist bir eleştirisine doğru. İçinde, *VI. Ulusal sosyoloji kongresi bildiriler kitabı: Toplumsal dönüşümler ve sosyolojik yaklaşımlar* (s. 431-445). Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın.
- Bozok, M. (2011). *Soru ve Cevaplarla Erkeklikler*. İstanbul: Altan Basım.
- Bozok, M., Munar, Z. M. ve Kavasoglu, İ. (2019). Cinsiyetlendirilmiş bir egzersizin sınırlarında: Adana'daki erkeklerin pilates deneyimleri. *OPUS uluslararası toplum araştırmaları dergisi*, 13 (19), 1721-1756. doi:10.26466/opus.587527
- Bryshun, J. (1997). *Hazing in sport: An exploratory study in veteran/rookie relations*. Unpublished Master's Thesis, University of Calgary, Alberta.
- Campo, S., Poulos, G. ve Sipple, J. W. (2005). Prevalence and profiling: Hazing among college students and points of intervention. *American journal of health behavior*, 29 (2), 137-149. doi:10.5993/ajhb.29.2.5

- Chang, G. C. (2011). *The hidden curriculum: Hazing and professional identity*. Unpublished Doctoral Dissertation, Seattle Pacific University.
- Chin, J. W., Johnson, J., Signer-Kroeker, M. A. ve Holman, M. (2020). From the bottom of a bottle: A sociological examination of the use of alcohol in varsity sport hazing. *International review for the sociology of sport*, 55 (7), 991-1008. doi:10.1177/1012690219861607.
- Cimino, A. (2011). The evolution of hazing: Motivational mechanisms and the abuse of newcomers. *Journal of cognition and culture*, 11 (3-4), 241-267. doi:10.1163/156853711x591242.
- Coakley, J. J. (2016). *Sports in society: Issues and controversies* (12th ed.). Boston: McGraw-Hill.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R. W. (2015). *Erkeklikler*. (N. Konukcu, Çev.). (2. Baskı). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Cossins, A. ve Plummer, M. (2018). Masculinity and sexual abuse: Explaining the transition from victim to offender. *Men and masculinities*, 21 (2), 163-188. doi:10.1177/1097184X16652655
- Crow, R. ve MacIntosh, E. (2009) Conceptualizing a meaningful definition of hazing in sport. *European sport management quarterly*, 9 (4): 433-451. doi:10.1080/16184740903331937
- Crow, R. B. ve Rosner, S. R. (2012). Institutional and organizational liability for hazing in intercollegiate and professional team sports. *St. John's Law Review*, 76 (1), 86-114. Erişim <https://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1344&context=lawreview>
- Dempster, S. (2009). Having the balls, having it all? Sport and constructions of undergraduate laddishness. *Gender and education*, 21 (5), 481-500. doi:10.1080/09540250802392299
- DeSantis, A. (2007). *Inside Greek U.: Fraternities, sororities, and the pursuit of pleasure, power, and prestige*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Diamond, A. B., Callahan, S. T., Chain, K. F. ve Solomon, G. S. (2016). Qualitative review of hazing in collegiate and school sports: consequences from a lack of culture, knowledge and responsiveness. *Br j sports med*, 50 (3), 149-153. doi:10.1136/bjsports-2015-095603
- Dong, X. (2016) Being tough and belonging: Technologies of masculinity among martial arts students in China. *The asia pacific journal of anthropology*, 17 (1), 34-49. doi:10.1080/14442213.2015.1119881
- Donnelly, P. (1985). Sport subcultures. *Exercise and sport sciences reviews*, 13 (1), 539-578. Erişim [https://journals.lww.com/acsm-essr/Citation/1985/00130/Sport\\_Subcultures.16.aspx](https://journals.lww.com/acsm-essr/Citation/1985/00130/Sport_Subcultures.16.aspx)
- Donnelly, P. ve Young, K. (1988). The construction and confirmation of identity in sport subcultures. *Sociology of sport journal*, 5 (3), 223-240. doi:10.1123/ssj.5.3.223
- Duncan, T. L. (2014). *Collegiate coaches' perceptions of hazing based on gender and hazing a form of bullying*. Unpublished Doctoral Thesis, University of Redlands, California.

- Ellsworth, C. (2004). *Definitions of hazing: Differences among selected student organizations*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Maryland, Maryland.
- Eng, H. (2006). "We are moving up like a hard-on!": Doing sex/uality in sport. *Nordic journal of women's studies*, 14 (1), 12-26. DOI: 10.1080/08038740600777288
- Ergil, K. (2019). *Men and masculinities at play: The halı saha football in İstanbul*. Unpublished Master Dissertation, Boğaziçi University, Istanbul.
- Fávero, M., Pinto, S., Ferreira, F., Machado, F. ve Del Campo, A. (2018). Hazing violence: practices of domination and coercion in hazing in Portugal. *Journal of interpersonal violence*, 33 (11), 1830-1851. doi:10.1177/0886260515619748
- Fisher, L. A. ve Dzikus, L. (2010). Bullying and hazing in sport teams. Stephanie J. Hanrahan, S. J. and Mark B. Andersen, M. B. (Eds.), in, *Routledge handbook of applied sport psychology: A comprehensive guide for students and practitioners* (pp. 355-364). New York, Routledge.
- Flood, M. (2008). Men, sex, and homosociality: How bonds between men shape their sexual relations with women. *Men and masculinities*, 10 (3), 339-359. doi:10.1177/1097184x06287761
- Gershel, J. C., Katz-Sidlow, R. J., Small, E. ve Zandieh, S. (2003). Hazing of suburban middle school and high school athletes. *Journal of adolescent health*, 32 (5), 333-335. doi:10.1016/S0154-139X(03)00021-2
- Gön, A. (2014). Tepenin ardı: Homososyallik, aile ve erkeklik. *Sinecine: Sinema araştırmaları dergisi*, 5 (1), 53-74. doi: 10.32001/sinecine.540678
- Gunkel, H. (2009). "What's identity got to do with it?" Rethinking intimacy and homosociality in contemporary south Africa. *Nordic journal of feminist and gender research*, 17 (3), 206-221. doi:10.1080/08038740903148385
- Hacısötaoğlu, İ. (2012). *Burası er meydanı: güreşte erkeklığın inşası*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi: Ankara.
- Hamilton, R., Scott, D., LaChapelle, D. ve O'Sullivan, L. (2016). Applying social cognitive theory to predict hazing perpetration in university athletics. *Journal of sport behavior*, 39 (3), 255-277.
- Hammarén, N. ve Johansson, T. (2014). Homosociality: In between power and intimacy. *Sage Open*, 4 (1), 1-11. doi:2158244013518057.
- Hinkle, S. L. (2005). *Cognitive dissonance in athletic hazing: The roles of commitment and athletic identity*. Unpublished Doctoral Thesis, University of Northern Colorado, Colorado.
- Holman, M. (2004). A search for theoretical understanding of hazing practices in athletics. J. Johnson & M. Holman (Eds.), in, *Making the team: Inside the World of sport initiations and hazing* (p. 50-60). Toronto, Canada: Canadian Scholar's Press.

- Hoover, N. ve Pollard, N. (1999). Initiation rites and athletics: A national survey of NCAA sports teams. Alfred University and Reidman Insurance. Erişim [http://www.alfred.edu/sports\\_hazing/hazingpdf.cfm](http://www.alfred.edu/sports_hazing/hazingpdf.cfm), p. 8
- Johnson, J. (2011). Through the liminal: A comparative analysis of communitas and rites of passage in sport hazing and initiations. *Canadian journal of sociology*, 36 (3), 199-227. Erişim <https://www.jstor.org/stable/10.2307/canajsocicahican.36.3.199>
- Johnson, J., Guerrero, M. D., Holman, M., Chin, J. W. ve Signer-Kroeker, M. A. (2018). An examination of hazing in Canadian intercollegiate sports. *Journal of clinical sport psychology*, 12 (2), 144-159. doi:10.1123/jcsp.2016-0040
- Joyce, S. B. ve Nirh, J. (2018). Fraternity and sorority hazing. C. Salinas ve M. Bottcher (Eds.), in, *Critical perspectives on hazing in colleges and universities: a guide to disrupting hazing culture* (p. 52-64). New York, Routledge.
- Kaufman, M. (Ed.). (1987). *Beyond patriarchy: Essays by men on pleasure, power, and change*. Toronto: Oxford University Press.
- Karaçam, M. Ş. (2014). *Vücut geliştirme alanında erkeklik kimliğinin inşasında besin desteği kullanımının yeri*. Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Spor Bilimleri ve Teknolojisi Programı Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Kvasoğlu, İ., Rençbereli, M. ve Yenel, İ. F. (2017). Dans eden "erkek adamlar": Erkek dansçıların deneyimlerine toplumsal cinsiyet analizi. *Journal of human sciences*, 14(2), 1768-1780. doi:10.14687/jhs.v14i2.4553
- Kvasoğlu, İ. ve Yıkılmaz, A. (2018). Şampiyonluk ve yenilgi arasında bir kimlik: Wushu'da üretilen erkeklik formları. *CBÜ beden eğitimi ve spor bilimleri dergisi*, 13 (2), 318-341. doi:10.33459/cbubesbd.463752
- Keating, C. F., Pomerantz, J., Pommer, S. D., Ritt, S. J., Miller, L. M. ve McCormick, J. (2005). Going to college and unpacking hazing: a functional approach to decrypting initiation practices among undergraduates. *Group dynamics: theory, research, and practice*, 9 (2), 104-126. doi:10.1037/1089-2699.9.2.104
- Kimmel, M. S. (2008). *Guyland: The perilous world where boys become men. Understanding the critical years between 16 and 26*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Kirby, S. L. ve Wintrup, G. (2002). Running the gauntlet: An examination of initiation/hazing and sexual abuse in sport. *Journal of sexual aggression*, 8 (2), 49-68. doi:10.1080/13552600208413339
- Lafferty, M. E., Wakefield, C. ve Brown, H. (2017). "We do it for the team" - Student-athletes' initiation practices and their impact on group cohesion. *International journal of sport and exercise psychology*, 15 (4), 438-446. doi:10.1080/1612197X.2015.1121507

- Lenskyj, H. J. (2004). What's sex got to do with it? analysing the sex + violence agenda in sport hazing practices. J. Johnson & M. Holman (Eds.), in, *Making the team: Inside the World of sport initiations and hazing* (p. 83–96). Toronto, Canada: Canadian Scholar's Press.
- Lipkins, S. (2006). *Preventing hazing: How parents, teachers and coaches can stop the violence, harassment and humiliation*. San Francisco, CA: Jossey Bass Wiley.
- Lipman-Blumen, J. (1976). Toward a homosocial theory of sex roles: An explanation of the sex segregation of social institutions. *Signs: Journal of women in culture and society*, 1 (3), 15-31. Erişim <https://www.jstor.org/stable/3172990>
- Maor, M. (2019). Masculinities in the middle: Policing of masculinity, and the central and marginal roles of adolescent boys in adult martial art groups. *Sociology of sport journal*, 36 (1), 97-105. doi:10.1123/ssj.2018-0003
- Massey, K. D., & Massey, J. (2017). It happens, just not to me: hazing on a Canadian university campus. *Journal of college and character*, 18 (1), 46-63. doi:10.1080/2194587X.2016.1260477
- McCready, A. M. (2018). *Relationships among fraternity chapter masculine norms, organizational socialization, and the problematic behaviors of fraternity men*. Unpublished Doctoral Dissertation, Boston College, Massachusetts.
- McCready, A. M. (2020). Fraternity chapter masculine norm climates as predictors of social dominance hazing motivations. *Journal of student affairs research and practice*, 57 (5), 532-545. doi:10.1080/19496591.2019.1669455
- McGlone, C. A. (2005). *Hazing in NCAA Division I women's athletics: An exploratory analysis*. Unpublished Doctoral Thesis, The University of New Mexico. Albuquerque.
- McGlone, C. A. (2010) 'Hazy viewpoints: administrators' perceptions of hazing', *Int. j. sport management and marketing*, 7 (1), 119–131. doi:10.1504/IJSMM.2010.029716
- Messner, M. A. (2002). *Taking the field: Women, men, and sports*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Milgram, S. (1963). Behavioral study of obedience. *The Journal of abnormal and social psychology*, 67 (4), 371-378. doi:10.1037/h0040525
- Morriss-Roberts, C. (2013). *Big and pumped: Embodied masculinity in homosocial sporting environments*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of East London, London, UK.
- Onur, H. ve Koyuncu, B. (2004). Hegemonik erkekliğin görünmeyen yüzü: Sosyalizasyon sürecinde erkeklik oluşumları ve krizleri üzerine düşünceler. *Toplum ve Bilim*, Güz (101), 31-50.
- Özkök, E. (2019). *Bir erkeklik mekanı olarak kahvehaneler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi: Ankara.

- Öztürk, A. B. (2020). *Bebekten katile erkeklik: kadına şiddet uygulayan erkekler*. Ankara: Nika Yayınevi
- Perlow, E. (2018). *Plazing inside the fraternal frame: american college fraternity men's gender identity and hazing*. Doctoral Dissertations, University of Massachusetts.
- Salinas, C. ve Boettcher, M. (2018). History and definition of hazing. C. Salinas & M. Bottcher (Eds.), in, *Critical perspectives on hazing in colleges and universities: a guide to disrupting hazing culture* (p. 3-13). New York: Routledge.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: imkansız iktidar ailede. piyasada ve sokakta erkekler*. İstanbul: Metis.
- Selek, P. (2013). *Sürüne sürüne erkek olmak*. İstanbul: İletişim.
- Smart, N. K. (2014). *Becoming" bros": Hegemonic masculinity and peer effects in the hazing rituals of college fraternities*. Unpublished Master Dissertation, Lehigh University, Pennsylvania.
- Smokowski, P. R. ve Evans, C. B. (2019). Bullying in young adulthood: college hazing as a form of bullying. In, *Bullying and Victimization Across the Lifespan* (pp. 151-166). Springer International Publishing.
- Strawhun, J. (2016). *Psychological factors that underlie hazing perceptions: A mixed methods study*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Nebraska, Lincoln.
- Sweet, S. (2004). Understanding fraternity hazing. In: Nuwer, H, (Ed.), in, *The hazing reader* (pp. 1-13). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Taylor, C. (2015). *Bros like me: Adherence to male role norms in fraternity men*. Unpublished Doctoral Dissertation, Miami University, Miami.
- Theberge, N. (1991). Reflections on the body in the sociology of sport. *Quest*, 43 (2), 123-134. doi:10.1080/00336297.1991.10484017
- Trota, B. ve Johnson, J. (2004). Introduction: A brief history of hazing. J. Johnson & M. Holman (Eds.), in, *Making the team: Inside the world of sport initiation and hazing* (p. x-xvi). Toronto, Canada: Canadian Scholar's Press.
- Trujillo, N. (1991). Hegemonic masculinity on the mound: Media representations of Nolan Ryan and American sports culture. *Critical Studies in Mass Communication*, 8, 290-308. doi:10.1080/15295039109366799
- Turna, N. (2005). Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da berber olmak, berber kalmak. *Yakın dönem türkiye araştırmaları*, (9), 171-188.
- Van Raalte, J. L., Cornelius, A. E., Linder, D. E. ve Brewer, B. W. (2007). The relationship between hazing and team cohesion. *Journal of sport behavior*, 30 (4), 491-507.
- Waldron, J. J. (2008) "I have to do what to be a teammate?", *Journal of physical education, recreation & dance*, 79 (5), 4-10. doi:10.1080/07303084.2008.10598171

- Waldron, J. J. ve Kowalski, C. L. (2009). Crossing the line: Rites of passage, team aspects, and ambiguity of hazing. *Research quarterly for exercise and sport*, 80 (2), 291-302.  
doi:10.1080/02701367.2009.10599564
- Waldron, J. J., Lynn, Q. ve Krane, V. (2011). Duct tape, icy hot and paddles: Narratives of initiation onto US male sport teams. *Sport, education and society*, 16 (1), 111-125.  
doi:10.1080/13573322.2011.531965
- Wintrup, G. (2003). *Sportization and hazing: Global sport culture and the differentiation of initiation from harassment in Canada's sport policy*. Unpublished Master Dissertation, The University of Manitoba, Winnipeg.
- Young, K., White, P. ve McTeer, W. (1994). Body talk: Male athletes reflect on sport, injury, and pain. *Sociology of sport journal*, 11 (2), 175-194. doi:10.1123/ssj.11.2.175
- Zacharda, C. S. (2009). *How peer leadership impacts hazing in the arena of non-revenue generating college athletics*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Southern California. California.



2021, 8(1): 25-46

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.2546>

Makaleler (Tema > Alanda Erkeklikler)

# ÖZEL ALANDA ERKEKLİĞİN YENİDEN İNŞASINI ANLAMAK: HOME-OFFICE ÇALIŞAN ERKEKLER<sup>1</sup>

Ece Erbuğ<sup>2</sup>

## Öz

Günümüzde teknolojinin sunduğu imkânlar çerçevesinde esnek çalışma modelleri geleneksel istihdam biçimlerinin yerini almakta ve ev ortamında çalışmaya olanak veren *home-office* istihdam biçimi yaygınlaşmaktadır. Bu araştırmada, varsayılan kamusal ve özel alan ikiliğinin aksine, erkeklerin ücretli emeğini mekânsal olarak evde gerçekleştiriyor olmalarının, erkeklik inşalarında bir değişim yaratıp yaratmadığı sorgulanmıştır. Bu kapsamda, derinlemesine görüşme tekniği ile gerçekleştirilen araştırmada *home-office* çalışan erkek katılımcılara açık uçlu sorular yöneltilerek bu olası değişimin izi sürülmüştür. Erkeklerin çalışmayı nasıl anlamlandırdıkları, evdeki iş bölümü ve babalığa olan yaklaşımları ile cinsiyet eşitliğine dair görüşleri analiz edilmiştir. Covid-19 salgını nedeniyle *home-office* çalışan kişi sayısının oldukça arttığı bu dönemde salgın öncesi yapılmış bu araştırmanın, gelecek araştırmalar için ufuk açıcı olması beklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *home-office*, özel alan, kamusal alan, erkeklik, esnek çalışma

<sup>1</sup> Bu makale "Esnek çalışma ve erkek kimliğinin yeniden inşası: Türkiye'de home-ofis çalışan erkekler" başlıklı doktora tezi kapsamında yapılan saha araştırması verilerine dayanarak oluşturulmuştur (Erbuğ, 2019).

<sup>2</sup> Ece Erbuğ, [ece.erbug@gedik.edu.tr](mailto:ece.erbug@gedik.edu.tr) Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gedik Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji bölümü. ORCID: 0000-0001-8807-2604

Makale Geliş Tarihi: 28.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 24.04.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# UNDERSTANDING RECONSTRUCTION OF MASCULINITY IN PRIVATE SPHERE: MEN WORKING HOME-OFFICE

## Abstract

In the framework of the affordances provided by technology, conventional employment models have been replaced by flexible models, and *home-office* has become widespread. This study asks the questions whether realizing wage labor at home- contrary to assumed public/private sphere dichotomy- makes any changes in men's constructions of masculinity. The changes were traced by conducting in-depth interviews with men working *home-office*, using open-ended questions. In this context, men's understanding of work, their approaches to division of labor and fatherhood and their perspectives on gender equality was analyzed. Since the number of *home-office* workers has increased recently because of the Covid-19 pandemic, this research which was conducted before the pandemic would hopefully give clues to future studies.

**Keywords:** *home-office*, private sphere, public sphere, masculinity, flexible work

## Giriş

Sanayi Devrimi üretimin, aileden uzaklaşarak fabrikalara taşındığı, böylelikle ev ve iş yeri arasında mekânsal bir ayrımın ortaya çıktığı bir toplum düzenini doğurmuştur. Modern kapitalist üretim ilişkileri içerisinde çalışmak, mekânsal olarak evin dışında, parasal karşılığında ve erkek tarafından gerçekleştirilen bir eylem olarak inşa edilmiştir. Böylece erkeğin evine ekmek getirdiği, kadının ise evdeki yeniden üretme faaliyetlerinden sorumlu tutulduğu, değişim değerinin kullanım değerinden üstün görüldüğü bir düzen hâkim olmuştur. Kamusal alan erkeğin, özel alan ise kadının alanı olarak kavramsallaştırılmış ve bu ikilikte bakım ve ev işleri kadının görevi olmuştur. Diğer yandan çalışmanın ücretli emek ve evin geçimini sağlama bağlamında kavramsallaştırılması onu, modern erkeklik kimliğinin tanımlanmasında merkezi bir konuma koymuştur. Erkekler, kendilerini işleriyle tanımlamakta ve kendilerini yaptıkları işle var etmektedirler (Yıldız 2010, s. 135; Sancar 2011, s. 58). Ancak içinde bulunduğumuz yüzyıl sanayi üretiminin önemini yitirdiği, hizmet sektörü ağırlıklı ve dolayısıyla sanayi döneminden farklı üretim ilişkileri ve toplumsal örüntüleri içeren bir döneme işaret etmektedir. Bell'in "post-endüstriyel" olarak tanımladığı bu dönemde sanayi toplumunun kurumları ve örgütlenme biçimleri değişmekte, iş gücü piyasaları da bundan etkilenmektedir. Kadınların istihdama katılım oranlarının artması, iş gücünün güvencesizleşmesi gibi nedenler piyasaları dönüştürdüğü gibi, kadın ve erkeklerin toplumdaki pozisyonlarını ve tahakküm ilişkilerini de değiştirmektedir.

Teknolojinin lokomotif olduğu ve bilginin merkezi olduğu, 'enformasyon ekonomisi' olarak da adlandırılan bu yeni aşamanın ayırt edici özelliği esnekliktir. Esneklik, üretim sürecinin gerekliliklerine bağlı olarak sermayenin, işin ve piyasanın ihtiyaçlarına kolay adapte olabilecek şekilde düzenlemeler yapılması anlamına gelir (Aydoğanlı, 2011, s. 36). Bu bağlamda piyasaların olması gerektiği gibi işleyebilmesi için sermayenin önünde engel olabilecek kurallar esnetilebilmelidir. Diğer bir ifadeyle, işletmeler açısından esneklik; daha az düzenleme, kuralsızlaştırma ve kolayca işe alma ve işten çıkarma anlamına gelmektedir (Pollerts, 1988). Esneklik, atipik istihdam biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çağrı üzerine, yarı zamanlı, geçici iş akdi ile çalışma vb. sıralanabilecek atipik istihdam biçimlerinden bir tanesi de uzaktan çalışmadır. Bu araştırmanın konusunu oluşturan *home-office* çalışma da, iş yeri sınırları dışında çalışmak olarak tanımlayabileceğimiz uzaktan çalışmanın bir türüdür. İletişim teknolojilerinin sunduğu imkânlar sayesinde çalışanlar, işlerini evlerinden de yürütebilmektedir. Böylece, modern kapitalizmde ekonominin dışında bir alan olarak tanımlanan ev, bir kez daha üretimin mekânı olabilmektedir. Bu bağlamda cinsiyete dayalı iş bölümünün 'dışarıda' konumlandığı erkeğin de, hane içinde üreten birey olarak var olabilmesi, doğallaştırılmış piyasa/hane ikiliğini sorgulatır. Ancak *home-office* çalışma akademik yazında genelde kadınların ev-iş yaşam dengesini kurmaları bağlamında tartışılmış, erkeklikler ile ilişkisi bağlamında fazla araştırılmamıştır. Bu çalışmanın asıl hedefi, kadının alanı olarak konumlandırılmış özel alanda çalışan bir erkek olmanın, erkeklik kimliği üzerinde yarattığı sonuçları ortaya koymaktır. Bu amaçla, önce çalışmanın arka planını oluşturan kavramsal çerçeve ve yöntemi ile ilgili bilgi verilecek, ardından çalışma bulguları paylaşılacaktır. Sonuç bölümünde ise bulgular tartışılacaktır.

## Kavramsal Çerçeve

### Yeni Kapitalizm ve Esnek Çalışma

Bell (1976, s. 576) sanayi toplumunun kas gücüne ve insan emeğine dayalı örgütlenmesinin, enformasyona dayalı bir örgütlenme ile yer değiştirdiğini, hizmet sektörünün ağırlık kazandığı ve beyaz yakalı profesyonellerin yükselişe geçtiği bu yeni "sanayi sonrası" toplumun, bilgiyi merkeze aldığını belirtir. Yirminci yüzyılın sonları itibariyle, iletişim teknolojilerindeki büyük ilerlemenin de etkisiyle, enformasyon çağına ve böylece kapitalizmin yeni bir aşamasına girildiği kabul edilmektedir. Bu yeni kapitalizmi kavramsallaştırmak için "dijital kapitalizm", "teknolojik kapitalizm", "enformasyon toplumu", "ağ toplumu" "bilgi kapitalizmi" gibi isimler kullanılmaktadır.

Sanayi kapitalizminin 1970'lerde petrol krizi ile tıkanma noktasına gelmesi ve kitle üretiminin yetersiz kalması refah devleti etrafındaki uzlaşmayı zayıflatırken, piyasaların yeni iktisadi çözüm arayışına girmelerine neden olmuştur (İnsel, 2015). Sermayenin ihtiyacına artık cevap veremeyeceği anlaşılan Fordist üretim modelinin yerine, sermayenin, piyasaların ve iş gücünün kriz ortamlarına kolayca adapte olabileceği, katı bürokratik uygulamaların zayıflatıldığı, esnek bir yapı konmuştur (Harvey, 2010, s. 170). Üretim süreçlerinde ve istihdam ilişkilerinde gerek sayısal gerekse işlevsel olarak esnekleşme; ücretlerde, çalışma sürelerinde ve düzenli istihdamda esnek uygulamaların önünü açmıştır. Tipik bir istihdam biçiminde dört temel unsur: Belirsiz süreli iş sözleşmesi olması, iş görenin iş hukuku kapsamında güvence altında olması, işin tam zamanlı olması, iş görenin tek bir işverene karşı sorumlu olması şeklinde tanımlanmaktadır (Yüksel, 2004, s. 49). Ancak esnek çalışma modelleri ile belirli süreli, yarı zamanlı, kısa dönemli istihdam gibi atipik istihdam biçimleri ortaya çıkmıştır (Parlak ve Özdemir, 2011, s. 8). Liberal yazına göre esneklik, firmaların

değişen pazar şartlarına uyum sağlaması açısından bir avantaj ve aynı zamanda işsizliği önleyici bir yöntemdir. Marksist yazın ise esnekliği güvencesiz istihdam, işsiz kalma endişesi, örgütlenememe ve hak talep edememe bağlamlarında ele almaktadır (Standing, 2014).

## Home-office Çalışma

Yeni kapitalizm ve onun karakteri olan esneklik, teknoloji ile belirlenmekte ve kendini en çok zaman ve mekân kavramlarındaki dönüşümde göstermektedir (Bozkurt, 2014, s. 1). İş gücünün ve çalışmanın örgütlenmesinde mekâna ve zamana bağlılık azalmıştır. Harvey (2010, s. 327)'nin "zaman-mekân sıkışması" şeklinde ifade ettiği bu durum, "başlangıçtan beri kapitalizmin dinamiğinin tam merkezinde var olmuş olan mekânın, zaman aracılığıyla yok edilmesi sürecinin yeni bir evresi(dir)." Post-Fordist dönemde bilişim teknolojilerindeki ilerlemeler çalışma mekânının radikal dönüşümüne izin vermiş, geleneksel çalışma mekânlarının yerini farklı alternatifler almaya başlamıştır (Erdoğan-Demir, 2016, s. 42). 1990 sonrası iletişim teknolojilerindeki devamlı gelişmeyle *home-office* dünya genelinde yaygınlaşmış olup, ağırlıklı olarak beyaz yakalılar ve yönetim kademesindekiler bu şekilde istihdam edilmektedir. Sennett (2013, s. 64) 'in "yeni rejimin vardığı en uç ada" olarak tanımladığı *home-office* çalışmanın işveren açısından avantajları; maliyetlerin düşürülmesi, çalışan motivasyonunun ve verimliliğinin artması, işin daha hızlı tamamlanması olarak sıralanırken çalışanlar açısından avantajları; yolculuk zaman ve maliyetinin azalması, aileye ve kendine daha çok vakit ayırabilme, zaman üzerinde görece kontrol sahibi olma ve dilediği mekândan iş yapabilmek olarak sıralanmaktadır. Dezavantajları ise işveren tarafından bakıldığında, işçi üzerinde kontrol kaybı, örgüt kültürünü aktarmada zorluk yaşama, veri güvenliğini sağlamanın zorlaşması ve ekipman maliyeti olarak sıralanabilir. Diğer yandan çalışanlar açısından *home-office* çalışmanın olumsuz yönleri; kariyer fırsatlarından uzak kalma, yalnızlaşma, işin bölünmesi, evdeki maliyetlerin artması ve sürekli ulaşılabilir olma beklentisi şeklinde sıralanmaktadır (Hill vd. 2003; Alkan-Meşhur 2007).

*Home-office* çalışmayı erkeklik bağlamında ele alan araştırmalara yabancı literatürde rastlanmaktadır. Erkeklerin işleri gereği evde olmalarının onları aile yaşamına duygusal olarak daha fazla dâhil edip etmediği (Marsh ve Musson, 2008), daha paylaşımcı ve bakım üstlenen bir erkeklik ortaya çıkarıp çıkarmadığı (Holter, 2015) ve alternatif erkeklikler oluşturma ihtimali (Smith ve Winchester, 1998) incelenmiştir. Türkiye'de ise erkeklik çalışmaları ile ilgili son yıllarda önemli bir birikim oluşmaya başlamış, erkeklik farklı bağlamlarda akademik ilgi ve araştırma konusu olmuştur. Toplumsal cinsiyet bağlamında erkekliğin inşası (Barutçu, 2015), hegemonik erkeklik kavramı tartışmaları (Cengiz, Tol ve Küçükural 2004; Özbay 2013), erkekliğin şiddet ile ilişkisi (Özkazanç ve Yetiş, 2016), sinemada (Erbalaban-Gürbüz, 2016) ve sporda (Bulgu, 2012) erkeklik performansları, erkeklik krizi (Bozok, 2019) gibi konular üzerine yayınların ve tez çalışmalarının sayısı giderek artmaktadır. *Home-office* üzerine yapılan akademik çalışmalar ise ağırlıklı olarak, bu modelin örgütsel bağlılık ile ilişkisi, örgüt ve çalışanlar için avantaj ve dezavantajları bağlamında incelenmiştir (Aydıntan ve Kördeve 2016; Erdoğan-Demir 2016). Bunların yanında *home-office* çalışanların gündelik hayatlarını (Baydar, 2012), *home-office* çalışmanın özürli istihdamındaki yerini (Berkün, 2013), Covid-19 pandemisi sonrasında *home-office* çalışmanın kadın çalışanların mesai ve iş yükü üzerinde yarattığı dönüşümü (Koparan ve Bekalp, 2020) inceleyen çalışmalar mevcuttur. Bu makalenin dayandığı tez çalışması ise, ülkemizdeki akademik yazında *home-office* çalışmayı erkeklikler bağlamında inceleyen ilk çalışma

olması bakımından özgün olup, araştırma bulgularının diğer ülkelerde yapılmış araştırma bulguları ile mukayese edilmesine imkân vermesi bakımından önemlidir.

## Erkeklik ve Ücretli Emek

Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyetin biyolojik değil, toplumsal bir inşa olduğunu kabul eder. Biyolojik determinizmin cinsiyetlere atfettiği özellikleri ve cinsiyetler arası iş bölümünü doğallaştıran açıklamalarını reddederek, bunların toplumsal ve kültürel bağlamlarda kurulduğunu, doğal değil tarihsel olduğunu gösterir. Bu bağlamda kadın ve erkek kimlikleri, toplumsal normlar ve kültürel değerler çerçevesinde şekillenmektedir. Bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak erkeklik, anatomik olarak başlasa da toplumsal ve kültürel olarak belirlenir. Erkek olmak, her şeyden önce kadın olmak ile ilintili görülen şeylerin reddiyle gerçekleşmektedir. Kimmel (2013, s. 95)'in ifadesiyle erkeklik "kadınlığın devamlı inkârıdır". Çelik (2016, s. 3) erkek olmanın gereklerini Scully'den şöyle aktarmaktadır: 1. Hanım evladı olmamak/Kadınsılığın reddi; 2. Dişli olma/Başarı; 3. Kaya gibi sağlam/Güçlü ve güvenilir olma; 4. Göster gününü tavrı/ Meydan okuma, şiddet, cesaret. Erkekten güçlü, cesur, sert olması, rasyonel ve karar verici olması, duygularıyla değil aklıyla hareket etmesi, kadınları koruyup kollaması, iş hayatında rekabetçi ve başarılı olması beklenmektedir. Bunlar, kadına atfedilen duygusallık, zayıflık, pasiflik, uzlaşmacılık gibi özelliklerin tam tersi özelliklerdir. Erkeğin toplumsal olarak kabul görmesi, ancak bu davranış kalıplarını ve tutumları benimsemesiyle mümkün olmaktadır.

Toplumsal cinsiyet düzeninin kuruluşunda emek ve iş bölümü önemli bir yer tutmaktadır. Sanayi kapitalizminde fabrikalaşma ile malların üretimi hane dışına çıkmış ve ev ile iş yeri mekânsal olarak ayrılmıştır. Merkezinde kadının olduğu hanenin temsil ettiği örgütlenmenin yerini, sermayenin görünmeyen, gayri şahsi gücü almıştır (Hayford, 1974, s. 142). Böylece kamusal ile özel alanın ve iş bölümünün cinsiyetlendirilmiş toplumsal inşası doğallaşmış, erkeklik de para kazanma kapasitesi üzerinden kurulmaya başlanmıştır. Buna göre erkek, aileyi geçindirmek için 'dışarıda' çalışıp para kazanırken, eş ve anne olarak kadının görevi, aileyi bir sonraki güne hazırlayacak ihtiyaçlarını gidermektir. Toplumsal olarak erkeğe yüklenmiş en önemli sorumluluk, ekmeğini kazanmak ve evini geçindirmektir. Türkoğlu'nun (2013, s. 50) evli ve bekâr bir grup erkekle yürüttüğü araştırma sonuçlarına göre evli erkekler için çalışmanın anlamı, kendisini ve ailesini kimseye muhtaç etmemek iken; bekârlar içinse çalışmak, kendilerini ispatlamanın en önemli aracıdır. Araştırma kapsamında görüştüğü erkekler çalışmanın erkeklik kimliği inşasındaki merkezi önemini; "Çalışmayan erkek, erkek değildir" sözleriyle ifade ederken, çalışma performansını yerine getirememeyi erkeklik kaybı olarak görmektedirler. Demantas ve Myers'in (2015, s. 651) araştırmasında da bir katılımcı çalışmanın erkek olmak açısından ne anlama geldiğini, "İşin olmadığına, daha az erkek hissediyorsun" diyerek ifade etmiştir. Günümüzde güvencesizliğin arttığı ve iş garantisinin ortadan kalktığı piyasa koşulları, çalışmanın merkezi olduğu erkeklik kimliklerini olumsuz etkilemektedir. Ekonominin ve dolayısıyla toplumsal neo-liberal dönüşümü, piyasaların istikrarsızlığı ve güvencesizliği, erkeklerin iktidar göstergesi olarak kullandıkları mesleki statülerinin muğlaklaşmış olması (Göç, 2012, s. 3), kadının iş gücü piyasalarına katılımı ve refah devletinin küçülmesi, "aile reisi" erkek konumunu zora sokmuştur. Sanayi sonrası toplumda erkek kimliğinin en önemli unsurlarından biri olan ücretli emekteki değişimler, erkeğin toplumsal cinsiyet düzenindeki konumu sarsmaktadır.

Feminist coğrafyacılar, modern düşüncenin birbirini dışlayan karşıtlıklar olarak kurduğu kamusal ve özel alanın arasında net sınırların olmadığını ve toplumsal aktörlerle mekân arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu

savunmuşlardır (Tuncer 2012, s. 80; Alkan 2009, s. 9). Hanenin toplumsal üretimden kopması ile birlikte, iş bölümü ekseninde ekonomik faaliyetin alanı ile ev içi alanın uzamsal ayrışması, tarihsel bir süreç içerisinde gerçekleşmesine rağmen ezeli ve ebedi gibi sunulmaktadır (McDowell, 1993, s. 172). Bu nedenle erkeğin ücretli emeğinin mekânsal olarak evde gerçekleştiği home-office çalışmaya bakmak, bu ikiliğin doğallığını sorgulamaya imkân vermektedir.

## Yöntem

Bu araştırma, ev içerisinde çalışıyor olmanın; erkekler için ne anlama geldiğini, geleneksel iş bölümünü yeniden üretip üretmediğini ve erkeklik inşalarında nasıl bir değişim yarattığını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, nitel veri toplama tekniklerinden biri olan derinlemesine görüşme kullanılmıştır. Derinlemesine görüşme, toplumsal aktörlerin deneyimlerdeki ortak anlamlara ulaşmayı sağladığı (McCracken, 1988, s. 9) ve görüşülen kişilerin sosyal dünyalarının özüne inerek gerçeklik inşalarını anlamayı (Kümbetoğlu 2015, s. 72; Punch 1999, s. 175) mümkün kıldığı için tercih edilmiştir. Katılımcılara ulaşabilmek için amaçlı örneklem tekniği kullanılmıştır. Amaçlı örneklem, ortaya konmak istenen olguyu en iyi temsil edebilecek, olgu hakkında tecrübe sahibi olan kişileri seçmek için kullanılmaktadır (Creswell, 2019, s. 108-109). Bu şekilde başlangıçta birkaç katılımcı belirlenmiş, katılımcıların araştırmacıyı kendi tanıdıklarına ve arkadaş çevrelerine yönlendirmeleri sayesinde kartopu örneklem tekniği ile diğer katılımcılara ulaşmak mümkün olmuştur.

Türkiye’de home-office çalışanların sayısı net olarak bilinmese de (araştırmacı TÜİK ile görüşmüş ancak konu ile ilgili bir istatistik olmadığı yanıtını almıştır), popülasyonun kısıtlı olduğu varsayılmaktadır. Yalnızca erkek bireylerle görüşülecek olması popülasyonu daha da daraltacağı için örneklem seçiminde, meslek, yaş, medeni durum vb. kriterlerle eleme yapılmamıştır. Türkiye’nin dört farklı şehrinde (İstanbul, Ankara, Antalya ve Eskişehir), Eylül-Aralık 2017 arasında toplam 23 kişi ile görüşülmüş, soruların çoğunu yanıtsız bırakan bir katılımcı ile yapılan görüşmenin analiz dışı tutulması sonucu araştırma bulguları, 22 görüşmenin analizinden elde edilmiştir. Katılımcıların yaş aralığı 27 ile 58 arasında olup, meslekleri çeşitlilik göstermektedir: Metin yazarı, satış uzmanı, denetçi, bilgi işlem uzmanı, köpek eğitmeni<sup>3</sup>, dış ticaret uzmanı, avukat, yazılımcı, dövme sanatçısı, emlakçı, tasarımcı ve fotoğrafçı. Katılımcılar arasında hem kendi hesabına<sup>4</sup>, hem de bir şirketin bordrolu personeli olarak çalışanlar bulunmaktadır. Katılımcı seçimindeki en önemli ölçüt tam zamanlı olarak home-office çalışıyor olmalarıdır. Diğer yandan, yazılım gibi tamamen bilgisayar teknolojileri üzerinden iş yapan katılımcılar işle ilgili tüm faaliyetlerini evden yürütürken, satış uzmanı ve denetçi gibi mesleklere sahip olanlar, çalışma zamanlarının bir kısmını müşteride geçirebilmektedir. Türkiye’de geçtiğimiz yıl yapılan bir araştırma, evden çalışabilme imkanının en çok üst düzey yöneticiler ve onların bir altındaki profesyoneller için geçerli olduğunu ortaya koymuştur (Uğur ve Özgüzel, 2020). Bu araştırmada katılımcıların sınıfsal bir haritasını çıkarmak amacı güdülmeyse de, yükseköğretim düzeyinde eğitilmiş ve nitelikli profesyoneller oldukları söylenebilir.

<sup>3</sup> Köpek eğitmeni olan katılımcı, yaptığı işin toplumda mesleki bilinirliği ve statüsü olmaması nedeniyle, diğer katılımcılardan farklılık göstermektedir. Bu katılımcı, üç katlı bir villada eşi ve annesiyle yaşamaktadır. Müşteriler köpeklerini en az bir ay süren eğitim programı için buraya bırakırlar. Köpeklerin gün içindeki eğitimleri, oyun ve tuvalet ihtiyaçlarının giderilmesi evin bahçesinde sağlanmaktadır. Evin en alt katı konaklama için tamamen köpeklere ayrılmış olup aile, giriş katını ve üst katı kendi yaşam alanları olarak kullanmaktadır.

<sup>4</sup> Bundan sonra yaygın kullanımı dolayısıyla *freelance* olarak bahsedilecektir.

Görüşmelerin gerçekleşeceği mekân seçimi katılımcılara bırakılmış, 22 görüşmenin 10'u katılımcıların evlerinde gerçekleşmiştir. Görüşmelerin en kısısı 35 dakika, en uzununu ise 2 saat 50 dakika olup, görüşmeler ortalamada 1 saat 20 dakika sürmüştür. Katılımcıların yazılı onamına istinaden ses kayıtları alınmış ve deşifreleri yapılmıştır. Metinler sırasıyla açık, eksen ve seçici kodlamaya tabi tutulduktan sonra temaların yorumlanması sürecine gidilmiştir. Tüm görüşmeler gönüllülük esasıyla ve onam dahilinde gerçekleştirilmiş olup, yazım aşamasında gizliliği sağlamak adına gerçek isimler yerine katılımcıları temsilen K harfi ve rakam kullanılmıştır.

**Tablo 1:** Katılımcılar

<b>İSİM</b>	<b>MEDENİ HAL</b>	<b>İSTİHDAM</b>	<b>MESLEK</b>	<b>ŞEHİR</b>
K 1	Evli	Freelance	Satış Uzmanı	Ankara
K 2	Evli	Freelance	Metin Yazarı	Ankara
K 3	Bekar	Freelance	Yazılımcı	Ankara
K 4	Bekar	Freelance	Bilgi İşlem Uzmanı	Ankara
K 5	Evli	Freelance	Emlakçı	Ankara
K 6	Bekar	Bordrolu	Satış Uzmanı	Antalya
K 7	Boşanmış	Bordrolu	Satış Uzmanı	Antalya
K 8	Evli	Freelance	Avukat	Antalya
K 9	Evli	Bordrolu	Satış Uzmanı	Antalya
K 10	Evli	Bordrolu	Yazılımcı	Antalya
K 11	Evli	Bordrolu	Satış Uzmanı	Antalya
K 12	Boşanmış	Bordrolu	Bilgi İşlem Uzmanı	Antalya
K 13	Evli	Freelance	Fotoğrafçı	Eskişehir
K 14	Bekar	Freelance	Dövme Sanatçısı	Eskişehir
K 15	Bekar	Freelance	Tasarımcı	İstanbul
K 16	Bekar	Freelance	Tasarımcı	İstanbul
K 17	Bekar	Bordrolu	Satış Uzmanı	İstanbul
K 18	Evli	Freelance	Dış Ticaret Uzmanı	İstanbul
K 19	Evli	Freelance	Denetçi	İstanbul
K 20	Bekar	Freelance	Metin Yazarı	İstanbul
K 21	Evli	Bordrolu	Bilgi İşlem Uzmanı	İstanbul
K 22	Evli	Freelance	Köpek Eğitmeni	İstanbul

## Araştırma Bulguları

Araştırmada elde edilen bulguların sunumunda önce çalışmanın katılımcılar için ne anlama geldiği, çalışmanın erkeklik ile olan ilişkisini nasıl kurdukları ve freelance çalışmanın nasıl deneyimlendiği

aktarılabılır. Sonrasında erkeklerin evde olmayı, ev işi ve babalık bağlamında nasıl deneyimlediklerine değinilecek ve son olarak erkeklerin toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili değerdendirmeleri sunulacaktır.

## Çalışmak Üretmektir

Çalışmanın, erkek kimliğinin inşasında temel bir öge olduğundan hareketle, çalışmanın araştırmaya katılan erkekler için ne ifade ettiğı irdelenmiştir. Gorz (2007, s. 27-28), kamusal alanda ücret karşılığı gerçekleşen bir faaliyet olarak çalışmanın, “modernliğin bir icadı” olduğunu söyler. Ona göre kapitalizmin iktisadi aklı, insanla doğa arasındaki ilişkiyi sadece araçsallığa indirgemıştır ve üretken faaliyet yalnızca para kazanmanın aracı olmuştur (a.g.e., s. 38). Bu araştırma kapsamında görüşülen erkekler ise çalışmayı basitçe ücret karşılığında yapılan bir uğraş gibi görmeyip, daha geniş bir çerçeve içerisinde tanımlamışlardır. Çalışmayı üretmekle ilişkilendirmeleri, üretime dönük bir eylemi, değışim değeri olmadan da çalışmak olarak nitelendirdiklerini işaret etmektedir.

*“...aslında bakın buradaki tanım enteresan, aslında işsiz olmak, ya gidip ben mesela işsizim ama bir tane bahçem var ben orada domates ekıyorum, yani teknik olarak işsizim ama çalışıyorum.” (K 13)*

Yukarıdaki alıntıda olduğu gibi, ücretli emek alanının dışında olmak bir yandan istihdam edilmemeye atıfla işsizlik olarak tanımlanırken, bir yandan da bir üretim faaliyetinde bulunduğu sürece insanın çalışıyor olduğu vurgulanmıştır. Elbette katılımcıların çalışmayı doğrudan ücretli emekle açıklamıyor olmalarının sınıfsal bir karşılığı olduğu düşünülebilir. Zira çalışma, bireysel kimliğin kuruluşunda olduğu kadar, sınıfsal kimliğin kuruluşunda da önemlidir (Uştuk, 2019, s. 31). İşçi sınıfı mensubu kişiler için öncelik hayatlarını idame ettirecek parayı kazanmak olduğundan ve bunu toplumda haysiyet kazanmanın tek yolu olarak gördüklerinden, çalışmayı doğrudan ücretli emekle eş tutabilmektedirler. Ancak orta sınıf birey, profesyonelliğinden dolayı zaten toplumda belli bir statüsü olan biridir (Sennett ve Cobb, 2018) ve bu nedenle çalışmayı ücretli emeğe *indirgemek* istemeyebilir.

Diğer yandan home-office çalışıyor olmanın, bu perspektifi şu şekilde etkilemiş olabileceğı düşünülebilir. Home-office, çalışanlar üzerindeki mesai saati baskısının en aza indirgeindiğı çalışma durumudur. Dolayısıyla home-office çalışanların bu baskıdan görece sıyrılmış olmaları, onların çalışmayı yalnız ücretli emekle değil, üretmek ile ilişkilendirmelerinde bir etken olmuş olabilir. Örneğin, çalışmayı üretkenlikle eş gören bir başka katılımcı, eşi olacak kişinin para kazanmak zorunda olmadığını ama üretmesi gerektiğini belirterek, “Eğer kendini geliştirmek için bir şeyler yapmıyorsa ya da üretken değilse, bunu istemiyorum” (K 15) demiştir.

## Erkek Çalışmak Zorundadır

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, katılımcılar her ne kadar çalışmayı ücretli emeğin sınırlarının ötesinde tanımlamışlarsa da, *erkek için* çalışmanın ne anlama geldiğı sorulduğunda çalışmayı, yine ücretli emek içerisinde tanımlamışlardır. Ücretli emek bağlamında çalışmayı kadın için bir tercih, erkek için zorunluluk olarak görmektedirler. Bu durumda çalışmanın erkek kimliği için önemi yeniden ortaya çıkarken, para kazanıp ev geçindiren erkek miti yeniden üretilmektedir.



*“Çalışmak erkek için zorunlu bir şey, kadın için çok da zorunlu bir şey değil aslında. Kadın için yok para kazanmak için değil, vakit geçirmek için önemli bir şey (...) Erkek için biraz daha zorunlu aslında... Nasıl anlatayım yani baba var bakar, her şeyini karşılar falan. Tabi hayat müşterek de, bilmem ben biraz daha erkekleri zorunlu hissediyorum çalışmak için.” (K 14)*

Görüldüğü gibi çalışmanın erkek kimliğindeki merkezi yeri “aile babası” rolü ile pekiştirilmektedir. Erkeklerin bu toplumsal beklentiyi içselleştirmiş oldukları, kadının ücretli çalışmasını bir zorunluluk olarak görmemelerinden ve bunu eşlerinin tercihine bırakacaklarını söylemelerinden anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi sanayi toplumunda aile reisi olan erkeğin geliri tüm aile için kazanılan bir gelirken, kadının geliri harçlık ya da katkı olarak konumlandırılmaktadır (Sancar, 2011, s. 53).

*“(eşim) çalışabiliyor ona, tercihine bırakma açısından çalışabilir, fakat ben ondan ‘evin geçimine sen de katkıda bulunmalısın’ı beklemem. Eğer çalışmak istemiyorsan bu benim görevim. Seni olabildiğince iyi yaşatmak, senin ihtiyaçlarını karşılamak, o çocukların ihtiyaçlarını karşılamak (...) benim görevim sayarım onu. O yüzden hanımlardan bunu beklemeyi ben doğru bulmuyorum kendi fikrim bu.” (K 17)*

Kendi tabiriyle ‘taşralı’ olup muhafazakâr bir ailede yetişmiş olan K 17, sonraki ifadelerinde de kamusal alanın erkek egemen yapısına vurgu yaparak bu alanın “kadının kırılğan doğasına” uygun olmadığını ileri sürmekte, bu nedenle “hanımının” iş hayatına girmesini gerekli bulmadığını belirtmektedir. Cinsiyetlerin doğasına yapılan bu vurgu, biyolojik farklılığın “nesnelliğe kazınmış farklılıklar” (Bourdieu, 2015, s. 20) olarak cinsiyetler arası bölünmeyi nasıl ürettiğinin bir örneğidir.

## Freelance Çalışana Kız Verilmez

*Freelance* çalışma, bir ya da birden çok işverenle, uzun vadeli bir sözleşmeye bağlı olmadan, çoğu zaman proje bazlı, hizmet karşılığında ödeme alma esasına dayanan bir çalışma biçimidir. İşverenle uzun süren bağları olmayan *freelancer*lar genelde yasal düzenleme ve güvenceler çerçevesinde bir iş ilişkisi kuramazken, aynı sektörde birkaç firmaya teklif vermek usulü ile çalışırlar. Avukat ya da mimar gibi geleneksel olarak *freelance* çalışılabilen mesleklerden farklı olarak, dijitalleşme ile birlikte çok geniş meslek gruplarında bu istihdam biçimi görülmektedir. *Freelancer*lar farklı meslek kategorilerinden oluşan heterojen ve ekonomik olarak kırılğan bir grubu kapsamaktadır (Erdoğan ve Çiğdem 2017, s. 140-142). Bu araştırma kapsamında görüşülen erkekler arasında *freelance* çalışanların, özellikle sigortalı olmamak ve düzenli bir gelir elde edememek bağlamında güvencesizliğe vurgu yaptıkları görülmektedir.

*“Ya bir süre, 6 ay, satış departmanındaydım ama o ofis [iş] değildi P’deki. O da alakasız, hani kredi çekebilmek için sigortalı işim olsun (...) [freelance çalışmak] ya birikim açısından çok zorluyor, yatırım açısından, hani ne geleceğini bilmiyorsun. Geliyor, tamam güzel geliyor, ama birikim olmuyor.” (K 14)*

Freelance çalışanlar düzenli bir gelir elde edemedikleri için borca girmeye dahi çekinmekte ve birikim yapamamaktadırlar. Bunun yarattığı gelecek kaygısını azaltabilmek için gelir-gider kontrolüne olabildiğince özen göstermekte, hatta kendilerini güvence altına alabilmek için farklı stratejilere başvurumaktadırlar. Örneğin İstanbul’da yaşayan ve grafikerlik/tasarım işleri yapan bir katılımcı sigortasızlık sorununu, kişisel

ilişkilerini kullanarak, üretim yaptırdığı atölyelerden birinde kendini sigortalı göstererek çözmüştür. Ayrıca düzenli geliri olmadığı için harcamalarına mümkün olduğunca dikkat ettiğini, "...çünkü altı ay sonra, üç ay sonra başına ne geleceğini bilm(ediğini)" (K16) söylemiştir.

Yukarıdaki anlatılarda görüldüğü gibi freelance çalışan erkeklerin güvencesiz çalışma koşulları, onların geçim sağlayan rollerini sarsan, kaygan bir zemin yaratmaktadır. Geleceğe dair bir güven ve garanti veremiyor olmak, bekâr erkeklerin romantik ilişkilerini ve gelecek planlarını da olumsuz etkilemektedir. Örneğin yazılım ve web tasarımı yaparak geçimini sağlayan bir katılımcı (K 4), eski kız arkadaşıyla ilişkisinin bir dönem çok iyi gittiğini ancak "işler ciddileşince" (*evlilik gündeme gelince*) sigortalı olmamasının bir sorun haline geldiğini ve sürecin sonunda ayrıldıklarını belirtmiştir. Şu an evli olan ve metin yazarlığı yapan bir diğer katılımcı ise evlenmeden kısa bir süre önce bankacılık mesleğinden istifa ettiğini ve bu durumun ailesi tarafından evi geçindiremeyeceği düşüncesiyle, kaygı ile karşılandığını aktarmıştır:

*"Bankacılıktan istifa edince çok üzüldüler ve şaşkırdılar, ne olduğunu da anlayamadılar (...) Onların bakış açısıyla güzel olabilirdi, iyi gelebilirdi ve sabit gelirlili, aşağı yukarı garanti olan bir iş gibi bakıyordu onlar. İşte evleneceksin, ev nasıl geçindirilecek kısımlarında ister istemez kuşkuları vardı."* (K 2)

Düzenli bir gelir olmayışı, evlilik ve aile geçindirme konusunda erkekleri olduğu kadar -ve hatta bazen daha çok- ailelerini ve yakın çevrelerini kaygılandırmaktadır. Bir erkeğin evlenebilmesi için düzenli bir gelire sahip olması gerektiğine dair toplumsal kabul, erkeğin aile düzeni kurabilmesinde ev geçindirmenin hala öncelikli koşul olduğunu göstermektedir.

## Ev İşini "Göze Almak"

Yapılan araştırmalardan evde olmanın, home-office çalışan kişilerce ortaklaşan bazı yönleri olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan en çok dile getirilenler; home-office çalışanların yalnızlaşmaları, hane halkı ya da çevredeki kişiler tarafından sıklıkla bölünmeleri ve işlerine odaklanamamaları ve bir iş yapmıyormuş gibi algılanmalarıdır (Gurstein 2001; Kıcı 2017). Bu araştırmada da benzer bulgulara ulaşılmış ve ek olarak evde olmanın görüşülen erkekleri, iş bölümü ve babalık bağlamında daha paylaşımcı kıldığı anlaşılmıştır.

Home-office çalışmak, fiziksel olarak evde olmayı gerektirdiğinden, evi paylaşan diğer kişiler kimi zaman sınırları çizemeyerek, çalışan kişiyi bölebilmektedir. Bu çoğu zaman ev işleri ile alakalı olarak anlık bir yardım talebi olmaktadır. Katılımcılara göre bunun nedeni evde oldukları için "her an müsait" olarak görülmeleri ve evde olmanın profesyonel iş anlayışını bozmasından kaynaklanmaktadır.

*"K. şuna bakar mısın, kapı çaldı bakar mısın, ya da bu tür başka bir şey olduğunda dikkatiniz dağılmaya başlıyor. Bu ne oluyor, bir gerginlik olmaya başlıyor yani siz bunu bir- iki- üçüncüden sonra ya ben çalışıyorum moduna girmeye çalışıyorsunuz."* (K 10)

Katılımcılara göre ev içerisinde çalışıyor olmak, 'çalışmıyormuş' algısı oluşturmaktadır ve katılımcılar sözlü uyarılarla çevrelerine, o anda iş yapıyor olduklarını hatırlatma gereği duymaktadır. Toplumda ücretli emek, mesai kavramı ve işyeri- ev bölünmesi üzerinden anlaşıldığı için bu normun dışında kalan home-office, çalışanların aileleri ve çevreleri tarafından hala "gerçek bir iş" olarak anlaşılmamaktadır. Örneğin şirket aracı

oldukça bilinen ve pahalı bir marka olan katılımcı (K 19), yaşadığı site sakinlerinin “Hem evde oturup hem nasıl bu arabaya biniyor” diyerek uzun bir süre kendisinin yasa dışı iş yaptığını düşündüklerini belirtmiştir. Ailesi ile yaşayan bir başka katılımcı da kendi durumunu ofiste çalışan kardeşinin durumu ile kıyaslayarak şöyle demiştir:

*“Ailem alıştı ama diğer... Pardon yok alışmadı aslında! Şöyle söyleyeyim, benim çalıştığının farkında değiller, evde oturuyorum gibi düşünüyorlar. Pat diye gelip ‘K. bizi şeye bırakabilir misin?’ diyorlar. Ya diyorum kardeşimi ofisten çağırıyor musunuz bizi şuraya bırak diye. Ben şu anda çalışıyorum aslında, mesai saatindeyim.” (K 12)*

Katılımcıların bu ifadeleri ev ile iş yaşamının birbirinin içine geçtiğini ve kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımın bulanıklaştığını göstermektedir. Bu alanlar, varsayıldığı gibi katılmış değil, dinamik ve birbirlerini kapsayıcıdır. Erkekler evde bir yandan profesyonelliklerini icra ederken, bir yandan da evdeki yakın ilişkiler ağı çerçevesinde, birtakım beklentilerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle erkeler evdeki sorumluluk ve/ya beklentilere karşı, çalışıyor olduklarını ispatlamak zorunda hissetmekte ve bunu başaramadıklarında strese girmektedirler (Smith ve Winchester, 1998, s. 333).

Erkek kimliği ve toplumsal bir mekân olarak ev arasındaki karşılıklı ilişkinin önemli bir göstergesi de, evdeki iş bölümüdür. Gorman-Murray (2008, s. 369) erkek evcimenliğinin<sup>5</sup> (*masculine domesticity*) erkeğin ev ile kurduğu ilişki bağlamında, evle ilgili hâkim söylemleri dönüştürebilecek kapasitesi olduğunu söyler. Bu araştırma kapsamında görüşülen bekâr ve yalnız yaşayan erkekler için ev, dinlenip hobilerini gerçekleştirdikleri bir yerken, evli erkekler için ev ile ilişkinin kurulduğu başlıca alan, ev ile ilgili sorumluluklar ve ev işleridir.

*“Nasılsa evdesin, işin yoktur. Hadi gel temizliğe yardımcı ol, şuradan şunu indirelim. Bahçeyi çimleri keselim, hani görüyorsunuz, bakım gerekiyor. İşte orada dal çıktı, bunu bilmem ne yapalım falan gibi... Gübreleme lazım, sulama lazım gibi böyle evin dâhili tadilat işi olabilir, dekorasyon işi olabilir...” (K 5)*

Özellikle kendileri home-office çalışırken eşleri ev dışında çalışan erkekler, ev işi yapmaları yönündeki beklentiyi üzerlerinde daha çok hissetmektedir. Bu durumun, sosyalist feministlerin sorunsallaştırdığı ev içi emeği (Delphy, 1993) erkekler için görünür kıldığı söylenebilir.

*“Yani aslında ikiniz de işe gidiyor geliyor olsanız o üstlenmediğiniz sorumluluklar çok problem olmayacak çünkü siz de işe gidiyorsunuz. Ama siz evde olduğunuz için biraz çalışmıyormuşsunuz gibi hissediliyor. Hani rahatsız ya, daha çok şey üstlenmenizi bekliyor eş (...) Evde çok iş varmış home-office çalışmaya başlayınca onu görüyorsun (...) Yani, çamaşır bulaşık vs. evde zaman alan işlermiş, onları yapıp yapıp makinalar asmıyorlarmış. İşte birinin içine koyması, birinin çıkarması, yerlerine koyulması... Bunlar hep iş yani vakit alan işler, onları hani evde olunca daha çok görüyorsunuz. O anlamda hani birazcık daha fazla şey üstlenmek gerekiyor.” (K 19)*

Home-office çalışan erkeklerle ilgili araştırma bulguları (Pearson 2001; Holter 2015), bu erkeklerin geleneksel koşullarda çalışan hemcinslerine göre ev işlerini daha fazla üstlendiklerini ama son tahlilde ev içi

<sup>5</sup> Yazar, evdeki erkeklik ile erkek evcimenliği kavramlarını ayırır. Ona göre evdeki erkeklik, kadın mekânı olarak tanımlanan evde, kendine mümkün olduğunca erkek mekanları yaratmaya çalışan (ör. garaj) ve tamirat gibi “erkeksi” işlerle teşne olan bir erkekliktir.

iş yükünün yine kadında olduğunu ve iş bölümünün tamamıyla eşitlikçi hale gelmediğini saptamıştır. Bu araştırma kapsamında yapılan görüşmelerden de ev işlerinin erkeklerde gönüllülük esası veya eşitlikçi bir yaklaşımdan ziyade, fiziksel olarak evde olmak neticesinde mecburen paylaşıldığı, ancak asıl iş yükünün yine kadınlar üzerinde olduğu sonucu çıkmaktadır.

*"Her zaman bizden (home ofis çalışan erkekleri kastediyor) hani biraz daha fazla katılımda bulunmamız bekleniyor. Ben eşimden en azından biliyorum, o tam zamanlı çalıştığı için ben de hani elimden geldiğince katılmaya çalışıyorum."* (K 9)

Türkiye’de erkekler üzerine yapılmış detaylı bir araştırmanın bulguları, üniversite eğitimi olan katılımcıların ev işi yapma konusunda eşlerinden baskı gördüklerini belirtirken, farklı sosyo-ekonomik gruplara ait katılımcılarda kadın çalışıyorsa, ev işlerine ‘yardımcı’ olmanın ortak bir tema olduğunu ortaya koymuştur (Boratav vd., 2017, s. 182-183). Bu araştırma kapsamında görüşülen 22 katılımcının 20’si üniversite mezunudur ve içlerinde düşük sosyo-ekonomik grubu temsil eden tek bir kişi vardır. Eşi ve annesiyle yaşayan bu kişi, eşi de çalışıyor olmasına rağmen, ev ile ilgili hiçbir işe karışmadığını dile getirmiştir. Erkekler, ev içerisinde de erkek ayrıcalıklarını sürdürmeye devam etmekte ve erkekliklerini tehlikeye sokmamak adına, evde “hiçbir şey yapmamaktadır” (Özbay ve Baliç, 2004, s. 7).

Home-office çalışmayı erkeklere tavsiye edip etmeyeceği sorulan bir katılımcı ise tavsiye edeceğini, ancak bunu tercih eden erkeklerin evle ilgili sorumluluk alıp ev işi yapacaklarını hatırlamaları gerektiğini vurgulamıştır:

*"Tavsiye ederim, fakat bir takım ev işlerini yapacaklarını göze alarak şey yapsınlar; çünkü bir süre sonra evde olduğunuz için ya siz yapıyorsunuz, ya o işler geliyor sizi buluyor; bulmak da zorunda yani! Bir çamaşır yıkanması gerekiyor, bir çamaşır asılması gerekiyor, bulaşık makinesini çalıştırmak olabilir, yemek yapmak olabilir, ütü yapmak olabilir..."* (K 2)

"Göze almak" ifadesinin Türkçe sözlükteki karşılığının "gelebilecek her türlü tehlikeyi ve zararı önceden kabul etmek" (<https://sozluk.gov.tr/>) olduğu düşünüldüğünde, kadın için ‘doğal’ kabul edilen ev işinin erkekler için olumsuz bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır.

## Normal Babadan Fazlası

*"Normal bir babadan daha fazla evde olduğum için (oğlum) bana çok alışık."* (K 14)

Home-office çalışmanın zorluklarından söz ederken çocuklu katılımcıların, odaklanma ve bölünme sorununa, bekâr veya çocuksuz katılımcılardan daha fazla değindikleri görülmüştür. Küçük çocukların bakıma ihtiyaç duymaları, babalarının çalıştığına farkında olmayarak örneğin çevrimiçi toplantı esnasında odaya girmeleri, yine müşteri ile telefon görüşmesi esnasında bebeğin ağlaması gibi nedenler home-office çalışmayı zorlaştırabilmektedir. Diğer taraftan babalar evde oldukları için çocuklarına çokça vakit ayırabildiklerini ve home-office çalışmanın en büyük avantajının bu olduğunu söylemişlerdir.

*“Ben ilk üç yaşında 24 saat birlikteydim S ile. (...) Bir gün dedim ki eşime, gel bir liste yapalım bak gör. Kâğıdın bir tarafına benim ona neyi öğrettiğimi, yani babadan neyi direkt aldığını, anneden direkt neyi aldığını bir yazalım. Şoka girersin. Sayfalarca yazabilirim ben. Çorabını giymeyi de ben öğrettim, tuvalete gitmeyi de ben öğrettim, satranç da ben öğrettim, piyano kursuna da ben başlattım bla bla yüzlerce şey sayabilirim. Bu paha biçilmez bir şey. Yani onu düşündüğüm zaman acayip mutlu oluyorum.” (K 8, eşi tam zamanlı olarak hukuk bürosunda çalışıyor)*

*“Şöyle söyleyeyim size, çoğu babanın yapamadığı şekilde çocuklarımı büyüttüm; çünkü her okul aile birliği, veli toplantısı, şu-bu, en ufak şeyde beş dakikada yanlarında olma, her türlü sorunlarıyla ilgilenebilme, onların büyüdüğü dönemde onlara yardımcı olabilme, her yere getirip götürme, aklına gelip gelmeyecek her şeyi yaptım (...) Sen çoğu babaya çocuklarıyla ne kadar vakit harcıyorsun diye sor, çok az vakit alır. Bense 24 saat nerdeyse, çünkü her an için onlara yardımcı olurdum.” (K 1, eşi kendi işletmesinde tam zamanlı çalışıyor)*

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, babalar evde olmaları ve home-office çalışmanın mesai saatleri ve iş akışı üzerindeki görece özerkliği sayesinde çocuklarına mesaili çalışan babalardan daha fazla vakit ayırabilmektedirler. Özellikle trafikte saatlerin kaybedildiği İstanbul’da katılımcılar, işe gitmek için sabah erkenden evden çıkıp akşam geç saatte eve dönen yorgun babaların çocuklarına ayıracak hem vakit hem enerjilerinin kalmadığı ve bu yönden kendilerini şanslı hissettiklerini dile getirmektedirler. Babalar, çocuklarına hem “diğer” babalardan hem de eşlerinden daha çok vakit ayırmış/ayırıyor olmayı özellikle vurgulamaktadırlar. Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV)’nin araştırmalarına dayanarak hazırlanan “Erkeklik ve Babalık Halleri Raporu”, geleneksel babalığın görece aşınmış olduğu ve babaların çocuk bakımına katılma oranlarının ev işine katılma oranlarından yüksek olduğunu belirtmektedir. Raporda erkeklerin endeks puanlarına göre “Babalık Kategorileri” aşağıdan yukarıya doğru şöyle belirlenmiştir: Geleneksel Baba, Yeni Geleneksel Baba, Hevesli Baba, Gayretli Baba ve Çizgi Dışı Baba. Buna göre *Hevesli Babalık*, sorumlulukları gönüllü ve istekli olarak üstlenmek, paylaşımcı ve anlayışlı olmak ve eşe yardım etmek ile şekillenmektedir. *Gayretli Babalık* ise bunun bir adım daha ilerisine geçerek, eşitlikçi bir söylem, çocuk bakımında iş bölümü ve yeni sorumluluklar üstlenmekle belirlenmektedir (AÇEV, 2018, s. 51). Home-office çalışan erkeklerle yürütülmüş bu araştırmada ev işi yapmadığını ya da mecburiyetten yaptığını söyleyen erkeklerin, babalık konusunda oldukça istekli oldukları ortaya çıkmıştır. Baba olan katılımcıların ifadelerinde hevesli ve gayretli babalığı bulmak mümkündür.

## Kadın Erkek Eşit(siz)liği

Araştırma kapsamında görüşülen katılımcılara kadın-erkek eşitliğine dair sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların bir kısmı kadın ve erkeğin eşit olmadığını belirtmekte ve cinsiyetçi bir dil kullanmaktadır. Bunun yanında eşitlikçi ifadelerde bulunan katılımcılar olduğu gibi, iki cinsiyetin eşit olduğunu belirten ancak aynı zamanda görüşme boyunca cinsiyetçi ifadeler kullanan katılımcılar da mevcuttur. Bu erkeklerin, içselleşmiş ataerkil erkeklik normları ile bir mücadele içinde oldukları söylenebilir.

Kadın ve erkeğin eşit olmadığını söyleyen katılımcılar cinsiyetlerin doğaları gereği farklı olduklarını söylemekte ve geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde konuşmaktadır. Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü söylemlerini yeniden üreten bu erkeklerin, evi kadının sorumluluğunda bir mekân ve ev işlerini de kadının *görevi* olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

*"Aslında kadının hani ilk demiyim ama ikinci iş yeri ev yani sonuçta, hani mutfakta vs. daha çok zaman geçiren bayanlar hani." (K 10)*

Home-office çalışan evli erkeklerin ev işlerinde daha paylaşımcı oldukları ve bunun gönüllülükten çok mecburiyet esasına dayandığı belirtilmişti. Erkeklerin çoğu, kadının görevi olarak gördükleri ev işlerine katkılarını 'yardım etmek' söylemiyle kurmaktadır.

*"Bir kere öncelikle home-office çalışanların eşleri çok avantajlı çünkü home-office çalıştığın için kendi işlerine, ev işlerine veya eşinin yapması gereken işlere fazlasıyla yardımcı olabiliyorsun." (K 9).*

Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ev işlerini, erkeğin ancak yardımcı olabileceği bir alan olarak inşa etmektedir. Bu bağlamda yukarıdaki ifadede olduğu gibi erkeğin yardımı bir iyilik gibi sunulurken, bu yardımı alan kadın da "avantajlı" bir kadın olarak görülmektedir. Kadının ev işleri ve bakım konularındaki *hakimiyetinin* erkeklerde olmayışı da, bunların kadının işi olarak görülmesinin yanında, becerememek ve tecrübe etmemiş olmakla meşrulaştırılmaktadır.

*"Örneğin buzdolabı silmenin nasıl bir şey olduğunu ben bilmiyorum H. kadar. O annesiyle silmiş vs. Benim başıma gelen bir şey değil." (K 2)*

Bireyler doğumları itibarıyla yaşam boyu sürecek bir toplumsallaşma süreci içine girerler. Kadın ve erkek olmanın gereklilikleri küçük yaştan itibaren, öncelikle aile kurumu aracılığıyla çocuklara öğretilir ve bireylerden yaşam boyu buna göre davranmaları beklenir. Daha önce vurguladığımız gibi erkeklik kadınsılığın reddi üzerine inşa edildiği için, oğlan çocuklar, kadınsı kabul edilen ev ile aralarına mesafe koyarlar. Çoğu zaman bu bizzat, ataerkil cinsiyet normlarını içselleştirmiş olan anneler tarafından, oğlan çocuklarını ev işlerinden uzak tutmak suretiyle yapılır (Yavuz, 2015, s. 124,127). Bu nedenle erkekler, ev işleri ile ilgili deneyimden yoksundur.

Diğer yandan, zamanlarının büyük bölümünü evde geçiriyor olmalarına rağmen bu erkeklerin erkeğin yerinin 'dışarı' olduğunu söylemeleri, eril kamu/dışil özel alan inşasını ne kadar içselleştirmiş olduklarını açığa çıkarmaktadır. Eşinin çalışmasını, rekabet ve şiddet dolu iş yaşamına girmesini istemediği için tercih etmeyeceğini belirten bir katılımcı, kamusal alanın eril dünyasına girmenin erkek için ise bir gereklilik olduğunu şöyle ifade etmiştir:

*"...ev erkek psikolojisi için iyi bir yer değil bence erkek için. Bizim dışarıda olup meslektaşlarımızla zaman zaman kavga etmeye ya da o harala gürelenin içinde olmaya ihtiyacımız var (...) Kadınların duygusal olarak evlerine daha bağlı olduğunu düşünüyorum." (K 17)*

Yukarıdakine benzer ifadeleri kullanan erkekler düşüncelerini, erkeğin doğal olarak güçlü ve rasyonel, kadının ise doğal olarak kırılgan ve zayıf olduğu argümanına dayandırmaktadır. Örneğin savunma sporları ile ilgilenen bir katılımcı bunun nedenini kadın ve erkek arasındaki genetik farklılıkla açıklamaktadır.

*"Ya biraz maskülen bir durum. Bir kız çocuğunu erkek çocuğu ile yan yana koyun, kız çocuğu bebek bakar, erkek çocuğu kavgı eder, bir şeyin üzerinden atlar. Bu genetik olarak, kadınlar genelde -genetik demeyeyim de evrim sonucu- kadınlar mağarada mağarayı temizler, yemek yapar, çocuklara bakar. Erkek ise çıkar, avlanır, eve para getirmek, yemek getirmek zorundadır ve aynı zamanda kendi kabilesinin varlığını savunmak düşüncesindedir dış tehditlere karşı; bu içsel bir şey. (Görüşmeci: kadınlar da var mı bu sporda?) Bir sürü! Çünkü Türkiye'de hedef kadınlar. Kadınlar fiziksel olarak zayıf, korkak, kolay domine edilebilir." (K 21)*

Bir başka ifade de kadın ve erkeğin yasalar önünde eşit olması gerektiği ancak "yaratılışlarındaki farktan dolayı eşit olmadıkları"dır. Bu görüşü savunan katılımcılar, işlevselci bir perspektif ile her iki cinsiyetin de "yerini bilmesi" gerektiğini söyleyerek günümüzde cinsiyetler arasındaki sınırların bulanıklaşmasından ve dolayısıyla toplumsal düzenin bozuluyor olmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmektedir.

*"Günümüzde şöyle bir şey oluyor; kadınlar birazcık daha erkek, erkekler birazcık daha kadın olmaya başladı, yani makas giderek kapanıyor. Bu da toplumsal yaşam için pek sağlıklı görünmüyor (...) Kadının kadınlığını bilmesi, kadınlığının ona verdiği bir takım sorumlulukları ne bileyim yapması gerekenleri bilmesi. Keza erkeğin aynı şekilde kendi üzerine düşen sorumlulukları bilip ona göre hareket etmesi gerekir ama bu sınır şu anda baya birbirine geçti." (K 11)*

Bu ifadeden anlaşılacağı gibi kadın ve erkeğin eşit olmadığını savunan katılımcılar, kadınlık ile erkeklik arasına kesinlikle geçirgenliği olmayan bir sınır çizmektedir. Onlara göre kadın ve erkek rollerinin birbirinin içine geçmiş olması, toplum için bir tehdittir, bu nedenle her iki cinsiyetin de kendilerine ait olduğu varsayılan kimliklerinin sınırlarını ihlal etmemeleri gerektiği vurgulanmaktadır (Çelebi vd., 2014, s. 9).

Katılımcılar arasında cinsiyetler arası eşitlik olmadığını belirtenlerin yanında, cinsiyet eşitliğini savunan katılımcılar da olmuştur. Bu erkekler kadınların bir erkeğe tâbi olmamaları için ekonomik bağımsızlıkları olması gerektiğini, politika ve iş dünyasında kadınlara pozitif ayrımcılık uygulanması fikrini savunmaktadır. Eşitlikçi erkekler, ataerkil toplumda erkeğin ayrıcalıklı olduğunun ve kadının ikincilleştirildiğinin farkındadır ve bunu eleştirmektedirler.

*"(iş hayatında) kadına verilen ücretler, haklar hep ikinci plandadır yani o da aynı emeği harcıyor, o da aynı işi yapıyor. Haksızlık, adaletsizliklerden birisi de bu, aynı ücreti almıyorlar. Kadınlara yönelik kanunlar zaten çok eksik. Son 3-5 yılda belki güzelleştirmeye çalışıyorlar onu sanki büyük bir lütufmuş gibi, oysa bu bir haktır." (K 18)*

Eşitlikçi erkeklerin evdeki iş bölümü ile ilgili ifadeleri de yardımcı değil paylaşımcı rolüne vurgu yapar. Bunlar arasında Kadın Çalışmaları alanında yüksek lisans yapmış ve kendini profeminist olarak tanımlayan bir katılımcı, aldığı bu eğitimden önce cinsiyet körü olduğunu fark ettiğini söylemekte ve geriye dönük özeleştiri yapmaktadır.

*“(Görüşmeci: Bu yüksek lisansı yapmak sizde bir şeyler değiştirdi mi?) Gündelik hayatımda bile değiştirmiştir. Ben daha öncesinde, mesela o zamanlar evli değildim, işte eşime yardımcı olacağım. İşte bu tanımın bile aslında hastalıklı bir şey olduğunu düşünüyorum çünkü yardımcı olma kalıbı doğdu orada. Aslında kadının yapması gerektiğini netleştiriyorsun, bir de onun üstüne kendini böyle melaike görme durumu da var.” (K 2)*

Bir başka katılımcı da cinsiyete dayalı iş bölümünü “komik” bulduğunu söylemekte ve bir erkeğin ev işi yapamamasını onun acizliği olarak yorumlamaktadır.

Eşitlikçi ve eleştirel erkekler, ataerkil toplumun kendilerinden beklentilerinin de farkındadır. Erkeklerin toplumsallaşma sürecinde erkek olma yolunda öğrendikleri önemli şeylerden biri duygularını gizlemektir ve böylece erkekler kendi duygularına yabancılaşmaktadır (Baran, 2018, s. 2). Eşitlikçi erkekler her daim güçlü olmaları ve duygularını gizlemeleri yönündeki hâkim kodu eleştirmektedirler.

*“Toplumun dayattığı cinsiyet bana her zaman tutarlı gelmiyor, işte erkek dediğin mesela şey olacak; sert olacak ya. Yani erkeğin de içinde hormonlar var, erkeğin de duygularını yaşaması gerekiyor, yaşamadığı zaman sorunlu bir insana dönüşüyor.” (K 3)*

Katılımcılar arasında yaşı gereği (58) bir önceki nesil olarak konumlandırabileceğimiz K 18, erkeklerin duygularını göstermeleri gereğini babalık üzerinden aktarmıştır. Kendisinin gençliğinde erkeklerin duygularını ifade etmemelerinin ve mesafeli babalar olmalarının toplumsal doğru olduğunu belirten K 18, şimdiki nesilde bunun değiştiğini gözlemlediğini mutlulukla ve biraz da pişmanlıkla anlatmaktadır:

*“(erkeklerin) tüm aile fertlerine sevgisini açıkça belli etmesi lazım bu biraz erkeklerde zor. Zor derken biraz geçmişten gelen bir şeydir herhalde o sevgiyi dışarıya yansıtamamam, belli etmemem. Oysa içimde sevgi yok değildir ama dışarıya vuramaz (...) Şimdi genç erkekleri görüyorum, eskiye göre genç erkekler daha iyi. Çocukları omuzlarında, kucaklarında, bebek dahi olsa eskiye göre daha diyalog halindedir, sevecen davranıyorlar, çok farklı davranıyorlar yani. Ben doğrusu şaşırıyorum, eskiden böyle bir şey yoktu, erkekler değişiyor (...) Bir eksikliğimi şu anda görüyorum. Çocuklarına davranış şekillerine bakıyorum, yanlış yapmışız diyorum, şimdiki daha doğruyu yapıyorlar.” (K 18)*

Katılımcı, genç erkeklerin çocuklarına olan sevgilerini açıkça göstermelerinden duyduğu memnuniyeti dile getirirken erkeklerin değiştiğini vurgulamaktadır. Gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler erkeklerin değişmekte olduğuna dair önemli ipuçları vermekle birlikte, bu değişimin sancılı olduğunu da göstermektedir. Tamamen eşitlikçi olan ve eşitliği tamamıyla reddeden erkeklerin haricinde, ağırlıklı bir grup erkeğin, ataerkil söylemle eşitlikçi söylem arasında kaldıkları görülmektedir. Bu erkeklerin çelişik ifadeleri, bir bağlamda oldukça eşitlikçi ifadeler kullanırken başka bir bağlamda ataerkil söylemin içinden konuşmaları ya da kendilerini ifade ederken eşitlikçi ama eylemde geleneksel olmaları, arada kalmış bir erkeklik durumu içinde olduklarını düşündürmektedir. Dikkat çeken bir husus, erkeklerin gelenekçi söz ve eylemlerini, içinde yetiştikleri kültür ile meşrulaştırmalarıdır. Örneğin ev içerisindeki iş bölümü konusunda bir katılımcı “Türk toplumunda” ev işlerini kadının yapmasının beklendiğinden söz etmiş, kendi evinde düzenin nasıl olduğu sorulduğunda ise sıkılganlıkla şu *itirafta* bulunmuştur:



*"Bizim evde aslında bu seviyede değil ama çok samimi olarak sorduğunuzda bende de bu anlayışın belki de az da olsa bir kısmı var (...) Bende de belki işte 3 birim-5 birim var böyle bir düşünce, bizim kültürümüze de genel şeyimize de işlemiş durumda." (K 11)*

Kız arkadaşı ile aynı evi paylaşan ve evin kirasını kız arkadaşının ailesinin ödediğini belirten K 23, bir yandan "(erkek evin revidir vb. söylemleri kastederek:) Bunlar çok saçma (kadın-erkek arasında) eşitlik mutlaka vardır" derken, diğer yandan çalışmanın kadınlar için değil erkekler için bir zorunluluk olduğuna dair düşüncesini; "Türkiye sonuçta burası" diyerek açıklamaktadır.

Katılımcılara yöneltilen "Eşinizin sizden daha fazla kazanması hakkında ne düşünürsünüz?" sorusuna verilen cevaplar da, erkeklerin cinsiyet eşitliğine yaklaşımlarına göre farklılık göstermiştir. Eşitlikçi erkekler bundan rahatsızlık duymayacaklarını aksine gurur duyacaklarını söylerken geleneksel erkekler, bu durumun aile yapısına zarar vereceğini ve eşlerinin de zaten kendilerini böyle "ezici" bir pozisyona sokmayacağını öne sürmüşlerdir. İki taraf da soruyu fazla düşünmeden cevaplamıştır. Ancak *arada kalan* olarak tanımladığımız erkekler bu soru karşısında bocalamış ve bu soruya kadar kurdukları eşitlikçi söylemle çelişen bir yaklaşımda bulduklarının farkındalığı ile cevap vermişlerdir. Erkeklerin konu ile ilgili bakış açılarını yine toplumsal beklentilerle ve içselleştirilmiş toplumsal normlarla meşrulaştırdıkları görülmektedir.

*"(...) Dünyanın en gelişmiş ülkelerinde bile aynı işi yapan kadınla erkek aynı ücreti almıyorlar. Dünya görüşü olarak bunun böyle olmaması gerektiğini savunurken evde 'yok ben erkek olarak daha çok para kazanmalıyım' demek aslında çelişkili ama şimdi toplumsal beklentiler var, egolar var." (K 13)*

## Sonuç

Türkiye'nin farklı şehirlerinde home-office çalışan erkeklerle yapılan bu araştırma, dünyada olduğu gibi ülkemizde de giderek artan bir esnek çalışma biçimini erkeklik bağlamında ele almaktadır. Bu araştırma erkeklerin evde çalışmayı nasıl deneyimledikleri, özel alanda olmanın onların erkek kimliklerini inşalarında bir fark yaratıp yaratmadığı merakı ile doğmuştur.

Görüşülen erkekler çalışma sözcüğünün karşılığı olarak ücret karşılığı çalışmayı değil, üretmeyi anladıklarını belirtirler de, geleneksel olarak erkek kimliğinin kurucu bir ögesi olan ücretli emeği hala erkek olmanın ve özellikle 'aile babası' olmanın temel taşı olarak görmektedirler. Bu bağlamda erkekler kadının piyasada ücret karşılığı çalışmasını bir seçim olarak ifade ederken, erkeğinkini bir mecburiyet olarak ifade etmektedir. Kadını ve aileyi geçindirme sorumluluğunu öncelikli olarak erkeğin vazifesi olarak değerlendirmeleri, para kazanmanın ve aile/ev geçindirmenin asıl olarak erkeğin sorumluluğu olduğuna dair geleneksel ataerkil düşüncüyü yansıtmaktadır. Diğer yandan görüşülen erkekler arasında bir şirkete bağlı olmayıp freelance çalışanlar bu bağlamda dezavantajlı olduklarını belirtmektedir. Sabit bir gelir ve sosyal güvenceleri olmayışının bir aile kurarken önlerine engel olarak çıktığını söylemeleri, ev geçindirmenin erkeklik için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Erkeklerin evde olmalarından dolayı iş bölümü ile ilgili yaklaşımlarının farklılaşacağı varsayımı araştırma bulgularınca doğrulanmıştır. Ancak burada evli ve bekâr erkekler arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Bekâr

ve yalnız yaşayan erkekler ev işlerinin sorumluluğunu almakta, bazen evlerine gelen yardımcıdan destek almaktadır. Bekâr erkekler için ev tamamen kendilerine ait bir alan olduğundan, onu istedikleri gibi kullanmaktadır. Evli erkekler ise, özellikle çocukları da olması durumunda evi çalışma mekânı olarak kullanmakta zorlanabilmekte ve zamanlarının bir kısmını evdeki işleri yapmaya harcamaktadır. Özellikle dışarıda çalışan eşlerin evde olan erkekten bu konuda beklentilerinin olması, erkekleri ev işlerini yapmaya iten bir güçtür. Erkeklerin ev işlerini gönülsüz ama mecburi yaptıkları ve bunu “yardım etmek” olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Diğer yandan çocuklu erkekler çocuklarla ilgili iş bölümüne gönüllü olarak katılmakta ve bu durumu, kendilerini böyle bir imkânı olmayan babalardan ayırt eden önemli bir fark olarak ortaya koymaktadır. Erkeklerin çocuklarıyla duygusal bir bağ kurdukları ve çocuklarının sorumluluğunu üstlendikleri, bu bağlamda geleneksel babalıktan hevesli ve gayretli bir babalığa doğru geçiş içinde oldukları söylenebilir.

Ev içerisinde oldukları için erkeklerin dışarıdan, hatta bazen kendi aileleri tarafından bile çalışmıyor olarak algılanmaları, erkekler için sorunlu bir durumdur. Katılımcıların sözlerinde “erkeklik gururlarının” bu nedenle incindiğine dair bir ifade olmasa da, neredeyse görüşülen her erkeğin paylaşımında bu durumun yer tutması, erkekler için çalışmıyor olarak görülmenin yaralayıcı olduğu düşüncesini uyandırmaktadır.

Son olarak, görüşülen erkeklerin toplumsal cinsiyet eşitliğine nasıl yaklaştıkları irdelenmiş ve bu bağlamda üç ayrı yaklaşım belirlenmiştir. Erkeklerin bir kısmı kadın ve erkeğin eşit olmadığını söylerken, geleneksel ataerkil söylemleri yeniden üretmektedir. Bu erkekler, aile reisi olmanın önemini vurgularken kadının önceliğinin “yuvası” olması gerektiğini belirtmekte, cinsiyetler arası farklılıkların toplumsal düzenin ve aile kurumunun devamı için gerekli olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan, sayıları az olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili farkındalığı yüksek katılımcılar da vardır. İş bölümünden mesleklere, ücret eşitliğinden pozitif ayrımcılığa kadar bu erkeklerin tüm ifadelerinde eşitlikçi yaklaşımlar görülmektedir. Üçüncü ve sayıca en kabarık olan grup ise ne tam olarak ataerkil ne de tam anlamıyla eşitlikçi olanlardır. Bu erkekler kimi ifadelerinde kadın erkek eşitliğini vurgularken, kimi ifadelerinde cinsiyet eşitliği yaklaşımı ile çelişmektedir. Erkeklik çalışmalarında eşitlikçi ve geleneksel değerler arasında kalmış erkekliği incelemek, alanyazına önemli katkılar sunabilir. Diğer yandan bu araştırmanın, kamusal alan ve özel alan arasındaki geçişgenliği ve mekanların erkeklikler ile olan karşılıklı ilişkisini görebilmek bağlamında ileriki çalışmalara fayda sağlaması umulmaktadır.

## Kaynakça

- Alkan, A. (2015). Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekânın İzini Sürmek. Ayten Alkan (Der.), içinde, *Cins Cins Mekan* (s.7-35). İstanbul: Varlık.
- Alkan-Meşhur, H.F. (2007). Geleceğin Çalışma Biçimi Tele Çalışmaya İlişkin Yaklaşımlar [Bildiri]. 9. Akademik Bilişim Konferansı, Kütahya. Erişim: [ab.org.tr/ab07/kitap/meshur\\_AB07.pdf](http://ab.org.tr/ab07/kitap/meshur_AB07.pdf) bildiri?
- Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV). (2018). Türkiye’de Babalığı Anlamak Serisi III: Erkeklik ve Babalık Halleri. Erişim: <https://dSPACE.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/804/ErkeklikVeBabalikHalleri.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Aydıntan, B. ve Kördeve, M.K. (2016). Çalışanların Esnek Çalışma Modeli Çerçevesinde Örgütsel Bağlılık Düzeylerinin Değerlendirilmesi. *Gazi İktisat ve İşletme Dergisi*, 2(3), 27-48.
- Aydoğanoglu, E. (2011). *Emek Sürecinin Dönüşümü*. Ankara: Kültür Sanat Sendikası Yayınları.
- Baran, B. H. (2018). bell hooks/ Değişme İsteği: Erkekler, Erkeklik ve Sevgi Kitap İncelemesi. *Erkeklik ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 23-27.
- Barutçu, A. (2015). Ucundan Azıcıkla Atılan Sağlam Temel: Türkiye'de Sünnet Ritüeli ve Erkeklik İlişkisi. *Masculinities: A Journal of Identity and Culture*, 3, 129-155.
- Baydar, G. (2012). Evden Çalışanların Gündelik Yaşam Pratikleri. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 35, 61-78.
- Bell, D. (1976). The Coming of the Post-Industrial Society. *The Educational Forum*, 40(4), 574-579. doi: 10.1080/00131727609336501
- Berkün, S. (2013). *Özürlü İstihdamı ve Tele Çalışma*. Ankara: Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Çalışma ve Sosyal Güvenlik Eğitim ve Araştırma Merkezi Yayınları.  
Erişim:<http://www.casgem.gov.tr/dosyalar/kitap/40/dosya-40-1191.pdf>
- Boratav, H. B., Okman-Fişek G. ve Eslen-Ziya, H. (2017). *Erkekliğin Türkiye Halleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*. (B. Yılmaz, Çev.). (2. Basım). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bozkurt, V. (2014). *Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm: Bilgi, Ekonomi, Kültür*. (3.Basım). Bursa: Ekin Basım.
- Bozok, M. (2019). Göç Sonucu Yaşanan Erkeklik Krizlerinin Bir Yüzü Olarak Erkekliğin Kaybı. *Journal of Economy Culture and Society*, 60, 171-185.
- Bulgu, N. (2012). Futbolda Şiddetin Erkeklik Anlamları. *Spor Bilimleri Dergisi*, 23(4), 207-219.
- Cengiz, K., Tol, U.U., Küçükural, Ö. (2004), Hegemonik Erkekliğin Peşinden. *Toplum ve Bilim*, 101, 50-70.
- Creswell, J.W. (2019). *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*. (H. Özcan, Çev.). (2. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çelebi, E., Havlioğlu, D. ve Kayaalp, E. (Der.), (2014). *Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal Mekân ve Kadına Yönelik Şiddet*. Ankara: Ayizi Kitap.
- Çelik, G. (2016). "Erkekler (de) ağlar!": Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Erkeklik İnşası ve Şiddet Döngüsü. *Fe Dergi*, 8(2), 1-12.
- Delphy, C. (1993). Rethinking Sex and Gender. *Women's Studies Int. Forum*, 16(1), 1-9.

- Demantas, I. ve Myers, K. (2015). "Step Up And Be A Man In A Different Manner": Unemployed Men Reframing Masculinity. *The Sociological Quarterly*, 56, 640-664.
- Erbalaban-Gürbüz, Ö.N. (2016). Korkuyorum Anne'de Hegemonik Erkekliğin Yapısökümü. *Ankara Üniversitesi İLEF Dergisi*, 3(2), 125-142.
- Erbuğ, E. (2019). Esnek çalışma ve erkek kimliğinin yeniden inşası: Türkiye'de home-ofis çalışan erkekler. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Erdoğan-Demir, S. (2016). Yeni Emek Sistemleri: Ev-Ofis Sistemi Üzerine Bir İnceleme. *İş, Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 18(4), 39-78.
- Erdoğan, E. ve Çiğdem, S. (2017). Yeni Bir İstihdam Biçimi Olarak Portföy Çalışma. *2nd International Congress on Political, Economic and Social Studies (ICPESS)*, 19-22 Mayıs. Erişim: <http://www.registericpess.org/index.php/ICPESS/article/viewFile/2336/580>.
- Gorman-Murray, A. (2008). Masculinity and the Home: A Critical Review and Conceptual Framework. *Australian Geographer*, 39(3), 367-379.
- Gorz, A. (2007). *İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri Anlam Arayışı*. (I. Ergüden, Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Göç, M. (2012). *Mekânın Kayıp Öznesi Amerikan Erkeği ve Şehir Kültürü*. Erişim: <https://muratgoc.wordpress.com/2012/07/01/mekanin-kayip-oznesiamerikan-erkegi-ve-sehir-kulturu/>
- Gurstein, P. (2001). *Wired to the World, Chained to the Home: Tele-Work in Daily Life*. Canada: UBC Press.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. (S. Savran, Çev.). (5. Basım). İstanbul: Metis.
- Hayford, A.M. (1974). The Geography of Women: An Historical Introduction. *Antipode*, 6, 1-19.
- Hill, E.J., Ferris, M. ve Martinson, V. (2003). Does it Matter Where You Work? A Comparison of How Three Work Venues (Traditional Office, Virtual Office and Home-office) Influence Aspects of Work and Personal/Family Life. *Journal of Vocational Behaviour*, 63(2), 220-241.
- Holter, O. G. (2015). Men's Work and Family Reconciliation in Europe. *Men and Masculinities*, 9(4), 425-456.
- İnsel, A. (2015). *Neo-Liberalizm: Hegemonyanın Yeni Dili*. (4. Basım.). İstanbul: İletişim.
- Kıcır, B. (2017). Evden Çalışanlarda İş-Yaşam Dengesi: Çevirmenler Üzerinde Bir Araştırma. *İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 19(4), doi: 10.4026/iscguc.422376
- Kimmel, S.M. (2013). Homofobi Olarak Erkeklik: Toplumsal Cinsiyet Kimliğinin İnşasında Korku, Utanç ve Sessizlik (M. Bozok, Çev.). *Fe Dergi*, 5(2), 92-107.

- Koparan, E. ve Bekalp, B. (2020). İzolasyon Sürecinde İletişim ve Üretim Süreçleri: Kadınların Home-office Dolayımı Mesai ve İş Yükü Dönüşümü. *Moment Dergi*, 7(2), 149-172.
- Kümbetoğlu, B. (2015). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. (4. Basım). İstanbul: Bağlam.
- Marsh, K. ve Musson, G. (2008). Men at Work and at Home: Managing Emotion in Telework. *Gender, Work and Organisation*, 15(1), 31-48.
- McCracken, G. (1988). *The Long Interview*. NY: Sage Publications.
- McDowell, L. (1993). Space, Place and Gender Relations: Part I. Feminist Empiricism and the Geography of Social Relations. *Progress in Human Geography*, 17(2), 157-179.
- Özbay, C. (2013). Türkiye’de Hegemonik Erkekliği Anlamak. *Doğu Batı*, 63, 185-204.
- Özbay, C. ve Baliç, İ. (2004). Erkekliğin Ev Halleri. *Toplum ve Bilim*, 101, 89-103.
- Özkazanç, A. ve Yetiş, E.Ö. (2016). Erkeklik ve Kadına Şiddet Sorunu: Eleştirel bir Literatür Değerlendirmesi. *Fe Dergi*, 8(2), 13-26.
- Parlak, Z. ve Özdemir, S. (2011). Esneklik Kavramı ve Emek Piyasalarında Esneklik. *Sosyal Siyaset Konferansları*, 60(1), 1-60.
- Pearson, R. (2001). All Change? Men, Women and Reproductive Work in Global Economy. Cecile Jackson (Der.), içinde, *Men at Work: Labour, Masculinities, Development* (s. 219-237). London: Frank Cass Press.
- Pollerts, A. (1988). The ‘Flexible Firm’: Fixation or Fact?. *Work, Employment and Society*, 2 (3), 281–316.
- Punch, K. F. (1999). *Introduction to Social Research: Quantitative and Qualitative Approaches*. London: Sage Publications.
- Sancar, S. (2011). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. (2.Basım.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Sennett, R. (2013). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. (B. Yıldırım, Çev.). (7.Basım). İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. ve Cobb, J. (2018). *Sınıfın Gizli Yaraları*. (M.K. Coşkun, Çev.). (2.Basım). Ankara: Heretik.
- Smith, G.D. ve Winchester, P.M. (1998). Negotiating Space: Alternative Masculinities at the Work/Home Boundary. *Australian Geographer*, 29(3), 327-339.
- Standing, G. (2014). *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*. (E. Bulut, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Tuncer, S. (2012). Beşeri Coğrafyaya Feminist İtirazlar. *Fe Dergi*, 4(1), 79-90.

- Türkoğlu, B. (2013). Fay Hattında Erkeklikler: Çalışma ve İşsizlik Ekseninde Erkekliğe Bakış. *Mülkiye Dergisi*, 37(4), 33-61.
- Uğur, A. ve Özgüzel, C. (2020). *Türkiye'nin Evden Çalışması Mümkün Mü?*. Erişim: [http://openaccess.dpu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12438/8443/aytun\\_uqur\\_2020.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://openaccess.dpu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12438/8443/aytun_uqur_2020.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Uştuk, O. (2019). Emek Pazarı ve Kimliklenme İlişkisi: Urla Sıra Mahallesi Romanları Örneği [Yayınlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yavuz, Ş. (2015). Ataerkil Egemen Erkeklik Değerlerinin Üretiminde Kadınların Rolü: Trabzon Örneği. *Fe Dergi*, 7(1), 117-130.
- Yıldız, H. (2010). Çalışma Üzerine Sosyolojik Perspektif. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 58, 129-161.
- Yüksel, İ. (2004). Çalışma Yaşamı Kalitesinin Tipik ve Atipik İstihdam Açısından İncelenmesi. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 5(1), 47-58.

2021, 8(1): 47-65

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.4765>

Makaleler (Tema > Alanda Erkeklikler)

## HEGEMONİK ERKEKLİĞİN İNŞASI: İZMİR'DE 'DAHA' ERKEKLİK

Dilara Aydın<sup>1</sup>, Selin Atalay<sup>2</sup>

### Öz

Bu çalışmada hegemonik erkeklik kavramsallaştırması temelinde, farklı erkeklik deneyimlerini ve erkekliğin hangi ön kabuller ve mekanizmalar aracılığıyla inşa edildiğini anlamlandırmak amaçlanmıştır. Nitel araştırma yöntemi kullanılarak yürütülen çalışmada, kartopu örnekleme yoluyla İzmir'de doğup büyüdüğü saptanan 14 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışmadan elde edilen erkeklik kurgusuna ilişkin araştırma verileri, farklı illerde gerçekleştirilen çalışmalar ışığında analiz edilmiştir. Diğer çalışmalarda, erkekliğin kurulması yolunda geçilen aşamalardan biri olarak askerliğe yapılan vurgunun, bu çalışma kapsamında söylem düzeyinde kendini göstermediği fakat erkekliğin inşasında ailedeki diğer erkeklerin ve özellikle babanın başat rolünün bu çalışma kapsamında da erkeklik için geçerli olduğu görülmüştür. Çalışmada İzmirli erkek olmanın, centilmenlik, kibarlık, eğitilmiş olma, kadınlara 'saygı' gösterme, zeki olma gibi özellikler üzerine kurulduğu belirlenmiştir. Farklı çalışmalarda hegemonik erkekliğin gelenekler ve milliyetçilik üzerine kurulmuş olduğu görülürken bu çalışmada 'modernlik' üzerine kurulduğu fakat yine de bir 'ayrıcılık' olarak deneyimlendiği saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Erkekliğin İnşası, Erkeklik Çalışmaları, Erkeklikler, Hegemonik Erkeklik, İzmir'de Erkeklik, Toplumsal Cinsiyet Hiyerarşisi

<sup>1</sup> Dilara Aydın, Yüksek Lisans öğrencisi, İZMİR BAKIRÇAY ÜNİVERSİTESİ [aydindil35@gmail.com](mailto:aydindil35@gmail.com) ORCID: 0000-0002-8343-1759

<sup>2</sup> Selin Atalay, Dr.Öğretim Üyesi, İZMİR BAKIRÇAY ÜNİVERSİTESİ/FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ [selin.atalay@bakircay.edu.tr](mailto:selin.atalay@bakircay.edu.tr) ORCID: 0000-0002-7095-6396

Makale Geliş Tarihi: 24.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 05.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atif lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# THE CONSTRUCTION OF HEGEMONIC MASCULINITY: 'MORE' MASCULINITY IN IZMIR

## Abstract

This study aims to understand different masculinity experiences through the concept of hegemonic masculinity, and focuses on assumptions and mechanisms of these masculinities which are based on the term. Relying on a qualitative research method, in-depth interviews were conducted with 14 participants selected by snowball sampling who are born and raised in Izmir. The interviews are carried out in a semi-structured form. Previous studies carried out in different cities on the formation of masculinity have also been taken into consideration. While other studies have observed that there is an emphasis on military service as a primary stage in the construction of masculinity, this was not the case at the discourse level within the framework of this paper. However, the leading role of other men in the family and especially that of the father in the construction of masculinity is a similar finding which is relevant to previous studies. Finally, it was seen that masculinity in Izmir is defined by characteristics such as being gentlemanly, having etiquette, 'respecting' women and being well-educated and intelligent. While it was observed in different studies that hegemonic masculinity is founded on traditions and nationalism, in this paper it is claimed that 'modernity' is somewhat experienced as a 'privilege'.

**Keywords:** Gender Hierarchy, Masculinity in Izmir, Masculinity Studies, Masculinities, Hegemonic Masculinity, The Construction of Masculinity

## Giriş

Toplumsal olanın, biyoloji tarafından belirlenmediği varsayımı çerçevesinde toplumsal cinsiyet, sosyal yaşamın düzenleme biçimlerinden biridir (Connell, 1995). Toplumsal cinsiyet yoluyla düzenleme, kadınlık ve erkeklik rollerinin belirlenmesi ve yeniden inşası yoluyla gerçekleşmektedir (Dökmen, 2004). Böylelikle kadın ve erkek olmak nesiller arası aktarım yolu ile öğrenilerek kadınlık ve erkeklik idealleştirilmektedir. (Adaçay, 2014; Keller, 2016). 1960'lı yıllarda akademik bir alan olarak gelişmeye başlayan ve daha çok kadınların oy hakkı mücadelesine yönelik kadın çalışmaları ve feminist yaklaşımlar (Savran, 2009; Wollstonecraft, 2007), bu gelişmeleri takiben 1970'li yıllarda salt hak ve eşitlik arayışından ziyade ataerkil sistemdeki her tür güç ve eşitsizliğin kaynağına yani iktidarın eleştirisine yoğunlaşmıştır (Fougeyrollas, 2009; Lamoureux, 2009).

Erkeklik çalışmaları literatüründe, erkekliğin katı ve değişmez bir formda olduğu kanısına karşın, toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamda farklı erkekliklerin de varlığı üzerine tartışmalar yürütülmektedir. (Akca ve Tönel, 2011; Akca ve Ergül, 2014; Brod, 1987; Carrigan vd. (1992); Giddens, 2013; Kimmel, 1987; 2008; Pleck, 1981). Orta yaş, orta sınıf mensubu, beyaz ve heteroseksüel erkekler dışında işçi sınıfına mensup erkekler,



homoseksüel erkekler, genç ve yaşlı erkekler, siyahi erkekler vb. farklı grupların deneyimlerini anlamlandırma çabası, 1980'lerden sonra hegemonik erkeklik kavramsallaştırmasının ortaya çıkmasını sağlamıştır (Connell,1995; 1998). Connell tarafından erkekliğin üç özellik üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Erkeklik, "toplumsal bir konum, bir dizi uygulama ve bu uygulamaların kolektif bir şekilde benimsenmesi durumunun bireyler, ilişkiler, kurumsal yapılar ve küresel egemenlik ilişkileri üzerinde yarattığı etkilerdir" (Schippers, 2007, ss. 86–87).

Türkiye'de erkeklik çalışmaları, 1990'ların başından itibaren daha çok yabancı metinlerin Türkçe'ye çevirisi üzerine ortaya çıkmaya başlamış, 2000'li yıllar ile birlikte erkek kimliğinin toplumsal ve bedensel olarak geçilen "sünnet, askerlik, iş bulma, evlilik, militarizm, baba olmak" vb. bir takım inşa süreçleri üzerinden incelendiği görülmüştür (Biricik, 2008, s.234; Hıdır, 2015, s.20; Ok, 2011; Sancar, 2009, s.27; Selek, 2014). Türkiye'de hegemonik erkeklik çalışmaları, Türkiye'nin kültürel yapısı ve ailenin merkeziliği etrafında inşa edilen erkeklik tezahürlerini ortaya koymaktadır. Şenol ve Çalar (2018), hegemonik erkekliğin aile içerisinde kazanılan sorumluluk duygusu ile inşa edildiği, bunun nesiller arasında gelenek haline geldiği ve erkeklerin de bundan memnuniyet duyduğunu yaptıkları çalışma ile ortaya koymuştur. Gedik, Çakır ve Çoşkun (2020), hegemonik erkekliğin inşasının sünnet, askerlik, evlilik, iş bulma şeklinde toplumsal ve bedensel aşamalardan geçilerek içinde yaşanılan şehrin kültürel özelliklerine göre yeniden üretildiğini ifade etmektedir. Yavuz (2014), yaptığı görüşmeler sonucunda, hegemonik erkekliğin bedensel ve toplumsal aşamalardan geçilerek kazanıldığını ve erkeklerin kendilerinden beklenenleri yerine getirmesi durumunda "erkeklik imtihanı" olarak adlandırılan süreci tamamladıklarını belirlemiştir. Sarıçiçek'in (2019) yapmış olduğu çalışmada ise erkeklerin, geleneksel anlamda geçilen sosyalizasyon sürecine karşı eleştirel yaklaştıkları ve ataerki sistemin toplumsal cinsiyet rolleri dayatmasına karşı çıktıkları görülmektedir.

Bu çalışma kapsamında İzmir'de doğup büyümüş erkek bireylerin erkeklik inşası ve erkek olma süreçlerinde hangi mekanizmaların etkili olduğu, Raewyn Connell'in (1998) 'hegemonik erkeklik' kavramsallaştırmasından yola çıkılarak anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

## Hegemonik Erkeklik

Hegemonik erkeklik kavramı 1980'lerde, toplumsal cinsiyet tartışmalarında 'cinsiyet rolü' kavramsallaştırmasına yönelik eleştiriler çerçevesinde ortaya çıkmıştır (Connell, 2002). Erkekliğin yekpare bir toplumsal cinsiyet rolü olarak ele alınmasına karşı çıkmış, birden fazla erkekliğin varlığına dikkat çekilmiştir (Connell ve Messerschmidt, 2005). "Erkeklikler" kavramı, evrensel bir erkeklik tanımının olmadığı görüşünden yola çıkılarak kullanım alanı bulmuştur (Hearn, 2004). Connell'e (1987, s. 183) göre, "Farklı erkeklikler arasındaki karşılıklı etkileşim, ataerki toplumsal düzenin işleyiş biçiminin önemli bir parçasıdır".

'Hegemonik erkeklik', "iktidarı elinde tutan erkeklerin sahip olduğu erkeklik biçimi" olarak tanımlanmaktadır (Connell, 1998, s.245). Hegemonik erkeklik, genel anlamda erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurmasını sağlayan, sadece bu role ilişkin beklentiler veya bir kimlik türü değil, pratikte uygulama alanı bulan yapıp etme biçimleridir. Hegemonik erkeklik bir pozisyon olarak, diğer erkekliklerin ve heteroseksüel kadınların iş birliği yoluyla korunur (Connell ve Messerschmidt, 2005) ve her şekilde erkek egemenliğinin sürekliliğini sağlar (Schippers, 2007).

Hegemonik erkeklik, erkeklerin, iktidarının egemen görünümünden pay alabilmek adına ulaşmaya çalıştıkları 'ideal tip' olarak kavramsallaştırılmıştır (Clatterbaugh, 1998; Connell, 1995). Erkeklerin hegemonik erkekliğe ulaşabilmek için gösterdikleri çabalar, hegemonik erkekliğin yeniden üretimini sağlamaktadır (Arık, 2016; Yücel, 2014). Hegemonik erkeklik, bir kişiden çok bir pozisyonudur. Belirli erkeklerin olduğu bir şey değil, erkeklerin çoğunluğunun tasvip ettiği şeylerdir (Connell, 1987).

Tasvip edilen eril davranış kodları, örnek erkekliklerin inşası yoluyla dolaşıma sokulmaktadır. Bu örneklerde, "idealler, fanteziler ve arzular dışı vurulmakta, kadınlarla ilişki kurma şekilleri konusunda modeller ve toplumsal cinsiyet meselelerine yönelik çözümler sunulmakta ve en önemlisi, toplumsal cinsiyet farklılıkları ve hiyerarşisi 'doğal' kılınmaktadır" (Connell, 2002, s. 90). Bu örneklerin gerçek hayatta, en zengin ya da en güçlü erkekler de dahil olmak üzere somut yaşamsal karşılığını bulmak oldukça güçtür. Bu kapsamda akademisyenler, din adamları, sporcular, aktörler, siyasetçiler vb. kişiler, erkeklik hiyerarşisinde üstte konumlanan hegemonik erkeklik idolleri olarak örneklendirilebilmektedir (Donaldson, 1993, s.646). Burada önemli olan güçlü erkekler değil, bu erkekleri bu konumda tutan mekanizmalardır. Gerçekte hegemonik erkekliğe karşılık gelen çok az sayıda erkek var olurken, hegemonik pozisyonun devamlılığı birçok erkek tarafından sağlanmaktadır (Connell, 1987). Hegemonik erkeklik, olağan olan değil, normatif olandır (Connell ve Messerschmidt, 2005).

Connell (1998), hegemonya kavramını Gramsci'den almıştır. Hegemonya, "kültür, kurumlar ve ikna yoluyla kültürel egemenlik" anlamına gelmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005, s. 832). Hegemonya bir taraftan şiddet/ kaba kuvvet üzerine temellenmeyen fakat belirli durumlarda, şiddeti de kapsayan mekanizmalar yoluyla sağlanan bir egemenlik durumudur. Diğer bir taraftan, hegemonya tam anlamıyla sorgulanmayan ve meydan okunmayan bir kültürel egemenlik anlamına gelmemektedir. Hegemonik olan, etkileşimsel bir temelden ortaya çıkarken, alternatiflerin tahakküm altına alınması, alternatiflerle olan ilişkilerde güç dengelerinin sağlanması yoluyla kurulmaktadır (Connell, 1987). Kültürel egemenlik görünmez bir manipülasyonun içselleştirilmesi yoluyla gerçekleşmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005).

Hegemonik erkeklik, toplumsal cinsiyet düzeninde varlığını kültürel güç, kurumsal güç, iktidar, ideolojik aygıtlar (medya, eğitim, ordu vb.) yoluyla dayatmakta ve en önemlisi erkeklik idealini, 'öteki' ile girdiği ilişkiler üzerinden kurmaktadır (Türk, 2015; Özbay ve Baliç, 2004). Toplumsal cinsiyet ilişkileri tarihseldir yani değişebilir. Hegemonyayı ele geçirmek üzere süregiden bir mücadele durumu söz konusudur. Hegemonik konumlar, meydan okumaya açıktır ve bu meydan okumaların sonucu olarak bu konumlarda, yeni düzenlemeler söz konusu olabilir. Dönem dönem belirli erkeklik biçimleri, egemenlik mücadelesini kaybeder ve yeni erkeklikler hegemonik bir konum kazanabilir (Connell ve Messerschmidt, 2005).

Hegemonik erkeklik inşası, 'onurlu' bir erkeklik imajının çizilmesi ve erkeklerin kendilerini bu imaja göre konumlandırmasını temelinde gerçekleşmektedir. Hegemonik konuma ulaşma çabası içinde, erkekler arasında sembolik bir rekabet oluşmaktadır (Koyuncu ve Onur, 2004). Bu rekabet kapsamında hegemonik erkekliğin dışındaki tüm erkeklik biçimleri (sınıf, ırk, cinsellik vb. temelde) dışlanmaktadır (Nagel, 1998). Erkek egemenliğini kaybetme korkusu ile girilen bu rekabetin, 'erkeklik' üzerinde sürekli pekiştirilerek programlanması için, çeşitli ritüellerine başvurulmaktadır. Böylelikle hegemonyayı yeniden inşa etme uğraşı, erkekliğin devamlı ulaşılması ve sürdürülmesi gerekli olan bir kültürel özne konumu olduğunu da göstermiş olmaktadır (Bozok, 2019; Oktan, 2008).

Farklı erkeklikler, hegemonik erkeklik ile ilişkileri bağlamında var olmakta, kadınlar yanında hegemonik erkeklik tanımı dışında kalan tüm erkeklikler, baskı altına alıp marjinalleştirmekte ve eril iktidar yeniden üretilmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005; Kimmel ve Mesner, 2007). Connell, hegemonik erkeklikten etkilenen suç ortağı, madun ve marjinal erkeklik tiplerinden bahsetmektedir. Suç ortağı erkeklik, ataeril hiyerarşinin sessiz destekçisi olarak bilinirken marjinal erkeklik, etnisite, sınıf veya köken nedeniyle iktidarın karşısındadır ve hegemonik erkekliklere göre daha az avantajlıdır. Madun erkeklik ise heteronormatif cinsellik kurgusu dışında kalan ve bu sebeple egemen sistemin dışlayıp marjinal kıldığı erkeklik biçimidir (Bozok, 2009).

Connell (2002), toplumsal cinsiyet düzeni kavramsallaştırmasında toplumsal cinsiyetin, söylem düzeyinde inşasına odaklanan, onu bir performansla eşitleyen post yapısalıcı argümanları reddetmektedir. Toplumsal cinsiyet düzeni, toplumsal birçok alanda ortaya çıkan eşitsizlikler ve kurumsal düzenlemelerde görünür olmaktadır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi, toplumsal yapılar içinde sabitlenmekte ve bu yapılar yoluyla da ataeril sistemin devamlılığını sağlamaktadır.

## Bir İnşa Olarak Erkeklik

Toplumda hâkim olan erkeklik söylemleri, erkek olma yolunda geçilen inşa süreçlerinin onaylanması için bir araç olabilmekte ve erkeklik yeniden üretilmektedir (Şenol ve Erdem, 2017). Erkeklik inşasının hangi mekanizmalar ve yollar aracılığıyla gerçekleştiği üzerine yapılan akademik çalışmalarda biyolojik anlamda erkek olarak doğan bireylerin, ataeril normlar ve kültürel yapı dahilinde 'erkek olarak' kabul edilme süreçlerine odaklanılmaktadır (Sancar, 2009). Erkeklerin bu kabule yönelik daimî olarak çaba göstermeleri beklenmektedir. Bu bağlamda biyolojik olarak erkek doğan bireyler, sosyal yaşamın ataeril kodlarına uygun erkeklik performansı sergileyebilmek adına en mahrem alanlarında dahi performans kaygısı gütmektedirler (Barutçu, 2013; Butler, 2016). Farklı çalışmalarda, erkeklığe atfedilen değerler ve roller kapsamında, "şiddet gösterilerinden homofobiye, heteroseksizmden militarizme, cinsel performans kaygısı, duygularını göstermeme, üstünlük iddiası", taviz vermemek, sorumluluk almak ve liderlik şeklinde dışavurumlara değinilmektedir (Bozok, 2011, s.18-19; Maral, 2004; Oktan, 2008; Segal, 1990).

Erkek olma deneyimleri ve erkeklik kimliği, ataeril kurumlar ve sosyal ilişkiler yoluyla toplumsallaşma süreci içerisinde inşa edilmektedir (Berger ve Luckmann, 2008; Vondello vd., 2008; Whitehead, 2002).

Toplumsallaşma sürecinin bir parçası olan aile, okul, arkadaşlıklar, akrabalık ilişkileri ve diğer rol model olan erkek figürlerin davranışları ve tutumları aracılığıyla ortaya çıkan erkeklik kodlarının, bilerek ya da bilmeyerek içselleştirilmesi söz konusudur (Connell, 1998). Birey bu süreç içerisinde halihazırda toplumda var olan erkeklik algısını içselleştirme noktasında fail iken; diğer bireylerin erkekliklerinin oluşumundaki katkısı ile örnek teşkil eden özne konumundadır (Akay, 2006).

Esasında herkes tarafından bireysel olarak deneyimlenen bu süreç, erkeklığın inşasında küresel bir çarkın işleyişi çerçevesinde gerçekleşmekte ve böylelikle politik bir özne haline gelen erkeklik toplumsal, kültürel ve tarihsel olarak dayatılabilmektedir (Özbay, 2010). Erkeklerin hegemonik erkeklik algısından etkilenerek onu nesneleştirmeleri, farklı erkeklik kimliklerinin açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Her ne kadar erkeklığın

inşası, erkekler arası bir etkileşim ağı olarak görülse de kadınların bu süreçte oynadıkları roller göz ardı edilmemelidir (Connell, 2002).

Kişilik gelişimi açısından 0-6 yaş arasının kilit bir dönem olduğu belirtilmektedir. Birincil toplumsallaşmanın gerçekleştiği bu dönemde ebeveynler temel bir rol oynamaktadır. Ebeveynlik rolleri üzerinden düşünüldüğünde, ev içi bakım işlevlerinin daha çok kadınlar tarafından sürdürülmesi nedeniyle kadınların anne olarak hegemonik erkekliğin inşasında temel bir rol üstlendikleri görülmektedir (Şenol ve Erdem, 2017). Çocuğun erkeklik kimliğinin hegemonikleşmesinde anne, çocuk duygularını dışa vurduğunda gösterdiği tepkiler, çocuk nezdinde erkekliği güç ile ilişkilendirme noktasında aktif rol oynayabilmekte aynı zamanda bunun tam tersi de söz konusu olabilmektedir (Kandiyoti, 1997). Nitekim toplumsallaşma süreci sadece bireylerin norm ve roller ile şekillendiği bir süreç değil, ötekiler ile girilen ilişkiler toplamına da karşılık gelmektedir (Gecas, 2000).

Toplumsallaşma süreci açısından bir sonraki temel durak olan okul da erkeklik inşası açısından önemli bir işlev yerine getirmektedir. Kimlik gelişiminin temel mekanlarından biri olan okulda, okul zorbalığı üzerine çalışmalar, böylesi bir insanın hangi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştiği konusuna ışık tutmaktadır. Birçok araştırma erkek çocuklarının daha fazla zorbalık yaptığını, özellikle 'fiziksel zorbalık' söz konusu olduğunda çoğunlukla erkek çocukların zorba ve kurban konumuna geçebildiklerini ortaya koymuştur (Lamberta vd., 2008; Martino, 1999; Snakenborg vd., 2011). Bu çerçevede zorbalığın, toplumsal cinsiyetin sosyalizasyon sürecinin bir aracı olduğu belirtilmektedir. Akranlarla ilişkilerin temel olduğu yaşlarda, çocukların belirli gruplara dahil olmaları onlar için hayati önem taşıırken, bir güç asimetrisi çerçevesinde gerçekleşen zorbalık, bir kişinin diğeri üzerinde egemenlik kurmasının yollarından biri olarak ele alınmaktadır (Jenkins, 2008; Atalay, 2020). Martino (1999), erkek öğrenciler üzerine araştırmasında, bu dönemde erkekliğin, feminen olarak görülen özelliklerin aşağılanması ya da reddi üzerine kurulduğunu göstermektedir. Pascoe (2007) ise heteronormatif pratiklerin ve söylemlerin erkekliğin inşasında temel olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede erkek çocuklarının, kız çocuklarını cinsel anlamda nesneleştirerek, alternatif erkeklikleri eşcinsellikle suçlayarak, hegemonik erkekliği inşa ettikleri belirtilmektedir.

İnşa edilen erkekliğin, biyolojik cinsiyetten bağımsız bir şekilde kişilerin, toplumsal erkeklik kodları çerçevesinde kendilerini, topluma erkek olarak sunma ve kabul ettirme çabaları çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu inşa, toplumsallaşma süreci içinde ilk olarak aile ev okul gibi sosyalizasyon araçları yoluyla gerçekleşmektedir. Bu bağlamda İzmir ilinde yaşayan, burada doğup büyümüş erkek bireylerin erkekliklerini hangi mekanizmalar ve araçlar aracılığıyla kurdukları anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

## Yöntem

Erkeklik, küresel bir ataerkil sistem temelinde inşa edilse de farklı dönem ve mekanlar özelinde hegemonik erkeklik değişen formlar kazanabilmektedir. Erkeklik, "belirli bir mekânda ve zaman diliminde ortaya çıkan, gruplar, topluluklar ve toplumlar tarafından kolektif olarak benimsenen ve hayata geçirilen belirgin bir uygulamalar dizisidir" (Schipper, 2007, s.86). Bu uygulamaların tekrar tekrar benimsenmesi toplumda kaynakların nasıl üretileceği ve dağıtılacağı, gücün ne şekilde dağılacağı ve hangi anlam ve değerlerin

üretileceği gibi konular üzerinde belirleyicidir (Schippers, 2007). Bu bağlamda farklı mekanlarda ve gruplarda erkeliğin hangi uygulamalar temelinde yeniden üretildiğini anlamak önem kazanmaktadır.

Çalışma İzmir ilinde doğup büyümüş ve İzmir’de yaşamakta olan erkek bireylerle gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örnekleme tekniği, bir amaçlı örnekleme tekniği olan kartopu örneklemedir (Neuman, 2013). Çalışma, Covid-19 pandemisinin yarattığı koşullar nedeniyle dijital ortamda gerçekleştirilmiştir. Örneklem seçiminde de bu koşullar etkili olmuş, ilk ulaşılan katılımcı aracılığıyla, dijital ortamda görüşme formunu tamamlayabileceği belirlenen kişilere ulaşılmıştır. Nitel görüşme formu, İzmir’de doğup büyümüş olan 30 kişiye gönderilmiş ve 14 kişiden geri dönüş alınabilmiştir<sup>3</sup>.

Araştırmada ilk olarak, İzmir ilinde doğup büyüdüğü ve halen bu şehirde yaşadığı bilinen bir erkek öğretmene ulaşılmıştır. Aynı amaç üzerinden hareket edilerek, bu kişi aracılığıyla İzmir’de doğup büyümüş diğer bireylerle iletişim kurulmuştur. Bir öğretmen aracılığıyla katılımcılara ulaşılmış olması dolayısıyla, örnekleme öğretmenlik mesleğini icra eden kişi sayısı fazladır. Bu çalışmada örneklemin belirlenmesinde, İzmir’de erkek olmaktan ziyade İzmir’li erkek olmak, şehrin sosyo-kültürel özellikleri içerisinde yetişmiş olma durumu temel kriter olarak alınmıştır.

Nitel araştırma tasarımı kapsamında görüşmeler, derinlemesine görüşme şeklinde, yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden yürütülmüştür. Verilerin analizi, toplumsal yaşamı inşa eden söylemlerin onu ne şekilde etkilediği ve bu söylemlerin nasıl oluştuğunu gerek metinler gerek dil ve pratikler aracılığı ile keşfetmeye yönelik bir analiz tekniği olan, eleştirel söylem analizi kullanılarak yapılmıştır (van Dijk, 2001; Fairclough, 2003; Wodak, 2007). Araştırmada kullanılan sorular, Dolunay Şenol ve Veysel Çalar’ın Batman ilinde gerçekleştirdikleri çalışma temel alarak hazırlanmıştır. Soruların kullanımı için yazarlardan 5 Kasım 2020 tarihinde onay alınmıştır.

Görüşme grubunda 14 erkek katılımcı bulunmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 23-58, yaş ortalaması 45’tir. Katılımcıların üçü 20’li (23-25), ikisi 30’lu (37-39), dokuzu 50’li (51-58) yaşlarındadır. Katılımcıların tümünün eğitim durumu üniversite lisans düzeyinde olmakla birlikte K9 kodlu katılımcı doktora, K10 kodlu katılımcı ön lisans K13 kodlu katılımcı ise yüksek okul derecesinde eğitim gördüklerini belirtmişlerdir. Katılımcılar arasında üç kişi bekar iken, 11 katılımcı evlidir. Katılımcıların demografik özellikleri, yaş, medeni durum, eğitim durumu ve meslek temelinde Tablo 1’de verilmektedir.

**Tablo 1:** Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek
<b>Katılımcı 1 (K1)</b>	52	Evli	Üniversite	Emekli Asker
<b>Katılımcı 2 (K2)</b>	51	Evli	Üniversite	Öğretmen
<b>Katılımcı 3 (K3)</b>	55	Evli	Üniversite	Öğretmen
<b>Katılımcı 4 (K4)</b>	24	Evli	Üniversite	Memur
<b>Katılımcı 5 (K5)</b>	37	Bekar	Üniversite	Öğrenci

<sup>3</sup> Bu bağlamda da Covid-19 sürecinin etkili olduğu düşünülmektedir. Pandemi, bireylerin gündelik rutinlerini, sosyal yaşantılarını alt üst etmiştir. Geri dönüşün bu bağlamda kısıtlı kaldığı söylenebilir.

<b>Katılımcı 6 (K6)</b>	23	Bekar	Üniversite	Mezun (Psikoloji)
<b>Katılımcı 7 (K7)</b>	25	Evli	Üniversite	Gıda Teknikeri
<b>Katılımcı 8 (K8)</b>	50	Evli	Üniversite (Doktora)	Öğretim Üyesi
<b>Katılımcı 9 (K9)</b>	55	Evli	Üniversite (Önlisans)	Teknik Ressam
<b>Katılımcı 10 (K10)</b>	39	Evli	Üniversite	Öğretmen
<b>Katılımcı 11 (K11)</b>	56	Evli	Üniversite	Mühendis
<b>Katılımcı 12 (K12)</b>	58	Evli	Üniversite (Yüksekokul)	Öğretmen
<b>Katılımcı 13 (K13)</b>	56	Evli	Üniversite	Öğretmen
<b>Katılımcı 14 (K14)</b>	55	Evli	Üniversite	Memur

## Bulgular ve Tartışma

### Erkekliğin Tanımı

Hegemonik erkeklik, erkeklerin 'ödevlerine' ilişkin, 'Erkek koruyan kollayandır' ya da sergilemeleri gerekli görülen özellikler ve davranış kalıplarına ilişkin 'Erkek dediğin ağlamaz' gibi kültürel alanda vuku bulan çeşitli söylemler üzerinden inşa edilmektedir. Böylesi ön kabuller sosyalizasyon aracılığıyla, ataerkil sistemin devamını sağlayabilmeleri için erkeklere bir 'görev' olarak empoze edilmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005). Erkekliğe yüklenen bu hegemonik misyon nedeniyle farklı erkeklikler mümkün olmayan 'imkânsız' bir durummuş gibi algılanmaktadır (Gilmore, 2001; Kepekçi, 2012). Katılımcılardan iki ayrı soru aracılığıyla erkek ve erkeklik kavramlarını tanımlamaları istenmiştir. Bu iki tanımda büyük ölçüde paralellik olduğu görülmüştür. Örnek olarak K11(56), kendisine erkeklik sorulduğunda, erkek kavramına ilişkin bir önceki soruda gerekli yanıtı verdiğini belirtmiştir.

Katılımcılara 'sizce erkek kimdir?' diye sorulduğunda, erkek olarak görev ve sorumluluklarına vurgu yaptıkları görülmektedir. Görüşme grubundaki erkek bireyler erkek olmayı, sorumluluk sahibi olma, ailesine sahip çıkabilme, koruyucu kollayıcı olabilme kapasitesi ile ilişkilendirmektedir: "koruyan kollayan" (K3, 55); "Evine sahip çıkan" (K10,39). Connell ve Messerschmidt'e göre (2005) ataerkil toplumlarda aile içinde kadınların ve çocukların, erkeğin himayesinde ikincil bir konumda tanımlandığı bilinmektedir. Koruyuculuk pozisyonu, hem sorumluluk hem de zayıf olanların himaye altına alınması gerekliliği üzerinden düşünüldüğünde bir üstünlük durumudur. Erkek olma, özellikle 50'li yaşlarındaki evli katılımcılar tarafından aile içindeki konum ve roller üzerinden tanımlanmaktadır: "Baba, abi, kardeş, eş. (K2,51)"; "İyi bir eş, aile babası" (K8,50); "En belirgin roller baba ve abidir" (K14,55).

Erkek olmanın, bireyin belirli kişilik özelliklerini taşıması temelinde mümkün olduğu, burada da bir ahlaki üstünlüğe işaret edildiği görülmektedir: "Farklı. Özgüvenli. Sözü'nün eri olmak, dürüst ve iyi ahlaklı olmaktır" (K4,24); "eşitlik ve adalete inanan" (K3, 55); "Zorbalığın karşısında, haksızlıklara karşı durabilen, haksızlığa

uğrayanın yanında olandır” (K5,37); “toplumsal değerlere saygılı ve zorlu koşullara sabırlı güçlü kişidir” (K7,25); “Başarılı. Bakımlı. Saygılı. Mantıklı” (K14,55). K3(55) erkek olmayı “Fiziki olarak güçlü, duygusal olarak zayıf” olmakla ilişkilendirmektedir. Diğer tüm ifadelerde, toplumda aranan ahlaki özelliklerin, haksızlığa, zorbalığa karşı aksiyon alabilme yani aktif özne olabilme durumunun erkeğe has özellikler olarak tanımlandığı görülmektedir. Bunların yanında, ‘duygusal anlamda zayıf olma’ durumunun da tüm bu sorumluluklara rağmen erkeğe hata yapabilme ‘ayrıcalığını’ verdiği söylenebilir. Erkek olma, görevler, aile içi hegemonik roller ve ahlaki üstünlük dışında ‘öteki’ olarak kadın ile ilişkiselliği üzerinden; “Dışının karşıtı” (K1, 52); “Karşı cinsin görmek istediği kişidir” (K4,24) ve ayrıca biyolojik cinsiyet temelinde; “Y kromozomu olan insan” (K6,23); “Xy kromozomuna sahip kişi” (K9,55); “Erkek doğan kişidir” (K13,56), tanımlanabilmektedir.

Erkek kimdir sorusunda olduğu gibi katılımcılara, erkeklik kavramından ne anladıkları sorulduğunda, tüm yaş gruplarından katılımcıların benzer cevaplar verdikleri belirlenmiştir. K1 (52) erkeklik kavramından “Adam gibi adam olmayı” anladığını belirtmiştir. Türkiye’de erkeklik inşasının genel olarak bu tanımla ilişkili olduğu söylenebilir. ‘Adamlık’ bir anlamda kanıtlanmış erkekliktir. Biyolojik ve toplumsal cinsiyet ayrımının söylem düzeyinde erkek ve adam ikiliği üzerinden kurulması söz konusudur. Farklı katılımcılar da erkek olma ve erkeklik kavramlarını, biyolojik ve toplumsal cinsiyet ayrımı veyahut benzer düzlemde aynılığı üzerinden tanımlamaktadır: “Türüne uyumlu davranmayı” (K12,58); “Sadece cinsel kimlik tanımlaması anlıyorum. Erkek cinsiyettir” (K4,24). K5’in (37) yanıtında erkeklik davranış kalıpları temelinde ve farklı çalışma (Gedik, Çakır ve Çoşkun 2019; Yavuz, 2015) sonuçlarında da görüldüğü üzere, Türkiye’de erkeklik inşasında geçilen aşamalardan, ritüellerden biri olan sünnet ile ilişkilendirilmiştir: “Sünnet olmakla başlayan erkeksi davranışlar”. Bu yanıtlar dışında, erkeklik kavramına yönelik ifadeler erkek kimdir sorusuna yönelik yanıtlarla büyük oranda benzemekte ve erkeklik, koruyuculuk, sorumluluk sahibi olma, kanaatkarlık, sabırlı ve güçlü olma, ‘ahlsızlığa’ karşı durabilme gibi özelliklerle ilişkilendirilmektedir. Connell’in (2002) da belirttiği gibi, toplumda egemen olan erkeğin güçlü, aktif ve sorumluluk sahibi bir birey, bir özne olması gerekliliği erkekliğin tanımında görünür olmaktadır.

## Erkekliğin İnşası

Katılımcılara, erkekliklerinin oluşum süreçlerine yönelik deneyimlerini anlamak adına, ‘erkek nasıl olunur?’, ‘erkek olarak yetişme sürecinizde neler ve kimler etkili olmuştur?’ şeklinde sorular yöneltmiştir. Katılımcılar erkek kimliğinin oluşumunda belirli duygusal, toplumsal ve bedensel aşamalardan geçtiklerini ifade etmişlerdir. Ancak erkeklik rollerine ilişkin yaptıkları vurgular, erkekliği toplumsal normlar nezdinde belirli bir aidiyet içinde tanımladıklarını da göstermiştir. Katılımcılara ‘erkek nasıl olunur’ sorusu yöneltildiğinde, erkekliğin genç katılımcılar arasında Bozok’un (2011) ifade ettiği şekilde, erkek olmanın dışavurum örneklerinden olan duyguları bastırma temelinde kurulduğu görülmektedir: “Korkmayarak. Korkarsan da korkuyu içinde yaşamak ile” (K4,24). Ayrıca Davidoff’un (2009) belirttiği gibi erkek olmanın, cinsellik ve erkek bireyin dış dünyaya açılarak bağımsızlık kazanması ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. Katılımcılar arasında erkek olma sürecini toplum tarafından kabul gören heteronormatif cinsellik temelinde tanımlayanlar olmuştur: “Cinsellekle başlar” (K8,50); “Ben ilk erkek olduğumu ergenlik döneminde hissetmişim” (K7,25)

Erkek olmanın yine biyolojik cinsiyet temelinde tanımlanması çerçevesinde K3(55) ve K14(55) doğarak, K13 (56) aynı düzlemde “Allah yaratmasıyla” erkek olduğunu belirtmiştir. K9 (55) “Doğarak ve yetişme ile olur”

derken geriye kalan katılımcılar da çevreye vurgu yapmış erkekliğin gerektirdiği sorumlulukların layığıyla yerine getirilmesi ve ahlaki üstünlüğün kurulması yoluyla erkek olunabildiğini dile getirmiştir: “Korumacı ve adaletli davranarak olur” (K10,39). Katılımcılar arasında toplumsal cinsiyet inşasını tanımlayan ve eleştiren bir katılımcı bulunmaktadır: “Ama toplumda erkek çocuk olması çok abartılıyor. Erkek çocuklara çok düşkünlük var” (K6,23). Toplumsal değişimin toplumsal cinsiyet rolleri üzerindeki etkisini tanımlayan bir katılımcı da şöyle demektedir: “Kadınların ekonomik bağımsızlığını elde etmesiyle birlikte erkeklere biçilen roller de zaman içinde geçerliliğini yitirmiştir. Toplumun şekillendirmesiyle oluşan erkeklik anlayışı da geçerliliğini yitirmeye başlamıştır” (K11,56).

Katılımcılara nelerin ve kimlerin erkek olarak yetişme süreçlerinde etkili olduğu sorulduğunda Türkiye'nin toplumsal yapısında ailenin merkezi konumda olması durumu ile ilişkili bir şekilde çoğunlukla aile bireylerinin etkili olduğu dile getirilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu (K1,52; K3,55; K5,37; K6,23; K8,50; K9,25; K10,39; K13,56), erkekliğin kurulması sürecinde babalarının etkili olduğunu belirtmiştir. Bozok (2018), Zeybekoğlu (2013) ve Küçük Durur ve Tahir'in (2020) de belirttiği gibi babalık, erkekliğin meşru ve kabul edilebilir bir zemine oturtulabilmesi bakımından kurucu öge sayılmaktadır. Tüm aile üyelerinin erkek olarak yetişme sürecinde etkili olduğunu dile getiren K11(56) ve K14 (55) yanında, annesinin etkili olduğunu belirten katılımcılar da (K2,51; K4,24) bulunmaktadır. Ayrıca K4 (24) ve K10'un (39) ifadelerinde ailenin diğer erkek üyeleri olan dede, dayı ve abiye değinildiği görülmektedir. Aile üyeleri dışında ikincil sosyal çevre olan arkadaşlar (K6,23; K10,39) ve okul ortamının da (K14,55) etkili olduğu dile getirilmiştir.

Sarıçiçek'in (2019) Kayseri'de, Yavuz'un (2015) Trabzon'da, Gedik, Çakır ve Çoşkun'un(2019) Yozgat'ta gerçekleştirdikleri araştırmalarda görüldüğü üzere erkekliğin inşasında etkili olan önemli bir aşama askerliktir. Bu çalışmada yer alan katılımcılardan yalnızca emekli asker K1'in (52) ifadesinde, çevrenin fiziksel güç performansına yönelik takdirinin erkek olarak yetişmede etkili olduğuna ve bu bağlamda askerliğin önemine vurgu yapılmıştır: “askerden dönünce hissettim güçlü olduğumu” (K1,52). Yalnızca bir katılımcının askerliğe değinmiş olması dolayısıyla, askerliğin bu çalışma kapsamında söylem düzeyinde görünür olmadığı söylenebilir. Erkek olma sürecinde etkili bir başka mekanizma da K8'in (50) ifadesinde görünür olmaktadır: “Babam. Ailem ... kadınlara kendi ablamız ya da kardeşimize yapılmasını istediğimiz gibi davranmamızı isterlerdi”. Bu bağlamda erkek olmanın hep diğer erkeklerin nasıl davranabileceğine ilişkin bir zihniyet geliştirmeyi gerektirdiği görülmektedir. Zayıf görülen kadınlar üzerinde söz sahibi olma ve onlardan sorumlu olma durumu, diğer erkeklerin, himaye altındaki kadınlara ‘yapabilecekleri’ şeyler, yani genel bir erkek iradesi üzerine düşünmeyi gerektirmektedir.

Erkeğin “ailenin reisi” olarak konumlandırılması, kamusal alanda var olabilmesi, evin kazancını sağlama, ekonomik bağımsızlığa sahip olması söz konusudur (Davidoff, 2009, s. 211). Türkiye'de popüler politik istihdam söylemlerine dahi yön veren erkeğin meslek sahibi olan ve para kazanan bir özne olarak sunulması erkeğin bir nevi, kamusal alanda sahip olduğu hakları ve sorumlulukları benimsemesi için tasarlanmıştır (Kümbetoğlu, 1996). Bu çerçevede erkek olmanın meslek sahibi olmak, ailesine maddi olarak geçim kaynağı sağlama üzerinden açıklanması söz konusudur: “Erkek çalışmalıdır ailesine bakmalıdır güçlü durup eşine yardımcı olmalıdır ben bunu bilirim” (K3, 55). Bu duruma eleştirel bir şekilde yaklaşıldığı da görülmektedir: “Mesela mahalle baskısı bireylerin üzerinde çok etkili ama bence erkekleri daha çok etkiliyor çünkü hep bir beklenti var. Evlensin, evine iyi baksın, işe gitsin<sup>4</sup> para kazansın” (K7,25). Aynı katılımcı (K7,25), zorbalık

<sup>4</sup> Katılımcının 20'li yaşlarında olmasının, erkeklerin ev 'geçindirmeye' ilişkin taşıdığı toplumsal sorumluluğu bir baskı unsuru olarak deneyimlemesinde etkili olduğunu söylenebilir. Türkiye'de emek gücü piyasasında yaşanan dönüşümler çerçevesinde farklı çalışmalarda,



çalışmaları çerçevesinde ortaya konulmuş inşa mekanizmalarına da değinmektedir: “Çocukken mahallede kavga ederdik ben istemiyordum ama o zamandan beri hep bir güç gösterisi olurdu aramızda bazen zoruma giderdi”. Bansel ve arkadaşlarının (2009) belirttiği gibi, erkekliğin çocukluk döneminde şiddete varacak şekilde fiziksel gücün sergilenmesine yönelik mekanizmalar çerçevesinde inşa edildiği, hegemonik konumun şiddet aracılığıyla kurulduğu görülmektedir.

Erkekliğin hangi mekanizmalar aracılığıyla inşa edildiğine yönelik sorgulama sonucunda elde edilen ifadelerden, bu mekanizmaların görünür kılınmasına yönelik en açık betimlemeler 20’li yaşlarındaki iki katılımcı tarafından yapılmıştır. Bu durum, çocukluk dönemine ilişkin hafızanın daha ‘taze’ olması ile ilişkilendirilebileceği gibi, hegemonik erkekliğin tanımında değişime de işaret ettiği düşünülebilir. İki katılımcının erkek olma hikayeleri, özellikle erkek cinselliğinin inşasına yönelik, eleştirel anlamda öz-düşünümsel özellikler taşımaktadır:

“Annem her zaman insan olmamın üstüne değindi. Babamla hiçbir zaman sağlıklı bir iletişim kuramadım. Ancak dedem bana hep sünnet olmanın erkekliğe adım atmak olduğunu söylerdi. Ve penisin uyarılmamasını da erkek olmamak olarak görürdü. Aynı zamanda dayılarım sürekli erkek adam ağlar mı derdi. Erkek dediğin karısını koruyup kollar, güçlüdür, derdi. 13 yaşındayken testislerimle ilgili bir hastalığım olduğunda bana: erkek adamın malı meydandadır, çıkar göster demişlerdi. Ben bu öğretilerin objektif değerlendirmesini 17 yaşımdan sonra yapabilmeye başladım. Bunda bulunduğum şehrin ve özellikle annemin etkisi çok büyük” (K4,24)

*“Şöyle anlatayım: kadınlar hamamına annemle girmeme izin verilmemişti. Anneannem ben küçükken erkek çocuğudur bir yeri şişer demişti. Aklımda hep çevremde gördüklerimin ve duyduklarımın etkisini hissettiğim bir erkeklik algısı var... Aslında benim öyle çok kalıplarım da yoktur ama belirli etkiler içinde büyüyen herkes gibi etkilendiğim durumlar oldu. Güçlü ve dinamik olmamız isteniyor her zaman” (K7,25).*

Katılımcılar aile ve çevresel etmenler, akran ilişkileri ve karşı cins ile kurulan cinsel birliktelik nezdinde erkek olmanın adımlarını tanımlamıştır. Toplumda yer eden kalıplaşmış erkeklik söylemlerine karşı eleştirel yaklaşan, iki 20’li yaşlarda katılımcı olsa da bu katılımcılardan yalnızca biri, eleştirel perspektifi diğer sorular üzerinden de ortaya koymuştur. Erkekliğin inşa süreçlerinin genel olarak katılımcılar nezdinde kabul gördüğü söylenebilir. Özellikle ‘baba’ figürünün katılımcıların neredeyse tamamına yakını için etkili olduğunun ifade edilmesi erkek kimliğinin öğrenilen, pekiştirilen ve böylelikle nesiller arasında devamı sağlanabilen bir yapı olduğunu açıklar niteliktedir.

## İzmir’de ‘Daha’ Erkeklik

İzmir’de kent algısının, modernlik ve hoşgörülü olma gibi kavramlar üzerine kurulduğu, İzmir’in yoğun göç alan kentlerden biri olması dolayısıyla da farklı kimlikleri içinde barındıran kozmopolit bir yapıya sahip olduğu dile getirilmektedir. İzmirlilik bilinci dendiğinde, kentin çoğulcu yapısına sosyo-kültürel ve mekânsal anlamda entegre olabilme, bir nevi kentin kendisine benzemeden söz edilmektedir (Karadağ ve Koçman,

işsizlik ve güvencesizlik tehdidinin arttığı belirtilmektedir. Tam anlamıyla güvencesizlik, özellikle gençler için toplumsal bir gerçeklik haline gelmektedir. Bknz. Bora, A., Erdoğan, N., Bora, T., Üstün, İ. (2016). “Boşuna mı Okuduk?": Türkiye’de Beyaz Yakalı İşsizliği. İletişim Yayınları; Uzunoğlu, S. (2018). Gazeteci Emeğinin Dönüşümü ve Güvencesizleşme: Türkiyeli Dijital Haber Odalarının Serbest Muhabirleri Üzerine Bir Çalışma. *Moment Dergi*, 5(2), 195-218.

2009, s. 223; Kırılmaz, 2017). Bilgin'e (2011, s. 23-45) göre, İzmir kenti kent sakinleri tarafından, "benim yerim" "bizim yerimiz" mantığında 'öteki', hayali yerler ile kıyaslanarak yüceltilmektedir. İzmirli, İzmir'e 'özgü' "mitsel" anlamlar yaratıp kendilerini de içine alan bir kent kimliği inşa etmişlerdir. Böylelikle kent belirli kişilik, davranış, yaşantı ve olayların çevrelediği "sembolleştirme" ve "damgalama" yolu ile özelleştirilmiştir.

İzmir'de doğup büyüdüğü belirlenmiş katılımcılara, erkekliğin İzmir üzerinden, İzmirli olma temelinde ne şekilde inşa edildiğini anlamak üzere İzmir'de erkek olarak yaşamının ne ifade ettiği ve İzmirli erkekler hakkındaki düşüncelerini öğrenmek üzerine genel sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu İzmirli erkek olmayı modernlik, eşitlik, kibarlık, özgürlük ve rahatlık gibi özellikler ile açıklamıştır. Katılımcılar İzmir'de erkek olarak büyümüş ve yaşıyor olmaktan memnun olduklarını, şehir atmosferinin erkekliği 'olumlu' anlamda etkilediğini açıklamışlardır. Ayrıca katılımcıların çoğunluğu da İzmir'in sosyo-kültürel yapısına atfen farklı bir şehir olduğunu, bu sebeple İzmirli erkek olarak yaşamının farklı olduğunu, diğer illere göre 'daha' vurgusu yaparak ifade etmişlerdir: İzmirli erkekler "Daha modern daha kibar" (K1,52).

Şenol ve Çalar'ın (2018) Batman'da doğup büyümüş erkeklerle gerçekleştirdikleri araştırma sonucunda, katılımcıların Batman'da erkek olmayı bir 'ayrıcılık' olarak tanımladıkları görülmektedir. Bu ayrıcılık, geleneklere bağlılık ve kentin geleneksel yapısının yüceltilmesi çerçevesinden açıklanırken İzmirli katılımcıların da İzmir'de erkek olmayı bir ayrıcılık olarak tanımladıkları ve bu ayrıcılığı karşıt düzlemde, modernlik üzerinden tanımladıkları görülmektedir. K5 (37) İzmirli erkek olmak için şöyle demektedir: "Bi ayrıcılık. Doğudaki erkeklere göre çok farklılar diyeyim. Davranış, giyim kuşam vs. modern ve akıllı olduklarını düşünüyorum. Benim bakış açımdan İzmir'de erkek olmanın ülkenin pek çok yerine göre biraz daha konforlu olduğu söylenebilir". Katılımcı kendini Doğu'daki erkeklerden ayırırken hegemonik pozisyonunu modernlik üzerine kurmakta ve böylesi bir pozisyonun daha konforlu olduğunu belirtmektedir. Aynı düzlemde Batman'da bir erkek birey aynı konforu, kentte var olabilmenin eğitilmiş olmayı gerektirmemesi üzerinden tanımlamaktadır (Şenol ve Çalar, 2018). Farklı iki kentte, hegemonik erkekliğin karşıt iki temelde kuruluyor olması erkekliğin genel anlamda bir ayrıcılık olarak tanımlanması ve deneyimlenmesi ile ilişkilendirilebilir.

Katılımcıların kendi deneyimlerini tanımlarken kendilerini daha çok sosyalle oldukları ve yaşadıkları yer açısından ayırdıkları, farklı erkeklikler ve İzmir'deki kadınlıklar üzerinden tanımladıkları görülmektedir. K5'in (37) Doğu'daki erkeklerle ayırım üzerine kurduğu erkeklik, K3(55) tarafından ülke geneline, K6 (23) tarafından Türkiye'deki birçok şehre K10 (39) tarafından "Küçük yerlere" göre, farklı addedilmektedir. K8 (50), bulunduğu kentte farklı tip erkekliklerin varlığını tanımakla birlikte, kent üzerinden hegemonik konumu inşa etmektedir: "Aralarında kaba olanlar da var gerçi. Kimisi de çok artist ama beyefendi çoğunluğu klas bence". Kentin modern olarak tanımlanan yapısı ile uyumlu bir şekilde birçok katılımcı İzmirli erkeklerin 'beyefendilik' özellikleri taşıdığını belirtmektedir. Beyefendilik, giyim tarzı üzerinden tanımlanmakta ve olumlanmaktadır. Giyim tarzı ayrıca baskıcı olmayan özgür bir ortamın ürünü olarak ele alınmaktadır: "Özellikle davranış, giyim ve yaşam anlayışı bakımından çok daha özgür bir yaşam sunuyor" (K6, 23).

Birçok katılımcı İzmirli erkek olmayı, kentte kadınların konumu üzerinden ele almıştır. İzmir'in modern bir kent olarak tanımlanması, kadın erkek arasında eşitlik olması durumu ile ilişkilendirilmiştir. İzmir'de kadınların konumu, farklı yerlerde daha eşitsiz koşullarda var oldukları yargısı temelinde tanımlanmıştır. Bir katılımcının yanıtında eşitlik durumu kadınların egemenlik kurması ile ilişkilendirilmiştir: "İzmir'de centilmen ve kadına insana eşitliğe daha saygılı olduğumuzu düşünüyorum. En çok sevdiğim özellikler de bunlar hatta

İzmir'de kadınların erkeklere göre daha rahat ve daha dominant olduklarını düşünüyorum" (K7,25). Farklı bir katılımcı ise eşitliğe vurgu yaparken, erkeklerin aktif özne konumunda olduğuna, eşitliğin erkek iradesi ile ilişkili olduğu ve eşitliğin sağlanmasındaki karar alıcı pozisyonda erkeğin olduğuna işaret etmektedir: "Eşit yaşam. Erkekler kadınlara aynı seviyede davranıyor kadınlar da aynı şekilde karşılık veriyor" (K12,58). Bir başka katılımcı ise yine farklı yerlerde kadın olarak var olmada karşılaşılan sorunlar üzerinden İzmir'de erkek olmanın sınırlarını çizmektedir: "İzmir'de erkeklerin bakışları rahatsız edici değil" (K3,55).

İzmir'de erkek olmanın, diğer illere göre bir farkı olmadığını ifade eden katılımcılar da mevcuttur. K2 (51) İzmir'de erkek olmak için "Diğer iller ile aynı bence. Sadece eşlerine karşı daha anlayışlı olmaları, ben öyleyim" demektedir. Katılımcının eşine karşı 'anlayışlı' olduğunu belirtmesinin, anlayışlı olmama hakkının olduğunu düşünmesi ile ilişkili olduğu söylenebilmektedir. K14 (55) "Erkeğin memleketi yoktur" derken, erkeğin hegemonik konumda bulunduğu ataerkil sistemin evrenselliğine işaret etmektedir. K13 (56), İzmir'de erkek olma deneyiminin kendisine ne ifade olduğu sorulduğunda "Bir şey ifade etmiyor. Erkek her yerde erkektir" demekte ve İzmirli erkeklerin "Kaliteli cila kullanan erkekler" olduğunu belirtmektedir. Bu yanıt, diğer katılımcıların belirttiği üzere İzmir'de erkeklerin daha beyefendi, centilmen, kibar ya da 'klas' olarak tanımlaması ile ilişkili olduğu gibi, yine de erkek oldukları ve bu anlamda aynı düzlemde buluştukları fikrine işaret etmektedir.

Katılımcıların İzmir ilinde erkek olmak üzere verdikleri yanıtların neredeyse tamamı 'daha' vurgusu ile Connell ve Messerschmidt'in (2005) ifade ettiği gibi, 'öteki' üzerinden kurgulanan hegemonik erkeklik inşasını ortaya çıkarmıştır. Katılımcılar, mekânsal ayırım üzerinden, diğer iller ile kıyaslanarak meşrulaştırılan erkek kimliğini, şehrin toplumsal ve kültürel özellikleri ile açıklamaya çalışmışlardır. Ayrıca İzmir'de erkek olarak yetişmiş olmaktan ve yaşamaktan memnun olduklarını, şehrin atmosferinin erkekliği 'olumlu' anlamda etkilediğini açıklamışlardır. Bu kapsamda 'öteki' üzerinden kurgulanan erkeklik imajı, erkekliğin İzmir özelinde 'farklı' ama belirli katılımcıların yanıtlarında da görüldüğü gibi 'aynı' erkeklik olarak tanımlandığını göstermiştir. Özellikle Batman'da gerçekleştirilen çalışma (Şenol ve Erdem, 2018) ile kıyaslandığında, hegemonik konumun, aynı ülke sınırları içinde, mekân temelinde nasıl farklı şekillerde yeniden kurulduğu, görünür olmaktadır. Modernlikle ilişkilendirilen kent deneyiminde erkeklik, eğitilmiş olma ile, geleneksellik ile ilişkilendirilen kent deneyiminde ise eğitilmiş olma zorunluluğu taşımama ile hegemonik konum kurulmaktadır.

## Sonuç

İktidar ilişkileri çerçevesinde örgütlenen toplumsal alanın düzenlenme biçimlerinden biri toplumsal cinsiyettir. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi bu çerçevede ortaya çıkmaktadır. Connell (2002) toplumsal cinsiyet hiyerarşisini, bireysel olarak sergilenen performanslar olarak ele almamakta, erkek egemenliğinin devamlılığını sağlayacak şekilde toplumsal yapılara ve kurumlara nüfuz etmiş, toplumdaki iktidar alanlarında karşılık bulan mekanizmalar üzerinden tanımlamaktadır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşinin bir parçası olarak hegemonik erkeklik, farklı erkeklik biçimlerinin ve kadınlığın tahakküm altına alınması yoluyla inşa edilen bir alandır. Hegemonik erkeklik, normatif bir kimlik ve bir pozisyonudur; aynı zamanda bir 'ideal tip' olarak somut düzlemde, gerçek hayatta karşılık bulan yapıp etme biçimleridir.

Tarihsel ve toplumsal olan erkeklik değişebileceği gibi, hegemonik erkeklik de alternatif erkeklik biçimleri ile ilişkiselliği temelinde, hegemonya mücadelesi çerçevesinde zaman ve mekâna bağlı olarak farklılaşabilmektedir. Bu bağlamda çalışma kapsamında İzmir’de doğup büyümüş 14 erkek birey ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiş, hegemonik erkekliğin inşa süreçleri ve bu süreçlerin İzmir özelinde nasıl ortaya çıktığı anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların erkekliğe ilişkin söylemleri, Yozgat, Kayseri, Trabzon ve Batman gibi illerde gerçekleştirilen çalışmaların (Şenol ve Çalar, 2018; Gedik, Çakır ve Çoşkun, 2019; Sarıçiçek, 2019; Yavuz, 2015) ışığında eleştirel söylem analizi tekniği ile analiz edilmiştir.

Katılımcıların erkekliğin ne olduğu ve nasıl inşa edildiğine ilişkin yanıtları, diğer çalışmalar ile büyük ölçüde benzerlik göstermiştir. Erkeklik genel anlamda zayıf olan kadın ve çocukların himaye altına alınmasını gerektirmekte ve ‘sahiplenme’ ve ‘koruma’ ve sorumluluk temelinde kurgulanmaktadır. Özellikle kadınlara nasıl davranılacağı, diğer erkekler üzerinden, onların düşünme biçimlerine nüfuz edilmesi yoluyla düzenlenmekte ve diğer erkeklerin, kendi himayesi altındakilere yapmasını istemedikleri şeyleri, diğerlerinin himayesindekilere yapmaması, düsturu üzerinden hayata geçirilmektedir.

Katılımcılar erkek olma süreçlerinde en çok babalarının ve diğer erkeklerin etkili olduğunu söylerken erkekliğin nesilden nesle, sosyalizasyon yoluyla aktarıldığını göstermişlerdir. Özellikle orta yaştaki katılımcıların vermiş oldukları cevaplardan, iş sahibi olmanın ve hanenin geçimini sağlayabilmenin yetişme sürecinde aile içerisinde bireylere, erkek olarak kabul görebilmenin bir koşulu olarak öğretildiği anlaşılmaktadır. Genç katılımcıların ise, geleneksel erkeklik anlayışına karşı eleştirel yaklaştıkları, kendi erkek olma deneyimlerine ilişkin eleştirel öz-düşünümsellikle değerlendirmeler yapabildikleri ancak yine de erkekliklerinin, genel inşa sürecinden büyük ölçüde farklılaşmadığı görülmüştür.

İzmir’de erkek olma ile ilgili sorulara yönelik olarak katılımcıların çoğunluğu, ‘daha’ kavramı üzerinden erkekliği İzmir özelinde hayali bir ‘öteki’ ile kıyaslayan cevaplar vermiştir. Bu hayali öteki, Doğu’daki iller olabildiği gibi küçük kent alanları da olabilmektedir. Erkeklik İzmir özelinde, modernlik, kibarlık, beyefendilik, özgürlük, akıl, eğitim, çağdaşlık vb. gibi kente özgü olduğu ifade edilen kategoriler ile ilişkilendirilmektedir. Farklı çalışmalarda erkekliğe geçiş aşamalarından biri olarak askerliğin (Gedik, Çakır ve Çoşkun, 2019; Sarıçiçek, 2019, Yavuz, 2015), geleneksel yapının korunmasına ve milliyetçiliğe verilen önem görünür olmaktadır (Şenol ve Çalar, 2018). Bu çalışma kapsamında bu eğilimler, söylem düzeyinde görünür olmamıştır. İzmir’de geleneksel yapı yine ailenin merkeziliği üzerinden kurulurken, İzmir’de hegemonik erkeklik, modernite ile ilişkili kodlar üzerine kurulmaktadır. Özellikle Şenol ve Çalar’ın (2018) çalışması ile kıyaslandığında, İzmir’de erkekliğin, Batman’da erkekliğin üzerine kurulduğu değerler açısından neredeyse birbirine zıt olduğu fakat Batman’da olduğu gibi İzmir’de erkek olmanın bir ayrıcalık olarak tanımlandığı ve deneyimlendiği görülmektedir.

## Kaynakça

Adaçay, F. (2014). *Toplumsal Cinsiyet ve Kalkınma*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.

Adams, R., ve Savran, D. (2002). "Introduction", *The Masculinity Studies Reader*. Oxford: Blackwell.

- Akay, E. (2006). Siyasal Toplumsallaşma, Siyasal Kültür Ve Siyasal Katılım Arasındaki İlişkinin Kavramsal Analizi. *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Kütahya .
- Akca, E., ve Ergül, S. (2014). "Televizyon Dizilerinde Erkeklik Temsili: Kuzey Güney Dizisinde Hegemonik Erkeklik ve Farklı Erkekliklerin Mücadelesi. *Global Media Journal: TR Edition*, 4 (8). 13-39
- Akca, E., ve Tönel, E. (2011). "Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe. İ. Erdoğan (Düz.), içinde, *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil* (s. 11-39) İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Arık, E. (2016). Erkeklik Çalışmaları, Feryal Saygılıgil (Haz.), içinde, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* Ankara: Dipnot Yayınları.
- Atalay, S. (2020). Encountering New Risks in Educating Children in the Contemporary Society: The Risk of Cyberbullying. İçinde *Sociological Perspectives on Educating Children in Contemporary Society* . IGI Global., (s.32-61).
- Bansel, P., Davies, B., Laws, C., Linnell, S. (2009). Bullies, Bullying and Power In The Contexts of Schooling. *British Journal of Sociology of Education*, 30(1), 59–69. doi:10.1080/01425690802514391
- Barutçu, A. (2013). Türkiye'de Erkeklik İnşasının Bedensel ve Toplumsal Aşamaları. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. Ankara.
- Berger, P., ve Thomas Luckmann. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. (Vefa Saygın Öğütle, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Bilgin, N. (2011). Sosyal Düşüncede Kent Kimliği. *İdeal Kent.*, (3). 20-47.
- Biricik, A. (2008). Erkek Adam Ezberini Bozmak Üzerine: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Sisteminin Resmi Söylem Üzerinden Kurulması. Nil Mutluer (Der.), içinde, *Cinsiyet Halleri: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (s. .232-246). Varlık Yayınları.
- Bozok, M. (2009). Erkeklik İncelemeleri Alanındaki Başlıca Kuram ve Yaklaşımların Sosyalist Feminist Eleştirisine Doğru. *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi. "Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar"* (s. 431-445). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Bozok, M. (2011). *Soru ve Cevaplarla Erkeklikler*. İstanbul: SOGEP.
- Bozok, M. (2018). Türkiye'de Ataerkillik, Kapitalizm ve Erkeklik İlişkilerinde Biçimlenen Babalık. *Fe Dergi*, 10(2), 30-42.
- Bozok, M. (2019). Raewyn Connell ve Erkeklik Çalışmalarının Köşe Taşı Çalışması Olarak Erkeklikler. *ViraVerita*, 201-205.

- Brod, H. (1987). *"The Making of Masculinities: The New Men's. Studies.* Boston.
- Butler, J. (2016). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi.* İstanbul: Metin Yayınları ( Başak Ertür, Çev).
- Carrigan, T., Connell, B., ve Lee, J. (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory and society*, 14(5), 551-604.
- Carrigan, T., Connell, B., ve Lee, J. (1992). "Toward a New Sociology of Masculinity", *The Making of Masculinities The New Men's Studies*, Harry Brod (Der.). Londra: Routledge.
- Clatterbaugh, K. (1998). 'What is Problematic About Masculinities?'. *Men and Masculinities*, 1(1), 24-45.
- Connell, R. (1995). *Masculinities.* California: University of California Press.
- Connell, R. (2002). On hegemonic masculinity and violence: Response to Jefferson and Hall. *Theoretical Criminology*. 6(1). 89-99
- Connell, R. W. (1987). *Gender and Powder.* Cambridge: Polity Press.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar; Toplum , Kişi ve Cinsel Politika.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connell, R., ve Messerschmidt, J. (2005), Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6). 829-859
- Davidoff, L. (2009). *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet.* (Ateşer, Z. ve Somuncuoğlu,S, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dijk, T. v. (2001). Critical Discourse Analysis. D. Schiffrin, D. Tannen ve H. E. Hamilton (Ed.).içinde, *The Handbook of Discourse Analysis* (352-372). Oxford: Blackwell Publishers.
- Donaldson, M. (1993). What is Hegemonic Masculinity? *Theory and Society*, , 22(5), 643-657.
- Dökmen, Z. (2004). *Toplumsal Cinsiyet.* İstanbul: Sistem.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research.* London: Routledge.
- Fougeyrollas, D. S. (2009). 'Feminist Hareketler', (Gülnur Acar Savran, Çev.) ,Helena Hirata , Françoise Laborie , Helene Le Doare , Daniele Senotier. (Yay. Haz. ), içinde, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü.* İstanbul: Dipnot Yayınları
- Gecas, V. (2000). Socialization. *Encyclopaedia of Sociology* ,Edgar F. Borgatta, R. J. V (Dü.). New York: Macmillan Reference. 2855-2864.
- Gedik, E., Çakır, H. Ve Çoşkun, A. (2020). Bir İnşaa Süreci Olarak Erkeklik: Yozgat Örneği. *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 84-95.

- Giddens, A. (2013). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları Çev; Cemal Güzel.
- Gilmore, D. (2001). "The manhood puzzle.", içinde, *Gender in cross-cultural perspective*. (s. 207-220).
- Hearn, J. (2004). From Hegemonic Masculinity to Hegemony of Men. *Feminist Theory* (5:49), 49-72.
- Hıdır, N. (2015). Erkeklik Kimliğindeki Değişimlerin Sorgulanması. *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İzmir.
- Jenkins, R. (2008). Erving Goffman: A major theorist of power? *Journal of Power*, 1(2), 157–168. doi:10.1080/17540290802227577 .
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar-Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Karadağ, A., ve Koçman, A. (2009). İzmirlilik Bilinci Üzerine Bir Alan Araştırması. *İzmirli Olmak* (s. 200-225). İzmir: İBB.
- Keller, E. F. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. Metis Yayıncılık.
- Kepekçi, E. (2012). (Hegemonik) Erkeklik Eleştirisi ve Feminizm Birlikteliği Mümkün Mü? *Kadın Araştırmaları Dergisi (KADEM)*, 2(11) , 59-86.
- Kimmel, M. (2008). *The Perilous World Where Boys Become Men*. New York: Harper.
- Kimmel, M. S. (1987). *Changing men: New directions in research on men and masculinity*. Inc: Sage Publications.
- Kimmel, M. S., ve Mesner, M. (2007). "Introduction", *Men's Lives*. Boston: Pearson.
- Kırılmaz, L. (2017). "Kentlilik Bilinci ve İzmir Tarihi." . İzmir: Ege Üniversitesi.
- Koyuncu, B., ve Onur, H. (2004). "Hegemonik' erkeğin görünmeyen yüzü: Sosyalizasyon sürecinde erkeklik oluşumları ve krizleri üzerine düşünceler. *Toplum ve Bilim.*, Güz 101, 31-50.
- Küçük Durur, E. ., ve Tahir, Ş. (2020). Erkek Kimliğinin Kurucu Ögesi "Babalık": Trans Erkeklerde Babalık İddiası. *Atatürk Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 1-10.
- Kümbetoğlu, B. (1996). Gizli İşçiler: Kadınlar ve Bir alan Araştırması. Necla Akgökçe ve Serpil Çakır (Der.), içinde, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*. (s. 230-238). Sel Yayıncılık,
- Lamberta, P. S. (2008). The Social Context of School Bullying: Evidence From a Survey of Children In South Wales. . *Research Papers in Education*, , 23(3), 269–291. doi:10.1080/02671520701809866 .

- Lamoureux, D. (2009). " Kamusal/Özel" , (Gülnur Acar Savran, Çev.), Helena Hirata , Françoise Laborie , Helene Le Doare, Daniele Senotier.( Yay. Haz.), içinde, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. İstanbul: Dipnot Yayınları
- Maral, E. (2004). *"İktidar, Erkeklik, Teknoloji"*. *Toplum ve Bilim: Erkeklik*. İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- Martino, W. (1999). "Cool Boys", "Party Animals", "Squids" and "Poofsters": Interrogating The Dynamics and Politics of Adolescent Masculinities In School. . *British Journal of Sociology of Education*, 20(2), 239–263. doi:10.1080/01425699995434 .
- Nagel, J. (1998). Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations. . *Ethnic and Racial Studies*, 21(2),242-269.
- Neuman, W. L. (2013). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri- Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. Ankara: YayınOdası.
- Ok, S. (2011). "Erkeklik Krizi ve İşsizlik". *Ankara Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara.
- Oktan, A. (2008). "Türk Sinemasında Hegemonik Erkeklikten Erkeklik Krizine: Yazı-Tura ve Erkeklik Bunalımlarının Sınırları". *Selçuk İletişim*, :5(2).152-166.
- Özbay, C. (2010). Neoliberalizm ve Erkekliğin Halleri. *Yeni sol, yeni sağ*, 101-132.
- Özbay, C., ve Baliç, İ. (2004). Erkekliğin Ev Halleri. *Toplum ve Bilim.*, (101).89-103.
- Pascoe, C. J. (2007). *Dude You're a Fag: Masculinity and Sexuality in High School*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Pleck, J. H. (1981). *The myth of masculinity*. MIT Press (MA).
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarıçiçek, A. (2019). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik ve Değişme İsteği. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*. (3). 49-70.
- Savran, G. A. (2009). *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*. (2.Baskı). İstanbul: Kanat Kitap.
- Schippers, M. (2007). Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony. *Theory and Society*, 36(1), 85–102. <https://doi.org/10.1007/s11186-007-9022-4>.
- Segal, L. (1990). *Gelecek Kadın Mı?* İstanbul : Alfa Yayınları (Suğra Öncü, Çev.).
- Selek, P. (2014 ). *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Snakenborg, J. V. (2011). Cyberbullying: Prevention and Intervention to Protect Our Children and Youth. *Preventing School Failure: Alternative Education for Children and Youth*, , 55(2), 88–95. doi:10.1080/1045988X.2011.539454.



- Şenol, D. ve Erdem, S. (2017). Türk Toplumunda Hegemonik Erkekliğin İnşasında Toplumsal Süreçlerin Rolü. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 9 (33).291-298.
- Şenol, D. ve Çalar, V., (2018). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Batman'da Erkek Olmak. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (1). 1-16
- Türk, H. B. (2015). "Şiddete meyyalim vallahi dertten': Hegemonik erkeklik ve şiddet. içinde, *Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri.*, (s.85-112). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Vondello, J. A. (2008). Precarious Manhood. *Journal of Personality and Social Psychology* (95), 1325-1339.
- Whitehead, S. M. (2002). *Men and Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Wodak, R. (2007). Critical Discourse Analysis. G. & Weiss (Der.) içinde, *Critical discourse analysis*. (s. 302-317). Newyork: Palgrave Macmillan.
- Wollstonecraft, M. (2007). *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*. (Deniz Hakyemez, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Yavuz, Ş. (2014). İktidar Olma Sürecinde Erkeklerin Erkeklikle İmtihanı. *Milli Folklor*, 13(104).110-127.
- Yücel, V. (2014). *Kahramanın yolculuğu: mitik erkeklik ve suç draması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Zeybekoğlu, Ö. (2013). Günümüzde Erkeklerin Gözünden Babalık ve Aile. *Mediterranean Journal of Humanities*, 3(2), 297-328.

2021, 8(1): 66-87

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.6687>

Makaleler (Tema > Muhafazakarlık ve Erkeklikler)

# İHTİYAT VE CAZİBE İKİLEMİNDE TÜRKİYE'DE SPİRİTÜEL ERKEKLİKLER<sup>1</sup>

Kurtuluş Cengiz<sup>2</sup>, Hande Gür<sup>3</sup>

## Öz

Spiritüel topluluklar ve yeni dini hareketler içinde erkeklere, kadınlara kıyasla daha az rastlanmakla birlikte, bu tür arayışlara daha önce uzak duran erkeklerin çeşitli erkeklik krizleriyle yüzleştikçe manevi arayışlarında bir artış ve çeşitlenme olduğu görülüyor. 2018-2020 arasında TÜBİTAK desteğiyle gerçekleştirdiğimiz alan araştırmasının verilerinden yola çıkan bu çalışma, Ankara, İstanbul, İzmir, Konya, Muğla ve Çanakkale illerinde en az üç yıldır aktif bir biçimde spiritüel arayış içerisinde olan bireylerle yapılan derinlemesine görüşmeler ve gözlemler üzerinden, Türkiye'deki spiritüel pratiklerle erkeklik arasındaki ilişkileri tartışmayı amaçlıyor. Yaptığımız derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlemler, erkeklerin maneviyat arayışının büyük ölçüde kendini koruma ve yeterlilik kazanma motivasyonu ile şekillendiğini gösteriyor. Çalışma, Türkiye'de spiritüel erkeklik hallerinin bir ihtiyat ve cazibe ikileminde şekillendiğini iddia ederken; erkeklerin spiritüel tercihlerinin bizatihi kendisinin erkeklerin karşılaştıkları problemlerle yüzleşmesinin ve güçlenmesinin bir aracı olduğunu savunuyor.

**Anahtar Kelimeler:** Spiritüellik, yeni dini hareketler, erkeklik, spiritüel erkeklik, yeni çağ hareketleri

<sup>1</sup> TÜBİTAK proje no: 117K270. Projeyi destekleyerek araştırmanın gerçekleştirilmesini sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.

<sup>2</sup> Kurtuluş Cengiz, Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü, [kurtuluscengiz@yahoo.com](mailto:kurtuluscengiz@yahoo.com), ORCID: 0000-0002-2706-8254

<sup>3</sup> Hande Gür, Department of Anthropology, University of Alberta, Edmonton, AB, Canada, [handegur.92@gmail.com](mailto:handegur.92@gmail.com), ORCID: 0000-0002-6940-3444

Makale Geliş Tarihi: 24.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 05.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atif lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# DILEMMA OF RESERVATION AND CHARM: SPIRITUAL MASCULINITIES IN TURKEY

## Abstract

While men are less visible in spiritual communities and new religious movements than women, men who previously avoided such pursuits appear to be more involved and diversified as they face various crises in masculinity. This article is a part of a field research (2018-2020) that is conducted with the support of TUBITAK in Ankara, Istanbul, Izmir, Konya, Mugla and Canakkale through in-depth interviews with individuals who are in a spiritual quest for at least three years. The study aims to discuss the relationships between spiritual practices and masculinity. Our in-depth interviews and participatory observations show that men's pursuit of spirituality is largely driven by self-preservation and self-efficacy. This paper claims that spiritual masculinities in Turkey are shaped in a dilemma of charm and reservation, and men's spiritual choices are a means for them to face the related problems and empower them.

**Key Words:** Spirituality, new religious movements, masculinity, spiritual masculinity, new age movements

## Giriş<sup>4</sup>

Biz kadınlar daha çok değerlilik duyguları üzerinden, erkekler de daha çok yeterlilik duyguları üzerinden böyle şeylere ilgi duyuyorlar.<sup>5</sup>

Türkiye'de de son yıllarda dini inançlar ve pratikler alanında daha önceki yıllarla kıyaslanamayacak bir çoğullaşma ve çeşitlenme yaşanıyor ve bu durum erkeklik anlayışlarını ve pratiklerini de ciddi biçimde değiştiriyor. Bu değişimin izlerini hem daha geleneksel/konvansiyonel dini anlayışların takipçilerinde<sup>6</sup> hem de geleneksel dindarlığın dışında kalan yeni dini hareketlerde ve/veya yeni çağ hareketlerinde görmek mümkün. Din, toplumsal cinsiyet rollerini de içeren baskın sosyal normları ve düzenlemeleri derinden etkilediğinden bu alandaki çalışmalar için de önemli bir role sahip. Bu nedenle, toplumsal cinsiyete dair sorgulamaları dünyada yükselişte gibi görünen spiritüel hareketler bağlamında anlamaya çalışmak büyük

<sup>4</sup> İncelikli eleştirileri ve önerileriyle makaleye katkıda bulunan hakemlere çok teşekkür ederiz.

<sup>5</sup> 26.07.2019, İzmir. IZM 7: 44 yaşında kadın, yaşam koçu

<sup>6</sup> Öyle ki birkaç yıldır özellikle muhafazakâr ve dindar çevrelerde gençlerin deizme ve hatta ateizme kaydığına ilişkin olarak yapılan hararetli tartışmaları bu değişimin önemli bir göstergesi olarak okumak mümkün. Zira Türkiye'de sekülerleşme ile ilgili ciddi bir akademik tartışma birikimi olmakla birlikte; yakın bir zamana kadar muhafazakâr ve dindar çevrelerin geleneksel din ve inanç dairesinden kısmen ya da tamamen çıktığına dair bir tartışma hiç yapılmamıştı. İlgili tartışmaları derleyen bir blog için bkz.

<https://serdargunes.wordpress.com/2018/04/11/ateizm-deizm-tartismalari/> Erişim Tarihi 23.04.2021. İlgili haberler için bkz.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43832877> Erişim Tarihi 23.04. 2021.

önem taşıyor. Zira tüm manevi akımlar gibi, spiritüel hareketler de toplumsal cinsiyeti kendileri için tanımlayıcı bir özellik olarak kullanıyorlar (Vance, 2015).

Literatürde spiritüel hareketler olarak da adlandırılan bu tür inanç ve pratikler meditasyondan yogaya, tasavvufтан reiki ve çigonga, şamanlıktan aile dizimine, astrolojiden bioenerjiye ve alternatif tıbbı, numerolojiden tantraya uzanan birçok farklı inanç ve pratiği içeriyor. Dolayısıyla bu tür hareketleri tek bir başlık altında toplamak pek mümkün değil; ancak, ana akım diyebileceğimiz dini anlayışların (dini cemaat ve tarikatların) çerçevesine sığmayan, homojen olmayan ve daha ziyade öznel/bireysel arayış ve deneyimi öne çıkaran inanç ve pratikler alanını kabaca spiritüel olarak tanımlayabiliriz. Haliyle daha geleneksel kökleri olan tasavvuf da neredeyse bazı Batılı ülkelerin örgün eğitim müfredatlarına giren yoga, meditasyon ya da farkındalık (*mindfulness*) eğitimleri de bu hareketlerin içinde aynı anda bulunabiliyor. Hatta genellikle bu hareketlerin takipçileri birçok farklı inancın ve yaklaşımın pratiklerini bağdaştırmacı (*syncretism*) bir biçimde birlikte deneyimliyorlar, birçoğuna girip çıkıyorlar (Barker, 1999).

Bu tür kişiler, ruhani meselelerle derinden ilgili olup varoluşlarıyla ilişki kurarken spiritüel bir anlam arayışında olmalarına rağmen genellikle dini organizasyonlardan, dogmalardan, düzenleyici dini kurallardan ve otoritelerden uzak durmayı tercih ediyorlar (Fuller, 2001; Porterfield, 2001; Roof, 2002; Wuthnow, 2003; Smith ve Denton, 2005). Bununla birlikte, spiritüellik ve spiritüel tamamlanmaya yönelik sözü geçen bireysel arayışlar, dindar olarak tanımlanan akım, grup veya pratiklerden tam bir ayrılık anlamına gelmek zorunda da değil (Flory ve Miller, 2007, s.214). Nitekim dini, zaruri olarak spiritüelliğe aykırı olarak algılamak ya da geleneksel görünen manevi akım ve pratikleri spiritüel hareketlerin tamamen dışında tutmak, Batı manevi deneyimini tek spiritüel deneyim olarak varsayan sınırlı bir algıya sebep olabilir (Gür, 2020, s.123-124). Oysa spiritüellik, takip edilen pratiklerin kaynağından ziyade bireylerin kendi arayışları ve özdeşleşmelerini içeren özgün niteliklere sahiptir. Bu nedenle de tüm diğer manevi hareketler gibi ruhsal gelişim, manevi kurtuluş, anlam arayışı gibi sorulara yanıtlar sunan kapsayıcı, esnek ve çoğulcu olarak düşünebileceğimiz akım ve topluluklara işaret eder (Gür, 2018). Bu bağlamda aynı kişileri Kazdağları'nda bir yoga kampında sevgi çemberi içinde ses/müzik terapisi yaparken de Konya'da Şeb-i Aruz Haftası'nda zikir çekerken/sema dönerken de görmek mümkündür. Nitekim bizim görüştüğümüz insanların çoğunluğu da bu şekilde farklı pratikleri bir arada yapan insanlardan oluşmaktadır.

Türkiye'de 19. Yüzyıl'ın son çeyreğinden itibaren varlığını sürdüren, 1980'lerden sonra popülerleşen ancak son 10 yılda oldukça yaygınlaşan bu tür spiritüel inanç ve pratikleri anlamak ve Türkiye'de din alanında yaşanan dönüşümü söz konusu spiritüel hareketler üzerinden analiz etmek amacıyla 2018 ve 2020 yılları arasında kapsamlı bir alan araştırması<sup>7</sup> yürüttük. Bu araştırma sırasında birçok farklı dinamiğin<sup>8</sup> yanı sıra Türkiye'de spiritüel inançlar ve pratikler alanında yaşanan değişimlerin toplumsal cinsiyet alanında yaşanan değişimlerle de oldukça koşut ilerlediğini; özellikle de erkeklik algı ve pratikleri açısından geleneksel dini anlayışlara nazaran ciddi farklılaşmalar olduğunu tespit ettik. Dolayısıyla bu hareketlere katılan bireylerin hem dine hem de toplumsal cinsiyete ilişkin algıları ve pratikleri de geleneksel dini yaklaşımlara sahip

<sup>7</sup> 117K270'nolu "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar" adlı bu (1001) projeyi destekleyen TÜBİTAK'a ve değerli çalışanlarına çok teşekkür ederiz. Bu makale söz konusu projenin verilerinden yararlanarak yazılmıştır.

<sup>8</sup> Türkiye'de spiritüel hareketlere katılma dinamikleri hakkında; modernleşme, sekülerleşme, postmodernleşme süreçleri; neoliberalizmin ve pazar toplumuna geçişin etkileri; sınıfsal tercih ve beğenilerin farklılaşması; kurumsal dinde yaşanan gerilimler, la-dini (*nonreligion*) inanç ve pratiklerin güçlenmesi, bireysel travmalar, sağlık sorunları, orta sınıf yalnızlığı ve kamusalığın kaybı gibi birçok etkenden bahsetmek mümkün. Ancak konuyu dağıtmamak için bu tartışmaya girmemeye; bu dinamikleri başka bir çalışmamızda ele almaya karar verdik.

bireylerden ve önceki kuşaklardan farklılıklar gösteriyor. İşte spiritüel hareketlerin kurumsal dine mesafeli, daha öznelci/bireyselci, senkretik/bağdaştırmacı, yumuşak, esnek, liberal hatta yer yer neo-liberal<sup>9</sup> diyebileceğimiz vasıfları, bu hareketlerin erkeklikle ilişkisini de daha yakından analiz etmeyi gerektiriyor. Türkiye’de erkeklik üzerine pek çok konuda araştırma yapılmış olmakla birlikte literatürde erkeklik ve spiritüellik ilişkisini ele alan herhangi bir çalışma<sup>10</sup> bulunmuyor. İşte bu makale, söz konusu projenin verilerinden yararlanarak erkeklik ve spiritüellik arasındaki ilişkileri analiz etmeyi ve literatüre bu yönde bir katkıda bulunmayı amaçlıyor.

İki yıl süren proje boyunca, araştırma ekibi olarak Ankara, İstanbul, İzmir, Konya, Muğla ve Çanakkale illerinde en az üç yıldır aktif bir biçimde farklı spiritüel etkinlikler ve pratikler yerine getiren, her ilden altısı erkek altısı kadın olmak üzere kartopu tekniğiyle ulaştığımız toplam 72 kişiyle derinlemesine görüşmeler yaptık; hatta çeşitli nedenlerle amaçlanan sayıyı aştık ve görüşme sayısı 84’e ulaştı. Bu mülakatlarda katılımcılara kendi hayat hikâyelerinden ve spiritüel meselelere nasıl ilgi duyduklarından (katılım motivasyonu) başlayarak bir dizi soru sorduk. Bu sorular dini ve tasavvufu da kapsayacak biçimde genel olarak katılımcıların inanç ve pratiklerini, toplumsal cinsiyetle ilgili meseleleri, şifacılık, alternatif tıp ve sağlık söylemlerini, spiritüelliğin doğa, ekoloji, siyaset ve ekonomi ile ilişkisini içeriyordu. Ortalaması iki saat olmakla birlikte bazı mülâkatlar çok daha uzun sürdü. Bazı kişilerle birden çok kez buluştuk. Bu şekilde dokuz saati geçen görüşmelerimiz de oldu. Ses kaydı için izin istedik ve görüşmelerin çoğunu kaydettik. İzin verilmediği durumlarda not aldık. Görüşmelerin çözümlenmesinin ardından bu dökümleri ATLAS.ti adlı bir nitel araştırma programı aracılığıyla analiz ettik. Analiz için önceden belirlediğimiz kod listeleri çerçevesinde görüşme çözümlerini program içinde *tag*ledik. Bu makale için yalnızca toplumsal cinsiyet ana başlığı çerçevesinde belirlediğimiz kodların içerdiği görüşme metinlerinden yararlandık.

Ayrıca araştırma sırasında ve öncesinde bu illerde gözlem yapmak amacıyla çeşitli spiritüel etkinliklere (sema, zikir, meşk, yoga, meditasyon, farkındalık (*mindfulness*) ya da inziva etkinlikleri, eğitimler, kurslar, kamplar vb.) katıldık. Dolayısıyla makaleyi yazarken yaptığımız katılımcı gözlemlerden de oldukça faydalandık. Araştırmanın son aşamasında ise *Survey Monkey* yazılımı üzerinden 528 kişiye ulaşan çevrimiçi bir anket yaptık. Ancak bu noktada bu çalışmanın yöntemine ve sınırlarına ilişkin bir iki küçük not düşmek gerekiyor.

Bu makale, proje boyunca yaptığımız derinlemesine görüşmelere ve katıldığımız etkinliklerde yaptığımız gözlemlere dayanarak toplumsal cinsiyet ilişkilerinin Türkiye’deki spiritüel alanda nasıl işlediğine ilişkin keşfedici nitelikte bilgiler sunmayı ve erkekliğin spiritüel hallerini yoğun bir şekilde betimleyerek (Geertz, 2010, s.17-47) erkeklik literatürü içinden tartışmayı hedefliyor. Dolayısıyla böyle bir çalışma için en uygun olduğunu düşündüğümüz ve kısaca Dilthey, Schutz, Weber, Geertz çizgisinde ilerleyen anlamacı ve yorumsamacı bir yöntemsel yaklaşımla hareket ettik. Özetle “belirli toplumsal eylemlerin ait olduğu aktörler açısından sahip oldukları anlamı ortaya koymak ile yapabildiğimiz kadar açık bir biçimde bu yolla elde edilen bilginin içinde bulunabileceği toplum hakkında ve bunun da ötesinde, bu türden toplumsal yaşantı hakkında

<sup>9</sup> Spiritüel hareketler ve yeni dinsel biçimleri ile neo-liberalizmin ilişkisini biri Romanya diğeri Türkiye/İstanbul örneğinde tartışan çok yetkin iki çalışma için bkz. Gog (2020), Erkmen (2021).

<sup>10</sup> İlgili literatürde Özyeğin’in (2015), Seven’in (2016) ve Tuksal’ın (2004) erkeklik ve dindarlık ilişkisine değinen çalışmaları mevcut; ancak bu çalışmalar spiritüellik ile ilgili değiller. Bununla birlikte Türk’ün (2015) “Tuhaflık Bir Hikâye: Adnan Hoca ve Toplumsal Cinsiyet Temsilleri”, Yolcu’nun (2012) “Koryak ve Çukçu Şamanlığında Transvestizm” ve Deniz’in (2008) “Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları” adlı makaleleri yine doğrudan spiritüellik ile ilgili olmasa da bu çalışma ile birlikte düşünülebilecek metinlerdir.

neler gösterdiğini belirtmek” (s. 43-4) istedik. Bu türden betimleyici bir tartışmayı amaçladığımız için de bu makale özelinde anket verilerine yer vermedik.

İkincisi, bu proje kapsamında görüştüğümüz kadın ve erkeklerin büyük çoğunluğu, aralarında bazı istisnalar olmakla birlikte görece genç (genellikle 25-45 yaşları arasında), iyi eğitilmiş, kent kökenli, profesyonel meslek sahibi (tıp, mühendislik, akademi, mimarlık, öğretmenlik, turizm, uluslararası ilişkiler, işletme, bankacılık/finans, psikoloji, bilişim ve güzel sanatlar gibi alanlarda çalışan) orta ve üst-orta sınıf bireylerden oluşuyor. Dolayısıyla katılımcıların niteliği açısından sınıfsal bir yoğunlaşma söz konusu. Bu durum uluslararası literatür<sup>11</sup> ile de oldukça paralel bir seyir izliyor.

Üçüncüsü, görüştüğümüz insanların tamamı en az üç yıldır spiritüel inanç ve pratiklerle ilgilendikleri için bir kısmı doğrudan bu alanda eğitim ve hizmet veren kişilerden oluşuyor. Hatta bazılarının küçük işletmeleri (yoga stüdyosu, kişisel gelişim eğitimi kursu vb.) de bulunuyor. Ancak spiritüel ortamlarda öğrencilik ve öğretmenlik çok sık iç içe geçtiği için bu iki grubu ayrı ayrı analiz etmeye gerek görmedik. Dolayısıyla araştırma bulgularının bu sınırlar dâhilinde değerlendirilmesi gerekiyor.

## Erkeklik ve spiritüellik

Literatüre baktığımızda, erkeklikle ilgili çalışmaların esasen kadın çalışmaları ve feminist literatür içinden çıktığını söylemek yanlış olmaz. 19. Yüzyıl’da başlayan ve siyasal, sosyal ve ekonomik eşitlik içeren kadın hareketlerinin Birinci ve İkinci Dalga Feminizmin içinden geçerek toplumsal cinsiyet ve ataerki konusunda geliştirdiği ayrıntılı kuramsal analizler, erkeklik konusunda 1970’lerde başlayan ve 1980’lerin ortalarında yoğunlaşan tartışmalara zemin hazırlamıştır. Böylece 1990’lara gelindiğinde Batı literatüründe “erkeklik çalışmaları” adıyla bağımsız bir alandan bahsetmek mümkün hale gelmiştir.

Kimme (2010) bu alandaki çalışmalardan bahsederken erkek ve erkeklığe dair meselelerin kadınlara ve cinsiyet eşitliğine karşı maskülenist tepkiler ve feminizmin nihai hedefleri hakkındaki yanlış anlamalar üzerine inşa edildiğini iddia eder. Bu nedenle de “hala erkeklikler hakkında nasıl konuşacağımızı bilmiyoruz” der (s.2). Benzer bir şekilde Özbay da bu alanın temel problemini şu şekilde özetlemektedir:

*En temel meselemiz, erkeklerin erkek olmayı, hakkında düşünmeye ya da konuşmaya değmeyecek kadar merkezi hale gelmiş, kanıksanmış, normalleşmiş, düşünceye ve eleştiriye –dolayısıyla da değişmeye– kapalı bir altyapı olarak görüp, toplumsal hayatı bunun üzerinde ya da etrafında bina etmeye meyilli oluşları (Özbay, 2019).*

Bu alandaki tartışmalarda ise üç önemli hususun öne çıktığını görüyoruz. İlki, erkeklığı tanımlamanın tek başına mümkün olmadığı ve erkeklığın ancak ilişkisel bir biçimde tanımlanabileceği iddiasıdır. Connell bunu “Bir bilgi nesnesi olarak erkeklik daima ilişki içinde erkekliktir” diyerek ifade eder (2019, s.96). Özetle, “erkeklik’ ancak ‘kadınlık’ ile karşıtlığı üzerinden var olabilir” (s.136). Biz buna pekâlâ diğer cinsel yönelimleri de ekleyebiliriz. İkincisi, feminist çalışmaların izinden giderek tek bir kadınlık olmadığı gibi tek bir erkeklığın de olamayacağına ilişkin çoğul “erkeklikler” kavrayışıdır. Bu anlamda Connell’e göre bu

<sup>11</sup> Bkz. Barker 1999, s. 21; Arweck 2006, s. 30-31.

erkeklikler arasındaki ilişki de önemlidir, üstelik bu erkekliklerin inşası kültürel, sınıfsal ve etnik kimliklerden etkilenmektedir (2019, s.149). Üçüncüsü ise öncekilere ek olarak farklı erkeklik biçimlerini iktidar ilişkileri ile birlikte ele almamızı sağlayacak ve ortak paydada toplayacak bir hegemonik erkeklik kavramının varlığıdır. Connell'e göre bu hegemonya ittifak, tahakküm, itaatkârlık gibi ilişkiler, içleme, dışlama, sindirme ve sömürme gibi pratikler yoluyla inşa edilir ve bir toplumsal cinsiyet siyaseti içerir (s.84).

Burada esasen tek bir erkeklik biçiminden bahsedilmese de bu biçimlerden birinin Gramsciyan anlamda karmaşık iktidar ilişkileri dolayısıyla hegemonyasını kurup kendisini norm haline getirdiği iddia ediliyor (s.150). Bu norm sistemi hegemonyasını sürdürmekte zorlanıyorsa sistemde bir kriz yaşanıyor ve bu kriz erkek egemenliğini ve üstünlüğünü koruması koşulunu içeren süreçler sonucunda hegemonik erkekliğin kendini başka bir formda da olsa yeniden üretmesiyle sonuçlanıyor. Elbette bu norma uyamayan erkekler de bir tür erkeklik krizi yaşıyorlar (s.161). Nitekim Faludi (1999) de erkeklerin tüm alanlardaki egemenliğinin bir yanılısamadan ibaret olduğunu; hatta, erkeklerin sahip olduğu ve yönettiği düşünülen toplumda ciddi bir erkeklik bunalımı yaşandığını öne sürmektedir.

Bununla birlikte literatürde hegemonik erkeklik kavramıyla ilgili ciddi tartışmalar<sup>12</sup> da mevcut. Kavram yer yer fazla modernist, yapısalcı ve deterministik olmakla eleştirilmiş ve -her ne kadar Connell'in niyeti bu olmasa da- kategorik bir biçimde kullanılmıştır (Waling, 2019, s.93-94). Bu tartışmayı takiben geliştirilen mozaik erkeklik (*mosaic masculinity*) (Coles, 2008), kapsayıcı erkeklik (*inclusive masculinity*) (Anderson, 2009) ve melez erkeklik (*hybrid masculinities*) (Bridges ve Pascoe, 2014) gibi başka tanımlamalar da erkeklerin deneyim ve pratiklerine ilişkin alternatif açıklama çabalarıdır (Waling, 2019, s.94).

Bütün bu tartışmalar ışığında biz de araştırma nesnemizi oluşturan çoğunlukla genç, iyi eğitilmiş, beyaz yakalı üst orta sınıfa dâhil erkekler arasında bir tür erkeklik krizi yaşandığını ve spiritüel meselelere ilgi duyan erkeklerin bu hareketlere katılma nedenlerinden birinin de bu krizi aşmaya dönük bireysel bir güçlenme stratejisi olduğunu düşünüyoruz. Elbette Connell'in hegemonik erkeklik kavramının çeperine yerleştirdiği erkeklik krizi kavramı ile ilgili de birçok tartışma mevcut. Örneğin Kimmel (1987), erkekliğin krizde olarak görüldüğü zamanları hem ekonomik ve politik dönüşümlerin yaşandığı hem de kadınların toplumdaki yerinin değiştiği ve toplumda erkekliğin yitimi konusunda endişelerin ortaya çıktığı dönemler olarak tarif ediyor. Bu nedenle Morgan daha belirli ve çözülebilir sorunları ifade eden "erkeklikte kriz" ile pek çok politik ve toplumsal pratik ve söylemi barındıran "erkeklik krizi"ni ayrıştırmanın mümkün olduğunu söylüyor ve erkeklikte kriz kavramını (özellikle genç) erkeklerin, bir araya geldiklerinde daha genel bir kriz oluşturan, istihdam, aile ve cinsiyet düzenindeki değişikliklerle bağlantılı olan anlık deneyim ve tepkileri arasında bir ilişki olarak görmeyi öneriyor (2006, s.109). Biz bu çalışmada erkeklikte kriz kavramına yakınsanabilecek pek çok durum ve deneyimi görmek ve aktarmakla birlikte meseleye Connell'in hegemonik erkeklik kavramını benimseyen bir perspektifle yaklaşmayı tercih ediyoruz. Zira gözlemlerimiz bizi erkeklerin spiritüel hareketlerdeki varlığını toplumsal normlar, söylemler ve Türkiye'deki hegemonik erkeklikle ilişkilerinden doğan bir "ihtiyat ve cazibe ikilemi" içerisinde değerlendirmeye itiyor.

Öncelikle Türkiye'deki spiritüel hareketlerde ve gruplarda erkek sayısının kadın sayısından gözle görülür şekilde az olduğunu belirtmek gerek. Bu durumu incelemeye ise spiritüelliğin kimi neden cezbediğini

<sup>12</sup> İlgili tartışma için bkz. Carrigan, T., Connell, B. ve Lee, J. (1985); Donaldson, M. (1993); Demetriou, D. (2001); Hearn, J. (2004); Connell, R. and Messerschmidt, J. W. (2005). Kavramı Türkiye bağlamında değerlendiren ve Türkiye'deki hegemonik erkekliğin, neo-liberal erkeklik olduğunu iddia eden bir çalışma için bkz. Özbay, C. (2013).

sorgulayarak başlayabiliriz. Houtman ve Aupers, post-geleneksel (*post-traditional*) kadınların post-geleneksel erkeklere kıyasla “Gerçekten istediğim şey nedir?”, “Ne tür bir insanım?”, “Bu gerçekten benim miyim?” gibi anlam ve kimlik soru(n)larıyla karşı karşıya kalma ihtimallerinin erkeklerden daha yüksek olduğunu vurguluyor (aktaran Woodhead, 2007, s.115). Erkeklerin anlam ve kimliğe dayalı sorgulamalarının neden daha az olduğunu değerlendiren çalışmalara baktığımızda ise daha somut açıklamalarla karşılaşılıyor. Örneğin Woodhead’in (2007) araştırmasına göre erkeklerin zaman ve enerjilerinin çoğunu ücretli çalışma için harcaması ve birincil kimlik duygusunu bu işten alması kadınlara göre hâlâ daha olası. Erkekler iş hayatlarını kişisel potansiyellerini gerçekleştirme ya da tatmin duygusu sağlama konusunda yetersiz buldukları durumlarda ise demir kafesi tamamen terk etmek yerine ücretli emeklerini diğer roller ve etkinliklerle destekleyebiliyorlar (s.118). Bu ilk bakışta sadece kadınların spiritüel arayışa daha çok ve daha çabuk çıktığı anlamına geliyor gibi görünse de erkeklerin olası arayışlarına aldıkları cevabın hâlâ belli erkeklik tanımlarıyla örülü olduğu anlamına da geliyor. Bu sebeple de erkekler için kafesi kırmak daha uzun ve daha çetrefilli bir uğraş. Öte yandan, spiritüel arayışın başlangıcında sorulan kimlik ve anlama dayalı soru(n)lar çoğunlukla erkeklerin “erkeklik” tanımını da sorgulamasını gerektirdiğinden bu sorgulamaya en başından kaygı ve ihtiyat eşlik ediyor. Bu konuda olası bir krizin temelinde erkeğin geleneksel işinin çöküşü, sürekli değişen teknolojik kültürün etkisi, feminizmin yükselişi ve baskın mantık modellerine yönelik artan itirazlar görülebilir (Morgan, 2006, s.110). Sonuç olarak, erkeklerin sorgulamasındaki gecikme kendilerine avantaj sağlayan toplumsal kurguya sonuna kadar sadık kalmaya çalışmalarından ve Özbay’ın yukarıda vurguladığı gibi erkekliği hiç tartıştırmamalarından kaynaklanıyor.

Bu noktada örneğin spiritüel yolculuğun kadınlar için daha çekici görünmesinin ardındaki bir diğer etken de bu spiritüel hareketlerin çoğunlukla erkekler tarafından belirlenen düzenlemelerle sınırlı kalmamasıdır. Tartışmanın bağlamını ve yukarıdaki iddiaları düşündüğümüzde bu durumun erkekler için de bir çekim oluşturduğunu iddia etmek mümkün. Bu nedenle meseleye erkek tarafından belirlenen düzenlemelerin erkekler için de yeterli olmayabileceğini düşünerek bakmak gerekiyor. Nitekim hegemonik erkeklik “ideallerine” bağlılık özellikle de mantıksızlık ve zayıflık gibi görünen durumlarda erkeklerin kendilerini ifade etmelerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir (Pease, 2012). Bu noktada erkeklerin duygularını saklamayı ve itmeyi öğrenmesi sık karşılaşılan bir tepkidir (Balswick ve Peek, 1971). Bu nedenle farklı çalışmalar, erkeklerin savunmasızlık, ölümlülük, acı, kayıp ve yas gibi duyguları istedikleri biçimde ifade edemeyişlerini (Thompson, 1997; McNess, 2008) toplumsal cinsiyet inşa süreçleriyle birlikte ele alarak pek çok sağlık sorunu ile bağdaştırmaktadır (De Boise ve Hearn, 2017, s.782).

Bununla birlikte örneğin Puttick’e göre, daha geleneksel dini hareketler “istikrarlı bir aile yaşamını teşvik ettikleri ve güvenlik gereksinimlerini karşıladıkları” için, genellikle güvenlik arayan korkmuş kadınları kendilerine çekerler (2001, s.159). Bu durum aynı alana dâhil olan pek çok erkek için de geçerli olabilir. Spiritüel hareketlerin ve yeni dinlerin varlığı ise baskın kültürden başka alternatif söylemlerin oluşumuyla ilgili olduğundan, hâkim eğilimde var olamayacak ifadelerin ve deneyimlerin ortaya çıkışına izin vermekte ve onları teşvik etmektedir. Nitekim Türkiye’de ana akıma alternatif olarak geliştiği düşünülen spiritüel hareketler de gözlemlediğimiz kadarıyla geleneksel hareketlerin aksine kendini ifade etme, kendiyi yüzleşme, bireysel keşif gibi motivasyonlar ve hedefler barındıran “kişisel gelişim” söylemine daha açık hareketlerdir. Doğal olarak “kişisel gelişim”, “güçlenme”, “kendini tanıma” “kendini ifade etme becerisi kazandırma” gibi iddiaları olan hareketleri takip eden birçok birey geleneksel kültürel roller ve yaşamlara alternatifler arayan insanlar arasından çıkmaktadır (Puttick, 2001, s.159-60).



Bu arayışın temellerine baktığımızda ise daha farklı dinamiklerle karşılaşırız. Örneğin Nelson, spiritüel erkeklerin en büyük problemlerini “yalnızlık, yorucu performans ve rekabet, homofobi, ölüm korkusu ve yaşamın anlamına dair hissedilen kafa karışıklığı” (1985, s.1) olarak nitelendiriyor. Her ne kadar bu problemlerin bir kısmı kadınlarıki ile paralellik gösterse de büyük çoğunluğu erkeklere özgü biçimlerde geliyor. Bu nedenle de spiritüel erkeklige ilişkin tüm bu problemlerin, erkekleri spiritüelliğe çektiği kadar onların spiritüellikten uzak durmalarına da sebep olduğunu söylemek mümkün. Spiritüellik, belki de spiritüel bir guru olan Osho'nun savunduğu gibi ya 'erkek' bir tanrıya 'kadını' bağlılık üzerinden ilerlediğinden (Puttick, 2003, s.232) ya da pek çok Batı toplumunda spiritüel alanlar daha kadını kabul edildiğinden, bu alanda var olmak isteyen erkeğin kendisiyle birlikte hegemonik erkeklige atfedilen unsurları da aşması gereken bir yolda yürümesini gerektiriyor.

Kısaca erkeklerin spiritüel hareketlere ilgisinde iş, ilişki ve aile kurumlarının değişimi gibi modern bilinmezliklerin yanında erkeklik kavramının getirdiği birçok hoşnutsuzluktan da bahsetmek mümkün (Barker, 2008, s.30). Bu hoşnutsuzluklar yüzeyde tüm erkeklerle rekabet halinde olmaktan ya da üzerlerine yüklenen duygusal baskı ve maddi beklentilerden kaynaklanıyor olabilir. Ancak daha derinde erkeklığın tanımından ve bu tanımın sorgulanmasından kaynaklanan bir sorunun varlığı da bariz. Nitekim Barker, bugün erkeklerin saldırgan ve şiddet içeren ilişkilerinde; uyuşturucu, alkol ve cinselliğe bağımlılık konusundaki tercihlerinde ve depresyon salgını gibi görünen ruhsal sorunlarında belirgin bir artış olduğunu; erkeklerin dünyadaki yerlerinden giderek daha az emin hale geldiklerini ve Batı kültürlerindeki erkeklerin duygusal bir kriz içinde olduklarını net bir biçimde vurguluyor (s.30). Bu anlamda erkeklik formlarında görülen bu krizler günümüzde sosyal roller ve kimlik, cinsiyet, iş ve kişisel ilişkiler konusunda yaşanan çeşitli belirsizliklerce sarmalanmıştır denilebilir (Frosh vd., 2002, s.1). Bütün bu nedenlerle birçok erkeğin yeni dini hareketlere ve spiritüel pratiklere; yeni kimlikleri denemek, alternatif ve destekleyici bir sosyal bağlamda “kendilerini bulmak” için (Dawson, 2003, s.228) yöneldiklerini söylemek mümkün. Hatta Palmer, dönüşmeye açık olan ve kendilerini yeniden yapılandırmaya girişen bireylerin, bu süreçte kendilerini bir tür deneyle meşgul olarak tahayyül ettiklerini öne sürüyor (2003, s.249). Nitekim biz de hegemonik erkeklikten kaynaklanan krizlerle yüzleşmek zorunda kalan bazı erkeklerin her ne kadar kendilerini çelişkili bir düzlemde ifade etseler de spiritüellik yoluyla yeniden güçlenmeye çalıştıklarını iddia ediyoruz. Sonraki bölümlerde bu iddiamızı alan verileriyle desteklemeye çalışacağız.

## Heteronormatiflik ve spiritüel erkeklik söylemleri

Bulguları tartışmaya cinsiyete bakıştan başlamak gerekirse, uluslararası literatürde de sık sık karşılaştığımız gibi derinlemesine görüşmelerde pek çok katılımcının eril enerjinin “yöneten ve baskın enerji”<sup>13</sup>, buna karşın “taşıyıcı tarafın kadın enerjisi”<sup>14</sup> olduğunu savunduğunu görüyoruz. Bu anlamda geleneksel ve heteronormatif<sup>15</sup> cinsiyet algısı spiritüel alanda da büyük oranda egemen. “Dişil enerjinin verici ve fedakâr

<sup>13</sup> 01.08. 2019, İstanbul. IST 9: 50 yaşında kadın, nefes eğitmeni ve yaşam koçu

<sup>14</sup> 13.07.2019, Muğla. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni

<sup>15</sup> Özbay'a (2013) göre Türkiye'de hegemonik erkeklığın temelini de heteroseksüellik oluşturmaktadır ve heteroseksüel olmayan erkekler otomatik olarak hegemonik erkeklığın iktidarından uzaklaşırlar. Hatta eşcinsellik şüphesi dahi erkekler açısından abartılı erkeklik ya da erkek arkadaşlardan uzaklaşma gibi stratejilerle sonuçlanabilmektedir (s.201). Katılımcılarımızın spiritüel hareketlere girmeden önceki deneyimlerine dair anlattıkları, Özbay'ın heteronormatifliğe ilişkin tespitlerini büyük oranda doğrulamaktadır.

olduğu erkek enerjinin ise anlamak istediği ve analitik yaklaştığı;<sup>16</sup> “kadının daha alıcı ve kabullenici dişil enerjisinin, onu daha iyi bir spiritüel öğrenci yaptığı”<sup>17</sup> gibi birçok görüş, bunun bir göstergesi: “Erkek zihni, daha bilimsel, rasyonel analitik yaklaşır; kadın zihni biraz da teslimiyettedir. Daha uçuş uçuştur. Biraz daha onun için halin kendisi yeterlidir. Ama erkek anlamlandırmak ister.”<sup>18</sup>

Öte yandan yukarıdaki tartışmalara paralel olarak, “eril ve dişil niteliklerin herkesin içinde olduğu; ancak bu niteliklerin sabit olmayıp bir bütünün parçaları olarak görülmeleri gerektiği” fikri<sup>19</sup> de görüşmelerimiz ve gözlemlerimiz boyunca en sık karşılaştığımız bakış açısı oldu: “Eril-dişil enerji, cinsiyetle ya da cinsellikle sınırlı değildir. Erilin bedensel tezahürü erkek, dişilin bedensel tezahürü kadın olmakla birlikte; cinsiyetimiz ya da cinsel yönelimimiz her ne olursa olsun sürekli olarak bu iki enerjiyle yoğrulmakta, dans etmekteyiz” (Ertegün, 2020b).

Bu tür yaklaşımlar hem terimlerin tanımlarında hem de ilişkilerinde spiritüel hareketleri hegemonik erkeklik yansımalarının tekrarlandığı bir alan olmaktan çıkartan bir değişimi de göstermektedir. Bu nedenle, “konuya erkek spiritüelliği eril, kadın spiritüelliği dişil olacak diye yaklaşmak çok doğru olmayabilir.”<sup>20</sup> Nitekim görüştüğümüz insanların çoğu, bu tür bir söylemi ve kabulü açıklamak için çoğunlukla toplumsal kimlik inşa süreçlerine değil de “enerji,” “ruh,” “fıtrat” gibi birbirinden farklı fakat hepsi de spiritüel doktrinlerden destek alan özcü tema ve kavramlara gönderme yaptılar. Örneğin 20 yıl önce NLP ile tanışarak spiritüel yolculuğuna başlayan bir katılımcıya göre “hepimizin içinde kadın ve erkek enerji vardır ve dolayısıyla bunların arasındaki birlikteliği ve dengeyi kaçırdığımızda kötü etkileniriz.”<sup>21</sup> Spiritüel manâda tamamlayıcılığın ana teması da eril ile dişil arasında olduğu varsayılan bu birliktir. Fox (2008) bu birlik fikrini eşcinsel-heteroseksüel, Doğu-Batı, kutsal-dünyevi gibi zıtlıkları da kapsayacak şekilde genişletir. Nitekim spiritüellik konusunda dersler veren ve regresyon yani ruh yolculuğu terapileri yapan bir katılımcıya göre de “spiritüellik söz konusu olduğunda dişil ve eril enerji birbirinden ayrıdır ve ayrı amaçlara hizmet eder; fakat ayrımsızlaştırma çok önemli bir şeydir yani insanları ayırmak yerine onları birleştirici ilkelere doğru yaklaştırmak önemlidir. Dünyayı birleştirecek şey de bu: ayrımsızlaştırmak, birleştirmek ve ortak noktaları bulmaktır.”<sup>22</sup> Bu noktadan bakıldığında Türkiye’deki spiritüel bireylerin çoğu zaman dişil ve erili birbirini tamamlayan fakat birbirinden farklı ruhsal nitelikler bütünü olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Öte yandan, spiritüel bireylerin, uluslararası literatürdeki Jungçu tartışmaları da yansıtacak şekilde dişil olanı ruhsal öğrencilik anlamında daha etkili gördükleri de açık. Örneğin, son otuz yıldaki manevi arayışı boyunca pek çok farklı spiritüel hareketin pratiklerini deneyimleyen ve sonunda Budizm’de karar kılan bir katılımcıya göre “Budist meditasyonların kaynağı olan Brahma Kumaris, dişil enerjinin ‘yüksek enerji’ olduğu fikrine dayanır ve burada dişil enerji

<sup>16</sup> 25.05.2019 İstanbul. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni

<sup>17</sup> 10.07.2019 Muğla. MUG 18: 38 yaşında erkek, yazar

<sup>18</sup> 17.09.2019, Çanakkale. CAN 11: 42 yaşında kadın, spiritüel öğretmen

<sup>19</sup> Bunlar arasında kadınların spiritüel ortamlardaki sayısının fazlalığını vurgulayan; buna karşın karizmatik liderlerin hatta peygamberlerin erkek oluşuna dikkat çeken; kadınların spiritüel anlamda daha “ileride” olduğunu iddia eden veya erkeklerin spiritüel ihtiyaçlarının kadınlardan farklı olduğunu savunan birçok yaklaşım sayılabilir.

<sup>20</sup> 25.06.2019, İstanbul. IST 4: 41 yaşında kadın, bilgisayar mühendisi

<sup>21</sup> 01.08.2019, İstanbul. IST 9: 50 yaşında kadın, nefes eğitmeni ve yaşam koçu

<sup>22</sup> 05.06.2019, Ankara. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon terapisti

olarak tanımlanan duygu, durum ve davranış ise yaratan, öğrenen ve alandır.”<sup>23</sup> Nitekim, “kadınlara din teklif edilmez çünkü onlar zaten yaratıcılığı ve şefkati içlerinde taşırlar hatta erkeğin de peygamber olabilmesi için kendindeki dişi doğurması gerekir”<sup>24</sup>

Bu anlamda, alanda karşılaştığımız örnekler de literatürdeki tespitlerle oldukça paralel. Çalışma boyunca yaptığımız gözlemler, spiritüel ortamların neredeyse tamamında kadınların daha yoğun bir katılım gösterdiğini doğruladı. Ancak, Türkiye’deki spiritüel hareketlerin en eski kurumlarından birinde yöneticilik yapan bir kadın katılımcının hikâyesi, bunun hep böyle olmadığını; Türkiye’deki spiritüel hareket içinde “spiritüelliğin kadınsallaşması” denebilecek bir süreç yaşandığını ve otuz kırk yıl gibi kısa sayılabilecek bir zaman diliminde erkek ağırlığından kadın ağırlığına doğru bir geçiş yaşandığını gösterdi:

*Başlangıçta iki- üç tane kızdık yani. Hele ben tek kızdım. Bir sürü erkek vardı. Bir tane, iki tane kız vardı. Şimdi tam tersi oldu. İki tane erkek var, bir sürü kız var... Kadınlar fazla, erkekler az. Giderek böyle oluyor. Şimdi kadınlar ruhsal açıdan erkeklere göre eril cins, eril enerjiye göre daha çok evrildiler, daha çok yol kat ettiler. Erkekler kendi kabalıklarını, kaba enerjilerini, -enerji düzeyinde söylüyorum bunu- daha materyalist taraflarını henüz doyurabilmiş değiller. Henüz orada bir doygunluğa ulaşmadıkları için erkeklerin arayışı daha az. Ya da erkekler daha konformist bir hayatta yaşıyorlar halen bizim ülkemizde.*<sup>25</sup>

Bu tespitleri aşağıdaki diğer katılımcının gözlemleriyle birleştirdiğimizde spiritüelliğin kadınsallaşması ile ilgili resim daha da netleşiyor gibi. Bu durumun ev işi gibi küçümsenen alanların tarihsel olarak kadınlara bırakılmasının yanı sıra; spiritüellik de dâhil olmak üzere modern dünyanın yücelttiği akıl, bilim, mantık ve rasyonalite dışında kalan diğer alanların kadınlara bırakılmasının da ilginç bir sonucu olduğunu görüyoruz. Kadınlar kendilerine bırakılan bu alanları giderek daha fazla işgal ederek burayı kendileri için bir güçlenme alanı haline çeviriyorlar.

*Evet, bu alan hakir görülmüş, astroloji alanı hakir görülmüş, aşağılanmış. Erkekler kendilerini üstün gördüğü için buradan çekilmişler, kadınları da aşağı gördükleri için oraya atmışlar. Kadınların da burada rahat yaşama hakları olmuş. Yoksa astrolojinin asla kökünde kadınsal olması, feminen olması, kadın astrologların olması diye bir şey yok, zaten kadın astrolog yoktu hiçbir şeyde olmadığı gibi. Her şey erkeklere ait...*<sup>26</sup>

Bu noktada, kadınların erkeklere göre spiritüel alana daha çok yönelmesinin sebebini “çok daha sıkışmış ve bastırılmış” olmalarına bağlayan katılımcının tespitleri de oldukça önemli. Zira ona göre “o arayış, bir kendini algılama belki biraz daha rahat ve özgür hissedebilme alanı”<sup>27</sup> da aynı zamanda. Fakat burada vurgulanması gereken, bu özgür hissedebilme alanının sadece kadınlar için değil erkekler için de önemli bir cazibe noktası olması. Elbette erkeklerin bu alana girebilmesinin ve alanda var olabilmesinin koşulu erkeklik tanımlarını spiritüellik literatürü üzerinden yeniden yapmaları, sıkışmışlık yaşadıkları yerleri bu söylem içinde aşmaları

<sup>23</sup> 28.04.2019, Ankara. ANK 3: 45 yaşında kadın, eski memur

<sup>24</sup> 25.05.2019, İstanbul. IST 7: 50 yaşında kadın.

<sup>25</sup> 05.06.2019, Ankara. ANK 10: 52 yaşında kadın, regresyon eğitmeni

<sup>26</sup> 26.09.2019, İstanbul. IST 10: 30 yaşında erkek, astrolog

<sup>27</sup> 27.04.2019, Ankara. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni

ve hatta bu anlamda kendilerini yeniden inşa etmeleri. Türkiye’de özellikle Budist akımların ve belki de Yoga camiasının bazı kollarının bu görüşü yansıttığı söylenebilir. Nitekim görüştüğümüz bir farkındalık (*mindfulness*) eğitmeni bu hususu şu şekilde dile getirdi:

*Benim içimde hem dişil taraflar var hem eril taraflar var. Oradaki kadınların içinde de hem dişil hem eril taraflar var... Benim pratiğim cinsiyetsiz bir hale varmaktan bahseder ve bu yol üzerindeki kadın-erkek ayrımı bu dünyaya ait kılıflardan bir tanesiymiş gibi geliyor bana. Ben de hayatımda bunun zorluklarını yaşıyorum...<sup>28</sup>*

Öyleyse erkekliğin bir kriz içinde olmasının, Türkiye’deki spiritüel erkeklik deneyimlerini de derinden etkilediğini söyleyebiliriz. Alıntıda bahsedilen zorluklar aslında bizi erkeklik ve spiritüellik ilişkisinin tam da merkezinde olduğunu düşündüğümüz ve “ihtiyat ve cazibe ikilemi” olarak adlandırdığımız bir dinamiğe götürüyor. Zira farklı spiritüel erkeklikler, bu ikilik içinde inşa ediliyorlar ve bizi spiritüel erkeklik sorunları ile yüzleştirirken spiritüel hareketleri de daha iyi tanımamıza fırsat veriyorlar. Bu açıdan bakarsak, Türkiye’de spiritüel topluluklarda yer alan erkeklerin toplumda dişil olarak algılanan var olma biçimleri ve ifadeler ile barışmış; toplumsal cinsiyet yanılısamlarıyla yüzleşmiş ya da yüzleşmeye açık olan, en azından bu yönde çabalayan kişiler oldukları görünüyor.

Elbette eskiden de birçok erkek kendisine ve yaşamının amacına dönük birtakım sorgulamalar içindeydi. Ancak özellikle de feminizmin güç kazanmasına kadar, ataerkil düzen ve erkeklerin ayrıcalıklı konumları yeterince tartışılmadığı için erkeklik meselesi de bütünüyle sorgulanamıyordu. Yaşanan kültürel ve toplumsal dönüşümler, erkekleri değiştirmeye ya da en azından bu yöndeki ihtiyaçlarını fark etmeye zorladı. Zaten spiritüel erkekliğe ilişkin bu sorgulamanın temelinde de erkeklerin kimliklerinde yaşadıkları ya da yaşamak üzere oldukları mevcut kayıp ve çözülmeyi onaracak yeni ve güvenli bir yolun olmayışı yatıyor (Barker, 2008, s.30). İşte bu alana ilgi duyan pek çok erkek için spiritüellik, yeniden güçlenecekleri güvenli bir yol bulmak adına önemli bir çıkış olarak görülüyor. Özellikle de toplumun geneli tarafından yargılandıklarını ve içinde yaşadıkları toplumsallığa ait olmadıklarını hisseden erkekler, kendilerince kabul edilebilir ve onları çeşitli açılardan güçlendirecek argümanlar ve pozisyonlar sunan spiritüel hareketler tarafından cezbediliyorlar. Geçtiğimiz aylarda düzenlenen bir spiritüel kamp etkinliğinin hem adı hem de içeriği ne demek istediğimizi net bir biçimde özetliyor: “Erk Yolu: Gücünü Yeniden Sahiplenmek İsteyen Erkeklerin Çemberi”. Erk Yolu Kampı’nın öğretmenleri, açtıkları çağrıda güçlenmeyi sağlamaya yönelik bu çalışmanın duygusal ve manevi amaçlarını ise şöyle açıklıyorlar: “arkadaş olarak erkeklerden beslenmeyi engelleyen düşümler üzerinde çalışma; hem kişiliklerinde hem de toplumsal şuuraltında birikmiş karşı cinse duyulan öfke ile erkekçe yüzleşme ve dönüştürme; zor zamanlarda başarılı olabilen, daha iyi bir eş ve baba olabilen, kendi kendine yetebilen bir erkek olma” (Hızır Kamp, 2020). Çalışmanın fiziksel kısmının bedeni kullanma ve meditasyon yolu ile “modern dünya ile öz yapıları arasında kaybolan dengeyi bulma, erkek kardeşler ile bir arada olmayı hatırlama” çalışmaları içereceği söyleniyor (2020).

Yukarıda erkeklik krizine yol açan sorunların arka plânında erkeklerden beklenen ama çoğu zaman yerine getirilemeyen bazı nitelikler ve davranış kalıpları (güçlü olmak, durumlara ve duygulara hâkim olmak, mesafeli ve mantıklı olmak vb.) olduğundan bahsetmiştik. İşte spiritüellik, “feminen” olarak tanımlanan duygulara açık olmayı gerektirdiği için aslında erkekleri hem korkutuyor hem de tam da bu nedenle onlara cazip geliyor. Neticede spiritüelliğin içine giren erkekler, ya zaten bu yönleriyle barışmak istediklerinden ya

<sup>28</sup> 05.05.2019, Ankara. ANK 4: 38 yaşında erkek, meditasyon eğitmeni

da yolun getirisi olarak barışmak zorunda kaldıklarından, kendilerini erkeklığe dair deneyimledikleri sorunların çözümüne yaklaştıran bazı değişimler yaşıyorlar. Öyleyse erkekleri bu hareketlere çeken ama onları aynı zamanda ihtiyatlı olmaya zorlayan dinamiklere daha detaylı bakmakta fayda var. Bu nedenle izleyen bölümde yukarıda tartıştığımız heteronormatif yaklaşımların ve bunların spiritüel ortamlardaki çözülüşünün yarattığı bazı gerilimlere odaklanacağız.

## Spiritüel erkeklik deneyimlerinde feminenleşme gerilimleri

Spiritüel yolculuklarında erkeklığe ilişkin sorunların farkına varma anları, erkeklerin anlatılarının en renkli yönünü oluşturuyor. Bu durum kendisini çoğu zaman olumsuz duygu ve deneyimler ve bölünmüşlük hisleri üzerinden gösteriyor. Kısaca erkeklerin spiritüel hareketlere ilgisinde iş, ilişki ve aile kurumlarının değişimi gibi modern bilinmezliklerin yanı sıra erkeklik kavramının getirdiği hoşnutsuzluklardan da bahsedebiliyoruz (Barker, 2008, s.30). Bu hoşnutsuzluklar arasında diğer erkeklerle rekabet halinde olma, üzerlerine yüklenen duygusal baskı ve maddi beklentiler sayılabilir ancak her durumda erkeklığın kendisine ilişkin bir sorunun varlığı da bariz. Muğla'da bir yoga kampında tanıştığımız genç bir mühendisin evdeki hayatını anlatırken içtenlikle "kendimle ne yapacağımı bilemiyorum" deyişi, hiç aklımızdan çıkmıyor. Yine aynı kampta tanıştığımız orta yaşlı bir erkeğin gençliği boyunca hiç eksik olmayan stresten, kontrolü kaybetme endişesinden ve çok çalışmaktan yakınması da benzer bir krizi anlatıyor. Bu durumun farkına varma hali ise kaçınılmaz şekilde belli yüzleşmelerle mümkün oluyor. Gözlemlediğimiz kadarıyla bu yüzleşmeler bazen spiritüel öğretilerin ve pratiklerin etkisiyle gerçekleşirken bazen de zaten bu kalıplardan çıkma ihtiyacı, bireyleri spiritüel hareketlere yöneltebiliyor. Bu anlamda Türkiye'de spiritüel eğilimleri olan erkeklerin spiritüellik pratikleri de küresel eğilimlerle oldukça paralel bir görünüm arz ediyor. Nelson'un yukarıda sıraladığı problemlerin Türkiye'deki erkekler için de büyük oranda geçerli olduğunu söyleyebiliriz. İstanbul'u bırakıp eşiyle Muğla'nın bir köyüne yerleşen katılımcının hayatının spiritüellik öncesi dönemine ilişkin anlattıkları literatürdeki tespitlerle birebir uyuyor:

*Tüm erkeklerle çaktırmadan rekabet halindeydim. Karşılaştırma, kötüleme, erkekleri öyle görüyordum. Kadınları da cinsellik nesnesi olarak görüyordum nihayetinde. Aslında sürekli bir haz alma çabası yani karşı tarafta aciz bir hareket gördüğüm zaman 'işte bu kof bir erkek' diyordum. 'Ne kadar maaş alıyor, hangi pozisyonda, eşi nasıl, benimki daha iyi' gibi türlü karşılaştırmalar üzerinden erkekleri hep rakip olarak ve kadınlar da arkadaş olmaz diye sadece cinsellikle ilişkilendiriyordum. Şimdi mesela erkeklerle sevgi ilişkisi kurabiliyorum yani hani gerçekten seviyorum, erkekleri de seviyorum. Bu o yin ve yangı tek kişide buluşturabilme yani. Hani eksik tarafı tamamlama gibi.<sup>29</sup>*

Yine Muğla'nın bir köyüne yerleşmiş olan bir başka erkek katılımcının sözleri de erkekler üzerindeki bu baskıyı net bir biçimde gösteriyor:

*Erkeklerin üzerindeki toplumsal baskı kadınlara oranla daha fazla. Normal bir hayat sürme, para kazanma, evine bakma, başının çaresine bakabilme... Hani bir kadının, ortalama bir kadının ailesinden para istemesi ve*

<sup>29</sup> 12.07.2019, Muğla. MUG 16: 39 yaşında erkek, bilgisayar mühendisi

*bir yıl, iki yıl veya hayatı boyunca durumu elveriyorsa, ailesi sayesinde geçinmesi bir erkeğin bunu yapmasından bence, o da zor artık ama, erkeğe nazaran çok daha kolay diye düşünüyorum.*<sup>30</sup>

Öyleyse erkekleri hem spiritüel akımlara çeken temel problemler, yalnızlık, zorlayıcı rekabet ve yaşam boyu süren duygusal çekingenlik olarak özetleyebilir (Biddulph, 1994); bu çekingenliğin de erkekleri, duygusal ve sosyal açıdan kadınlara göre daha fazla izole ettiğini iddia edebiliriz. Bize göre bu izolasyon ve duygusal temassızlık ise aslında erkeklerin spiritüel çıkış kapısına yaklaşımlarındaki ihtiyatı açıklıyor. Buradaki ihtiyat, erkeklerin spiritüelliğin kadınsal bir etkinlik olduğuna dair yargılarının yanı sıra spiritüel alanı keşfedene kadar deneyebilecekleri ve toplumca kabul gören başka çıkış alanlarına sahip olmasından da kaynaklanıyor. Nitekim erkeklerin bu hareketlere katılmaya karar vermeleri de kadınlara göre daha uzun sürüyor. Her yıl ziyaretine gittiği Sufi Dede'sine referansla konuşan bir kadın katılımcının sözleri bu durumu gayet iyi özetliyor:

*Tabii ki şu da var kadınların daha çok boş vakti var. Erkeğe baktığınızda çalışıyor işe gidiyor. Onların aslında kendilerine ayıracak daha az vakti var. Bazen üzülüyorum onlar için. Erkeğin bunu kavraması ve ben ne yapıyorum, kendim için hiçbir şey yapmıyorum demesi herhalde kadından daha çok zaman alıyor. O koşuşturmanın, o hayat mücadelesinin içinde erkek bunu kadın kadar çabuk fark edemiyor olabilir.*<sup>31</sup>

Yıllardır birbirinden farklı pek çok spiritüel toplulukta yer alan başka bir katılımcı ise meseleye feminist bir yönden yaklaşıyor: "Bir şekilde mevcut sistemde kadınlar daha mutsuz; çünkü sistem erkek olarak tasarlanmış bir sistem."<sup>32</sup> Dolayısıyla, kadınların deneyimledikleri toplumsal baskı ve sıkışmışlığın daha doğrudan ve acil oluşunun bu konuda en sık başvurulan açıklamalardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte yıllardır Budist pratikler, kadın çemberleri, tantra ve reiki gibi pek çok spiritüel alanda çalışan bir katılımcının çevresindeki erkeklerin spiritüel yolculuklarına ilişkin tespitleri meselenin başka bir yönüne dikkatimizi çekiyor: "Mevcut halde duygularıyla kadınlar kadar bağlantıda değiller. Mutsuz olduğunun farkında değilsen bir arayışa da girmiyorsun. Aramızda [spiritüel ortamlarda] gördüğüm erkek arkadaşlar da dışı özellikleri daha güçlü olan arkadaşlar. Çok böyle eril, maskülen halde çok kişi görmüyorum."<sup>33</sup>

Yani, erkeklerin sadece duygularını ifade edip edememeleri değil aynı zamanda nasıl ifade ettikleri de önemli hale geliyor. Bu nokta tartışmalarda sık sık şiddet, sertlik, güç, mantık, duyguların saklanması vb. özelliklerin erkeksi olarak algılanmasıyla ilişkilendiriliyor: "Erkek biraz daha analitiktir kadına göre, 'işte bu böyle olur, böyle yaşanır' diyor, düzenini kuruyor ve onun içinde mutlu olmanın bir yolunu buluyor, daha rahat buluyor."<sup>34</sup> Elbette erkeklerin mutluluğu "bir şekilde" bulduklarını söylemek çok iddialı olur. Zira tüm yaş ve gelir gruplarından erkeklerin oldukça ciddi sorunlarla boğuştuğu ve pek mutlu olmadıkları gibi ciddi bir erkeklik krizi yaşadıkları literatürde sıkça tartışılan ve gündelik hayatta da rahatlıkla gözlemlenen bir husus. Burada ilginç olan, bu sorunlardan birçoğunun varlığının erkeklerin yaşamlarında tanımlı dahi olmaması. Bu elbette

<sup>30</sup> 10.07.2019, Muğla. MUG 18: 38 yaşında erkek, yazar, spiritüel eğitmen

<sup>31</sup> 25.05.2019, İstanbul. IST 6: 47 yaşında kadın, yoga eğitmeni

<sup>32</sup> 10.07.2019, Muğla. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman

<sup>33</sup> 10.07.2019, Muğla. MUG 15: 35 yaşında kadın, özel bir şirkette danışman

<sup>34</sup> 13.07.2019, Muğla. MUG 17: 37 yaşında kadın, reiki ve yoga eğitmeni

erkeklerin idrakten yoksun olmaları ile değil hegemonik erkeklik söyleminin gücü ile ilgili epistemolojik bir mesele. Dolayısıyla erkeklerin maneviyatı da büyük ölçüde, kendini koruma kaygısıyla şekilleniyor. Zira toplum, erkeklerden birçok şey bekliyor ve bu beklentilerle uyuşmayan şeyler, özellikle de eksiklik ve ihtiyaçlar gizlenmek zorunda kalıyor (Fox, 2008, s.ix-xiv). Muğla'dan bir katılımcının kendi erkek olma sürecine dair anlattıkları durumu oldukça aydınlatıyor:

*Çocukluğumdan beri stratejim duygularımı kapatmak yönünde, o yönde evrimleşmişim yani. Mesela oyun oynarken erkeklerle birbirimizi ittiriyoruz, birbirimize kötü sözler söylüyoruz. Oralarda acı çekmemek için daha çok duygu hissetmemeye yöneldim. Yani daha sert, daha geçirgen olmayan bir şey... Böyle olunca bir duyguyu kapatıp diğerini açık tutamıyorum gibi hissediyor insan. Yani sevgi duyacak da üzülmecek, hiçbir şeyden üzülmecek, kırılmayacak ama sevgi duyabilecek bir insan yok. O yüzden erkekler kendilerini çocuklukta şiddetli iletişimle çok kapatıyorlar gibi. Ama kadınlar biraz daha duyguları açık belki de fazla hissediyorlar. Nihayetinde bu duygularla baş etmek için bu yola çıkıyorlar.<sup>35</sup>*

Kendine ait bir web sitesinde spiritüellik üzerine düzenli yazılar kalem alan Ertegün'ün (2020a) kendi arayış ve dönüşüm sürecine ilişkin yazdıkları da çok benzer bir nitelik taşıyor:

*Neoliberalizmin fırtınalar estirdiği 80'lerde doğduktan sonra normal, yani sağlıklı eril gidişata uygun bir hayat sürdürdüm, Gerçi hiçbir zaman tam olarak uyum sağla(ya)madım ve 30 yaşımı doldurup yedinci işimden ayrıldığım dönemde bana gelen "dur" beni yavaşlattı ve gerek dünyayla gerek kendimle başka türlü bir ilişkiye açıldım, içimdeki dişiyle var olmaya başladım... Yavaşladım; rekabetten, "daha çok"lardan kendiliğinden uzaklaştım ve "daha güzel"lere, "daha anlamlı"lara açılmaya başladım. Ve bu süreçte eylemlerimin kendiliğinden zuhur etmesine alan açtım.*

Bu gözlemlerden, her daim güçlü ve rekabetçi olmaları beklenen erkekler için yetersizliklerini veya zayıflıklarını kabul ederek ve kendilerini başkalarına açarak spiritüel oluşumlardan yardım istemenin çok daha zor olduğunu rahatlıkla anlayabiliyoruz. Erkeklerin bu tür hareketlere katılmayı kabul ettikleri ilk noktada ise çoğu zaman eksikliklerini duygusal değil de fiziksel nedenlerle açıklamaları Türkiye'deki erkeklik deneyiminin güç ve kendine yeterlilik ile tanımlandığını açıkça gösteriyor:

*Yani erkek ve kadın kıyası yaparsam; ilk başta bir sorunla geliyorlar genelde erkekler. Yani işte sırtım ağrıyor, fitik başlangıcım varmış, yani işte fiziksel bir problemle geliyor ve bir süre sonra, 'a diyor evet iyi geldi, ağrılarım geçti, hani fark etti' diyor bir müddet sonra, birkaç dersten sonra ve bence öyle devam ediyor. Kadınlarda biraz daha şey yüksek olabilir. O meditasyon kısmının ve kendini dinlemek kısmının getirdiği kısmı.<sup>36</sup>*

Erkeklerdeki bu ihtiyatlı tavrın bir nedeni de elbette güçsüz görünmekten duyulan korku ya da bir katılımcının<sup>37</sup> vurguladığı gibi cesaret ile ilgili: "İnsanın kendini keşfe çıkması çok cesaret isteyen bir şey." Bu anlamda

<sup>35</sup> 12.07.2019, Muğla. MUG 16: 39 yaşında erkek, bilgisayar mühendisi

<sup>36</sup> 27.04.2019, Ankara. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni

<sup>37</sup> 10.07.2019, Muğla. MUG 14: 27 yaşında kadın, gönüllü yoga eğitmeni

“Kadınlar daha cesur ve alternatif fikirlere, alternatif deneyimlere, kendilerini sorgulamaya, deşmeye, deştirmeye daha açıklar.”<sup>38</sup> Erkeklerin kendilerini keşfetmekten korkmaları ve uzak durmalarının yanı sıra; varsa sorunlarına daha “rasyonel”, “somut”, “elle tutulur” ve “bilimsel” çözümler aramaya çalışmaları da özellikle vurgulanan hususlar:

*Korkuyorlar yani erkekler spiritüellikten. Daha bilimsel olmaya çalışıyorlar... Erkeklerde daha böyle bir şey var. Yani daha basit, daha net, elle tutulur somut bir şey istiyor erkekler. Kadınlar öyle değil, kadınlar ruhani olarak ezildikleri için aile içinde de, o yüzden kendilerini ifade edecekleri bir yer arıyorlar. Erkekler her yerde ifade ediyor kendini. Biraz ifade problemi olduğunu düşünüyorum.*<sup>39</sup>

*Şu anda modern toplumda erkekler hep o akıl ve zihin, rasyonel zihne davet ediliyor. Yaygın olan şey bu... Oradan bırak erkeklerin yoga yapmasını, felsefe bile yapamıyorlar artık bence, asıl hayal kırıklığım bu.*<sup>40</sup>

Öte yandan Türkiye’deki spiritüel alanda ağırlıklı olarak görülen kendini gerçekleştirme odaklı, esnek ve özgürlükçü hareketler, hem erkeklerin bu sorunlar üzerinden bir dönüşüm yaşamalarını sağlıyorlar hem de bu dönüşümü yaşamaya ihtiyaç duyan erkekleri ihtiyatlarına rağmen, belki de ihtiyatlarına sebep olan koşullar nedeniyle, kendine çekebiliyorlar. Bu dönüşümün görünürlüğüne dair güzel bir örneği bir kadın yoga hocasından dinliyoruz:

*Mesela bir beyden örnek vereyim yine. Çok böyle fazla iletişimi olmayan, çok konuşmayı sevmeyen bir bey... Yoga yapmaya başladı, çok katı bir bedeni vardı... 3.5-4 ay sonra eşi dedi ki ‘Siz benim eşime ne yapıyorsunuz, çok merak ediyorum adam çok değişti. Bambaşka bir insan oldu.’ ‘Ne yapıyorsunuz merak ettim’ dedi sonra [gülme] o da yogaya başladı.*<sup>41</sup>

Dolayısıyla, erkeklerin spiritüelliğe yönelme motivasyonları ve dönüşüm süreçlerinin spiritüel erkekliğin saklı yaralarına ışık tuttuğunu söylemek mümkün. Ses terapisti olarak çalışan kadın bir katılımcının erkek öğrencisiyle yaşadığı bir deneyim, bu dönüşüm sürecinin erkekler açısından nasıl yaşandığına dair çok açıklayıcı bir örnek oluşturuyor:

*Dün bir erkek öğrencimle seansım vardı. Ondan bedenini hissetmesini istedim. Bunu yaptığında ise ağlamaya başladı. Kendini yetersiz ve değersiz hissettiğini anlattı. Kalbini açtı, ağladı ve 12 yıl önce yaşadığı duygusal bir sarsıntıyı paylaştı. Erkek güvenli olduğunu, yargılanmayacağını, dalga geçilmeyeceğini anladığında ikna olup yumuşayıp açılır ve rahatlar. Bu çok önemlidir. Şefkatli bir alan sağlandığında bir kadın kadar açık olabilirler.*<sup>42</sup>

<sup>38</sup> 25.10.2019, Muğla. MUG 18: 38 yaşında erkek, yazar

<sup>39</sup> 31.07.2019, İzmir. IZM 10: 38 yaşında kadın, aromaterapi ve yoga eğitmeni

<sup>40</sup> 24.06.2019, İstanbul. IST 5: 40 yaşında kadın, yoga eğitmeni

<sup>41</sup> 13.09.2019, Çanakkale. CAN 4: 35 yaşında kadın, yoga merkezi sahibi

<sup>42</sup> 30.07.2019, İstanbul. IST 8: 35 yaşında kadın, sesle şifa terapisti



Bütün bu örnekler Dawson'un vurguladığı gibi bize birçok erkeğin "yeni kimlikleri denemek, alternatif ve destekleyici bir sosyal bağlamda kendilerini bulmak için yeni dini hareketleri kullandıklarını" anlatıyor (2003, s.228). Spiritüel pratikler, işte bu deneyin bir uzantısı olarak ele alındığında; "bedenlerin böyle bir pratiğin hem nesnelere hem de failleri oldukları, pratiğin kendisinin ise bedenlerin sahiplenilip tanımlandıkları yapıları inşa ettiği bir örüntü ile karşı karşıya" kalıyoruz (Connell, 2019, s.126). Evli ve evliliğinde ciddi sorunlar yaşamış bir erkek katılımcının spiritüel pratikler aracılığıyla daha önce eksik kaldığını düşündüğü duygusal alanlarda gelişmek için deneyimledikleri, bu örüntüye ilişkin oldukça değerli bilgiler içeriyor:

*Daha özgürdüm... O kalıpları geçince o an ne hissediyorsam daha çok o olmaya başladım. Hani karşı tarafın bir beklentisiyle hareket etmemek, kendime odaklı olmak... Kendime odaklı olunca; sevgi üreyince, paylaşma oluyor. Yani eskiden zorla sevgi vermeye çalışıyordum ve belki ilgi alaka göstermeye çalışıyordum bir erkek olarak. İlk önce kendime ilgi gösterince içimde sevgi üreyince bu sefer o ilgi çabasız bir ilgi alakaya döndü. Bireyselleştik ama [eşini kast ediyor] sevgimiz arttı.<sup>43</sup>*

Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi spiritüel hareketlerin erkekliğin dönüşümüne uygun bir ortam sağlıyor olması da bu anlamda oldukça etkilidir. Zira yoga ve refleksoloji eğitmeni bir katılımcının belirttiği gibi "bu topluluklarda doğru, yanlış ve yargılama toplumun geri kalanı ile kıyaslandığında çok daha azdır."<sup>44</sup> Fethiye'de katıldığımız bir yoga ve farkındalık (*mindfulness*) kampının ilk gecesinde yapılan bir çemberde "toplumun uygun gördüğü rolleri, kimlikleri, davranışları" sorgulayan pek çok konuşmaya şahit olduk. Katıldığımız bir dizi spiritüel toplantıda "her işte bir hayır vardır" şeklinde özetlenebilecek bir tür pozitif kaderciliğe de sıkça rastladık. Bu tür bir anlayışın, yaratacağı başka olası karmaşık durumlar bir yana, insanları modern sorunlardan kısmen de olsa uzaklaştıracak ve hayatı tekrar anlamlandırmasını sağlayacak ciddi bir teslimiyet fikrine dayandığı açıktır.

İlgili literatür, spiritüel öğretiler, pratikler, topluluklar ve hareketlerin, erkeklere duygusal öz-farkındalık, öz-disiplin, akıl sakinliği, öz-değer duygusunu arttıran bir dil ve uygulamalar ile ait olunacak (ve içsel keşfin gerçekleşebileceği) güvenli bir topluluk sunarak, ihtiyaç duydukları dönüşümü sağlama konusunda oldukça etkili olduklarını tartışıyor. Meditasyon gibi bazı uygulamaların, modernitenin duygusal hoşnutsuzluklarının<sup>45</sup> yönetiminde pozitif psikoterapötik değere sahip olduğunu gösteren bilimsel çalışmaların da özellikle Batılı erkeklerin bu tür faaliyetlere katılma konusundaki dirençlerini kırdığı iddia ediliyor (Barker, 2008, s.44). Bu tespitler, bizim alandaki gözlemlerimiz ve görüşmelerimiz ile de örtüşüyor. Nitekim araştırma kapsamında görüştüğümüz erkeklerin büyük çoğunluğunun hayatlarındaki duygusal gerilimler, belirsizlikler ve hoşnutsuzluklar nedeniyle değişim ihtiyacı hissettiklerinde kendilerine daha "akılcı" ve "sistemik" gelen yöntemlere ve pratiklere başvurmayı uygun bulduklarını; onlara görece daha güvenli görünen çıkışlara yöneldiklerini söyleyebiliriz. Örneğin ciddi ailevi sorunlar yaşayan ve bir süredir meditasyon ve metafizik eğitimlerine devam eden bir akademisyenin şu sözleri durumu net bir biçimde gösteriyor: "Hocam sonuçta ben inançlı bir insanım ama bu kadar eğitimden sonra gidip de Cübbeli Ahmet Hoca'yı dinleyecek halim yok.

<sup>43</sup> 12.07.2019, Muğla. MUG 16: 39 yaşında erkek, bilgisayar mühendisi

<sup>44</sup> 27.04.2019, Ankara. ANK 2: 38 yaşında kadın, yoga ve refleksoloji eğitmeni

<sup>45</sup> Freud (2004) ünlü eseri *Uygarlığın Hoşnutsuzlukları*'nda yoga ve meditasyonun "içgüdülerin öldürülmesine" dayalı bir teknik olarak bu hoşnutsuzlukları dindirmek amacıyla kullanıldığını tartışıyor.

O yüzden Ankara’da bir meditasyon kursuna devam ediyorum.”<sup>46</sup> Kısaca, ihtiyat duygusu ile spiritüel yolculuğun kapısında bekleyen erkeği, öğretilerin esnekliği ve dönüştürücülüğü, toplulukların kabulleniciliği ve pratiklerin rasyonelliği cezbediyor diyebiliriz.

Son olarak erkeklerin spiritüel öğrenci değil aksine öğretici olduğu durumlardan da bahsetmek gerekiyor. Zira bunlar, erkeklerin ihtiyatı cazibeye çevirmeyi başardıkları karizmatik spiritüel liderlik pratikleridir. Burada en dikkat çekici gözlemlerimizden biri her ne kadar spiritüel hareket ve topluluklarda erkek sayısı kadınlara oranla bariz bir biçimde daha az olsa da erkek spiritüel lider sayısının kadınlardan hiç de az olmamasıdır. Yani spiritüel öğreti ve pratiklerde erkekler toplam sayılarına oranla liderlik konumlarında çok daha fazla yer kaplıyorlar. Elbette spiritüel hareketler bağlamında karizmatik liderliğin önemi literatürde sıklıkla vurgulanan bir husus. Hatta bu hareketlerin en temel özelliklerinden biri olduğunu bile söyleyebiliriz. Ancak biz bu durumu, baştan beri savunduğumuz argümanı destekleyen bir bulgu olarak değerlendiriyoruz. Yani burada spiritüel öğrencilikteki dönüşüm ya da kendini aşma motivasyonundan farklı olarak erkeklerin çok iyi bildikleri daha güvenli ve konforlu bir güç konumuna yerleşmeleri ya da dönmeleri söz konusu. Bu nedenle spiritüel erkeklik pratiklerinin en önemlilerinden biri olan liderlik meselesini tüm katılımcılarla özel olarak tartıştık.

Özetle araştırma boyunca karşılaştığımız gruplarda (spiritüel) öğrenci-öğretmen ilişkilerine dair birbirleriyle iç içe giren kabaca dört biçimin varlığından bahsedebiliriz. Bunları sırayla karizmatik erkek usta/öğretmen ve onu saygıyla ve hayranlıkla takip eden öğrenciler; “dişil yönleriyle” barışık, yumuşak esprili erkek usta/öğretmen ve onu ilgiyle takip eden öğrenciler; daha “eril” bir görüntü veren karizmatik kadın usta/öğretmen ve ona hayranlık duyan öğrenciler ve son olarak (kadının lider/öğretmen konumunda olduğu topluluklarda sık sık gözlemlenen bir diğer durum olarak) otoritesini öğrencilerine gösterdiği sevgi ve şefkatten alan kadın usta/öğretmen ve onu sevgiyle takip eden öğrenciler<sup>47</sup> olarak ayırabiliriz. Örneğin kendisi de bir yoga eğitmeni olan bir katılımcı,<sup>48</sup> spiritüel ortamlarda genellikle kadın öğrencilerin erkek otoritesine saygı duyduğunu; ancak eğer usta bir kadınsa bu durumda toplulukta ya daha az hiyerarşinin olduğunu ya da kadınların daha erkeksi kabul edilen rolleri oynamaya başladıklarını ifade etti. Bununla ilgili olarak literatürde eril ve dişili toplumsal bir bağlamda bir araya getiren daha androjen toplulukların mümkünlüğü üzerine pek çok tartışma ve yeni dini arayışlar arasında daha devrimci nitelikler arz edebilecek “post-modernist, post-feminist ve androjen bir liderlik tarzının” ortaya çıkmaya başladığına dair gözlemler (Dawson, 2003, s.228) de mevcut. Ancak yine de bugün hâlâ yeni dini grupların çoğunda otorite ataerkil olarak nitelendirilebilir (Dawson 2003; Puttack 2003). Öyle ki kimi hareketler, kadını otorite pozisyonuna getirse dahi, onları daha kadınsı görülen “boyun eğme” pratikleri konusunda teşvik etmeyi de ihmal etmez (Vance, 2015). Tam da bu yüzden öğrenciliğin Türkiye’deki spiritüel hareketlerde erkekler için manevi büyümenin/olgunlaşmanın ihtiyatla karşılanan daha ikincil bir yolu olarak görüldüğünü düşünüyoruz. Oysa bizzat gözlemlediğiniz pek çok spiritüel grupta manevi büyümenin ana yollarından birinin kadınlar için tam tersi bir biçimde öğrencilik olduğu açıktır. Bu anlayışın kısıtlayıcı yönleri net olmakla birlikte pek çok

<sup>46</sup> 01.11.2019. Ankara. ANK 12: 39 yaşında erkek, akademisyen

<sup>47</sup> Bu sonuncu topluluklar, genellikle kadınlardan oluşmaktadır.

<sup>48</sup> 15/17/22.05.2019 Ankara. ANK 6: 41 yaşında kadın, yoga eğitmeni

geleneksel dinde öğrencilik pratiğinin dahi tamamen ya da çoğunlukla erkeklerle sınırlandırıldığını (Puttick, 2003, s.232) akılda tutmak gerekir.

## Sonuç

Çalışma boyunca yaptığımız görüşme ve gözlemleri değerlendirirsek spiritüellik ve erkeklik ilişkisine dair bulgularımızı kabaca birkaç cümleyle özetleyebiliriz. İlk olarak Türkiye'deki erkeklerin spiritüel arayış dinamikleri ve spiritüel gruplardaki deneyimleri, kadınlarınkinden farklı olmakla birlikte zaman içinde artarak çeşitlenmektedir. Bu farklılığı oluşturan temel etken ise kadınların değerlilik hissetmeye dönük duygusal, sosyal ve bireysel arayış dinamiklerinin aksine erkeklerin maneviyat arayışının büyük ölçüde kendini koruma, yeterlilik kazanma ve güçlenme motivasyonu ile şekillenmesidir. Elbette, bu ayrım mutlak olmayıp her iki grup içinde benzer motivasyonlara sahip bireyler bulunabilir. Ancak bu farklılığın içinde olduğu zeminin hâlâ toplumsal cinsiyetin temel belirleyeni olan ataerkil sistem olduğunu unutmamak gerekir.

Bununla birlikte kadınların inançla ilişkilerinin erkeklere göre daha paradoksal olduğu sık sık söylenir. Fakat bu konudan daha az bahsediliyor olsa da erkeklerin spiritüellikle ilgili konuları da daha az çelişkili değildir. Erkekler, bir yandan hegemonik erkeklik tarafından güçlü ve yardıma ihtiyaç duymayan, kendine yeterli bireyler olmaya zorlanırken, diğer yandan ekonomik, toplumsal ve kültürel değişimler sonucunda bu ağır yükü taşıyamaz, yerini bilemez ve bu konuda yardım da isteyemez hale gelmişlerdir. Benzer bir biçimde erkeklere hem geleneksel hem spiritüel ortamlarda daha akılcı, yönetici, güçlü ve koruyucu nitelikler atfedilir fakat spiritüel kurtuluş söz konusu olduğunda bu "hasletlerin" onlara çok da yardımcı olmayacağı söylenir. Spiritüel bilgiye ve bilgeliğe ulaşmak için "dişi taraflarıyla bağlantıya geçmeleri" önerilir; geçtiklerinde ise alay konusu olmakla yüzleşirler. Öyle ki erkekler, ataerkil ideolojinin tazyiki altında hem spiritüel bir çıkışa ihtiyaç hissederler hem de hegemonik erkekliğin kıskaçında spiritüel eğilimlerini gizlemek durumunda kalırlar. Bu nedenle de görüşme ve gözlemlerimiz Türkiye'de erkeklerin spiritüel öğretisi ve topluluklara, özellikle ilk iletişimlerinde, ancak erkekliklerine hâle gelmeyecek; yeterlilikleri ile ilgili sorgulamalara neden olmayacak; güçlenmelerine "mantıklı" ve "rasyonel" bir biçimde katkıda bulunabilecek ve erkekliğe dair problemlerin getirdiği yetersizlik hissiyle mücadele etmelerine olanak sağlayacak somut koşullarda ve de ancak ihtiyatlı bir biçimde katıldıklarını göstermektedir. Bir kez bu adım atıldığında ise erkek için bir dönüşüm sürecinin önü açılabilir.

*G: Değerlilik ve yeterlilik derken?<sup>49</sup>*

*K: Yani değerlilik zaten ben insan olarak ne yaparsam yapayım, ne yapamazsam yapayım, sadece var olmamla zaten değerliyim. Ama yeterlilik daha çok yapabildiklerimiz üzerine, daha çok hani sahip olduğumuz beceriler, birtakım potansiyeller, bunları açığa çıkarmakla alakalı olduğumuz bir şey. Yani hani hayatta da aslında böyle, hani kadın daha çok değer görmek ama erkek daha çok yeterli olduğunu bilmek, hissetmek konusunda birtakım ihtiyaçları daha ihtiyaçları var diyelim, benim gözlemlerim.<sup>50</sup>*

<sup>49</sup> Makalenin en başındaki alıntının devamı

<sup>50</sup> 26.07.201, İzmir. IZM 7: 44 yaşında kadın, yaşam koçu

## Kaynakça

- Arweck, E. (2006). *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. London: Routledge.
- Anderson, E. (2009). *Inclusive Masculinities: The Changing Nature of Masculinities*. New York: Routledge.
- Balswick, J. ve Peek, C. (1971). The Inexpressive Male: A Tragedy of American Society. *The Family Coordinator*, 20, 363-368.
- Barker, C. (2008). Men, Buddhism and the Discontents of Western Modernity. *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, 2(1), 29-46.
- Barker, E. (1999). New Religious Movements: Their Incidence and Significance. Wilson, B. ve Cresswell, J. (Der.), içinde, *New Religious Movements: Challenge and Response* (s.15-32). London: Routledge.
- Beasley, C. (1999). *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*. Londra: Sage.
- Biddulph, S. (1994). *Manhood*. Sydney: Finch.
- Bogdan, H. ve Lewis, J. (Der.) *Sexuality and New Religious Movements*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bridges, T. ve Pascoe, C. J. (2014). Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities. *Sociology Compass*, 8, 246-258.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (B. Ertür Çev.). İstanbul: Metis.
- Carrigan, T.,Connell, B.ve Lee J. (1985). Towards a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society*, 14(5), 551-604.
- Connell, R.W. (2019). *Erkeklikler*. (N. Konukcu Çev). Ankara: Phoenix.
- Connell, R.W. ve Messerschmidt, J.W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*, 19(6), 829-859.
- Connell, R.W., Hearn, J. ve Kimmel, M. S. (2005). *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. California: Sage.
- Coles, T. (2008). Finding Space in the Field of Masculinity: Lived Experiences of Men's Masculinities. *Journal of Sociology*, 44, 233-248.
- Dawson, L. (2003). VII Sex and Gender Issues and New Religious Movements. Dawson, L. (Der.), içinde, *Cults and New Religious Movements* (s.227-229). Oxford: Blackwell.
- De Boise, S.ve Hearn, J. (2017). Are Men Getting More Emotional? Critical Sociological Perspectives on Men, Masculinities and Emotions. *The Sociological Review*, 65(4), 779-796.

- Deniz, D. (2008). Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları. Mutluer, N. (Der.), içinde, *Cinsiyet Halleri* (s.61-72). İstanbul: Varlık.
- Demetriou, D. (2001). Connell's Concept of Hegemonic Masculinity. *Theory and Society*, 30(3), 337-61.
- Donaldson, M. (1993). What is Hegemonic Masculinity? *Theory and Society*, 22(5), 643-657.
- Erkmen T. D. (2021) Flexible Selves in Flexible Times Yoga and Neoliberal Subjectivities in Istanbul, *Sociology*, 00(0), 1-18.
- Erteğün, E. (11 Mayıs 2020a). Yeni Eril'in Doğuşu. *Yeniye Doğru*. Erişim: 20 Aralık 2020, <http://yeniyedogru.com/blog/2020/05/yeni-erilin-dogusu/>
- Erteğün, E. (13 Haziran 2020b). Eril-Dişil Enerji. *Başka Mecra*. Erişim: 20 Aralık 2020, <https://baskamecra.com/featured/eril-disil-enerji/>
- Faludi, S. (1999). *Stiffed: The Betrayal of Modern Man*. Londra: Chatto ve Windus.
- Flory, R. ve Miller, D. (2007). The Embodied Spirituality of the Post-Boomer Generations. Flanagan, K. ve Jupp, P. (Der.), içinde, *A Sociology of Spirituality* (s.201-218). Hampshire: Ashgate.
- Fox, M. (2008). *The Hidden Spirituality of Men: Ten Metaphors to Awaken the Sacred Masculine*. Novato: New World Library.
- Frosh, S., Phoenix, A. ve Pattman, R. (2002). *Young Masculinities: Understanding Boys in Contemporary Society*. Basingstoke: Palgrave.
- Freud, S. (2004). *Uygarlık, Toplum ve Din*. (E. Kapkın Çev.). İstanbul: Payel.
- Fuller, R. (2001). *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. NewYork: Oxford University Press.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. (H. Gür Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Gog, S. (2020). Neo-liberal Subjectivities and the Emergence of Spiritual Entrepreneurship: An Analysis of Spiritual Development Programs in Contemporary Romania, *Social Compass*, 67(1), 103-119.
- Gür, H. (2020). Spiritual But Not Religious?: New Mevlevis of Contemporary Mevleviye in Turkey. *Journal of Empirical Theology*, 33(1), 122-148. <https://doi.org/10.1163/15709256-12341408>
- Gür, H. (2018). *Contemporary Mevleviye in Turkey from the Perspective of New Religious Movements: "New Mevlevis" of Istanbul and Konya* (Unpublished MSc thesis). Ankara: Middle East Technical University, Ankara, Turkey.
- Hearn, J. (2004). From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men. *Feminist Theory*, 5(1), 49-72.
- Hızır Kamp*, Erişim: 20 Aralık 2020, <http://www.hizirkamp.com/mobile/erkyolu.html>

- Kimmel, M. (2010). *Misframing Men: The Politics of Contemporary Masculinities*. New York: Rutgers University.
- Kimmel, M. (1987). The Contemporary "Crisis" of Masculinity in Historical Perspective. Brod, H. (Der.), içinde, *The Making of Masculinities* (s.121-153). New York: Routledge.
- Lippy, C.H. (2005). *Do Real Men Pray? Images of the Christian Man and Male Spirituality in White Protestant America*. Knoxville: University of Tennessee.
- McGuire, M.B. (2002). *Religion: The Social Context*. Illinois: Waveland.
- McNess, A. (2008). Happy to Talk to a Point: Bereaved Young Men and Emotional Disclosure. *Youth Studies Australia*, 27, 25-34.
- Messner, M. (1997). *Politics of Masculinities: Men in Movements*. Oxford: Alta Mira.
- Morgan, D. (2006). The Crisis in Masculinity. Davis, K., Evans, M. ve Lorber, J. (Der.), içinde, *Handbook of Gender and Women's Studies* (s.109-124). Londra: Sage.
- Nelson, J. (1985). Male Sexuality and Masculine Spirituality. *Siecus Report*, XIII(4), 1-4.
- Özbay, C. (25 Ocak 2019). Erkeklikler Dile Düşünce. *Cenk Özbay*. Erişim: 15 Aralık 2020, <https://cenkozbay.com/2019/01/25/erkeklikler-dile-dusunce/>
- Özbay, C. (2013). Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak. *Doğu Batı*, 63, 185-204.
- Özyeğin, G. (2015). *New Desires, New Selves: Sex, Love and Piety among Turkish Youth*. New York: NYU.
- Palmer, S. (2003). Women's 'Cocoon Work' in New Religious Movements: Sexual Experimentation and Feminine Rites of Passage. Dawson, L. (Der.), içinde, *Cults and New Religious Movements* (s.245-256). Oxford: Blackwell.
- Pease, B. (2012). The Politics of Gendered Emotions: Disrupting Men's Emotional Investment in Privilege. *Australian Journal of Social Issues*, 47, 125-142.
- Porterfield, A. (2001). *The Transformation of American Religion: The Story of a Late Twentieth-Century Awakening*. New York: Oxford University.
- Puttick, E. (2003). Women in New Religious Movements. Dawson, L. (Der.), içinde, *Cults and New Religious Movements* (s.230-244). Oxford: Blackwell.
- Puttick, E. (2001). Chapter 7: Women in New Religious Movements. Wilson, B. ve Cresswell, J. (Der.), içinde, *New Religious Movements: Challenge and Response* (s.141-160). Londra ve New York: Routledge.
- Roof, W.C. (2009). Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study. *Archives de Sciences Sociales des religions*, 109 (Janvier-mars 2000/August), 49-66.
- Seidler, V. (1994). *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*. Londra: Routledge.

- Seven, R. (2016). *Melankoli ve Erkek Dindarlığı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Smith, C. ile Denton, M. (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York: Oxford University.
- Tuksal, H.Ş. (2004). İslamcı Erkekliğin İnşası: Geleneksel Rollerin İhyası. *Toplum ve Bilim*, 101, 81-89.
- Türk, H.B. (2015). Tuhaf Bir Hikâye: Adnan Hoca ve Toplumsal Cinsiyet Temsilleri. *Toplum ve Bilim*, 133, 215-246.
- Vance, L. (2015). *Women in New Religions*. New York: NYU.
- Waling, A. (2019). Rethinking Masculinity Studies: Feminism, Masculinity, and Poststructural Accounts of Agency and Emotional Reflexivity. *Journal of Men's Studies*, 27(1), 89-107.
- Woodhead, L. (2007). Chapter 6: Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. Flanagan, K.ve Jupp, P. (Der.), içinde *A Sociology of Spirituality* (s.115-126). Hampshire: Ashgate.
- Wuthnow, R. (2003). *All in Sync: How Music and Art Are Revitalizing American Religion*. Los Angeles: University of California.
- Yolcu, M.A. (2012). Koryak ve Çukçi Şamalığında Transvestizm. *Acta Turcica*, 4(1-2), 174-189.

2021, 8(1): 88-105

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.88105>

Makaleler (Tema > Muhafazakarlık ve Erkeklikler)

## AŞINA OLUNAN BEŞ VAKİTLİ GÜN: MÜTEDEYYİN ERKEKLERİN SEKÜLERLEŞME PRATİKLERİ

Furkan Dilben<sup>1</sup>

### Öz

Mütedeyyin bir ailede yetişmiş ve farklı seküler pratiklerle karşılaşmış erkeklerin dönüşümüne odaklanacak olan bu çalışma, mütedeyyin erkeklerin gündelik hayatlarında deneyimledikleri dindar ve seküler yaşamların karşılaşmasını, yapılan saha çalışmasıyla analiz edecektir. Mütedeyyin ailede yaşayan bir erkeğin gündelik hayatında inanç önemli bir yer kaplamaktadır. İslamiyet'e göre bireyin hayatı beş vakte bölünmüştür ve bu taksim namaz vakitlerine göre yapılır: Sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı. Türkiye'de dindar bir ailede büyüyen gençler, zamanın bu bölünmesine aşına olur ve zamanın bu bölünmüş haline ailelerinin ev içi gündelik –inanç– pratiklerinden alışkındırlar. Mütedeyyin bir ailenin içerisinde, o ailenin ve o inancın gündelik pratikleriyle yaşayan bir erkeğin sıradan gündelik pratiklerine bakmak ve bir çevre değişimi ile bireyin yaşantısında oluşabilecek daha makro değişimleri, basit mikro değişimler üzerinden görmek tam da gündelik deneyimin ne derece kapsayıcı olacağına işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gündelik hayat, sekülerleşme, erkeklik, din, eğitim

<sup>1</sup> Furkan Dilben Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, [furkandilben@gmail.com](mailto:furkandilben@gmail.com),  
ORCID: 0000-0003-1161-0704

Makale Geliş Tarihi: 28.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 29.04.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.



# THE DAY DIVIDED INTO FIVE: SECULARISATION PRACTICES OF RELIGIOUS MEN

## Abstract

This study is going to focus on the transformation of men who grew up in a religious family and experienced secular practices. The study analyses the confrontation between secular and religious life that religious men experience in their everyday life by examining the data obtained via field study. Religious belief is a significant part of the everyday life of a religious man. According to Islam, the life of a Muslim man is divided into five parts and hours of prayer designate these divisions: dawn, noon, mid-afternoon, sunset and night prayers. Men who grew up in a religious family are acquainted with this division and they are accustomed to it by the daily religious practices of their families. Briefly, the study is going to show its audience, that a minor change of the environment of a religious man can cause a greater change on his daily practices, by examining the basic daily religious practices.

**Keywords:** Everyday life, secularization, masculinity, religion, education

*"Bu dünyayı öteki dünya için yaşarken,  
artık burası için yaşamaya başlıyorsun.  
E bildiğin her şey değişiyor haliyle" (Fahri, 30).*

## Giriş

Dindarlık, muhafazakârlık ya da sekülerleşme gibi mefhumların hepsi insana dair büyük anlatılar taşır; fakat bazen aradığımız yanıtlar çok daha yakınımızda, görmekte zorlanacağımız kadar gözümüzün önünde cereyan eder. Henri Lefebvre (2012, s. 137), insanı çok uzaklarda ya da çok derinlerde aramak gibi zahmetli bir sürece katlandığımızı oysa insanın bizi yakınımızda beklediğini ve çözülmeye hazır olduğunu bu yüzden söylemiştir. Bundan ötürü bazen yapmamız gereken gözlerimizi açmak ve insana dair en derin mevzuları basitliğin içinde, yakınımızda, gündelik hayatta aramaktır. Bununla bağlantılı olarak bu çalışmanın amacı, bahsi geçen büyük mefhumları gündelik hayatın küçük dilimlerinde, mütebedeyin<sup>2</sup> bir ailede büyümüş bireyin beş vaktinde ve bu beş vakitten kopuşunda yaşadığı deneyimde aramaktır. Bu çalışma içerisinde bu kopuşu üniversite eğitimi sırasında deneyimlemiş erkekler ele alınacaktır. Lebev (2012, s. 20), gündelik hayat çalışmanın önemini Hegel'den aktardığı "aşına olunan her zaman bilinir değildir" ifadesi ile vurgulamaktadır. Ben de dindar birinin ibadetlerini, dışarıya çıkıp sokakta gezinmesini ya da sosyalleşmesini bu çalışma

<sup>2</sup> Bu çalışmada İslami çevre ele alınmaktadır. Metnin tamamında bahsedilen din İslamiyet'e referansla, bir dönem dindar-Müslüman olduğunu ifade eden insanlar için kullanılacaktır.

içinde aşına olduğumuz eylemler olarak ele alacağız; ancak Hegel'in düşüncesine atıfla, bu eylemlerde her zaman keşfetmeye açık bir yön olduğunu iddia edeceğiz.

Bu çalışmanın gayesi, mikroya ışık tutarak makroya işaret etmektir. Makro olan sekülerleşme, dindarlaştırma, erkeklik gibi mefhumlar, mikro olan ise gündelik hayat içerisinde yeni bir müzik grubu keşfetme, konsere gitme, kendi görüşünden farklı bir öğrenci grubuna dahil olma gibi pratiklerdir.

Her kavramsallaştırma gibi "erkeklik" kavramsallaştırması da hem bir yakınlığa hem de bir uzaklığa işaret eder. Uzaktan kastedilen erkeklik meselesini tartışırken derinlemesine girmemiz gereken büyük tartışmalar olacaktır. Yani "hangi erkeklik" sorusuna alacağımız cevap bizi, hakkında düşündüğümüz erkeklik mefhumu ile ilgili başka bir yere taşıyacaktır. Çalışma kapsamına alınan erkek profilleri mütedeyyin çevrelerde yetişmiş, uzun bir dönem dindar bir birey olarak yaşamış ancak kendisine sekülerlik atfedilen gündelik hayatın çeşitliliği içinde (Ertit, 2020) var olduğu dini hayat görüşünden kopmuş erkeklerdir. Bu derece geniş kapsamlı bir iddianın elbette bütün çatlaklarına sızmak kavramsal olarak bu çalışma içerisinde mutlaka eksiklik barındıracaktır; ancak yapılan saha çalışması ile kavramsal temas sağlanması amaçlanmaktadır. Bu sayede sahada ortaya çıkan anlatı kavramsal olanla bir arada gidecektir.

Bu çalışmanın bizi "içine sokmak istediği ev" dindar muhafazakâr bir erkeğin büyüdüğü, misafir için bile evde pek çok seccade bulunan, zamanı İslam'ın gereğince beş vakte bölmüş ev ve çevredir. Türkiye her ne kadar gündelik bir ifade ya da siyasi bir ezber olarak Müslüman bir coğrafya olarak tanımlansa da toplumun bütün gündelik ritmi dinin gereğince yaşanmamaktadır. Uzaktan bakılarak Türkiye'nin bir fotoğrafı çekilmek istense elimizde şöyle bir enstantane bulunur: cuma günleri öğlen vakti camilerden sokaklara taşan cemaatin yaşadığı Türkiye ile cuma akşamları içki içilen eğlence mekânlarından sokaklara dolup taşan insanların olduğu Türkiye aynı coğrafyanın fotoğrafıdır. Bu nedenle bu metinde gündelik hayatın sekülerleşen ritmi ile mütedeyyin düşünceye sahip bireylerin gündelik ritimlerinin kesişimleri oldukça önemlidir. Dindar erkeklik meselesini tartışmanın ardından, dindar çevrenin gündelik ritmine kulak kesilmek, ibadet üzerine daha önce düşünülmediği biçimde ritim mefhumu üzerinden bağlantı kurularak tartışılacaktır. Aşına olunan bu beş vakitli günün seküler çevre değişimiyle bozulmasını –yani o zamanın dışında yeni bir ritim dünyasına çıkılmasını– deneyim eden erkekliğin, derinlemesine görüşmeler yapılarak keşfi çabalacaktır.

## İçeriden Dışarıya Çıkıp, İçeriye Anlatmak

İnsan gözünün görmesiyle ilgili bilinen basit bir gerçek vardır. Fotoğrafın tekniğinde de aynı durum geçerlidir: Bir obje göze-objektife haddinden fazla yakınsa, onu görmek mümkün değildir. Bir bulantı olarak gözün önünde durur, o objeyi –örneğin bir parmak olsun– görebilmek için bir miktar uzaklaşmak gerekir. Bu duruma değinme nedenim, araştırmacı olarak bu konuyla girdiğim yakın ilişkiyle ilgilidir. Bu metni yazan araştırmacı olarak organik bağlarımın olduğu mütedeyyin yaşayış, metni hazırlarken zaman zaman duygusal bir yakınlık yaşamama neden oldu. Pierre Bourdieu, bireysel olandaki toplumsala, mahremine ardında gizlenen gayri şahsiye, özelin en derinlerine gömülmüş evrensel vurgu yapar. Buna rağmen Bourdieu, araştırmacının kendisini sorgulamaktan kaçındığını ifade eder (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 40). Böylece bu kaçış, nesneyi araştıran özne için, araştırmacının kendine biçtiği rolün tanımını da kurmuş olur. Bu durum

bize şu bilgiyi verir aslında: Nesneyi ele alanın kendini ne derece nesneleştirdiğini soran Bourdieu, araştırmacının da nesneleşmesine vurgu yapar (2014, s. 29).

Öte yandan da ara sıra metinsel olarak fotoğrafını çektiğim mevzuyla duygusal bir bağımın olması beni araştırmacı olarak zorladı. Bu durum negatif bir etki gibi görülmek yerine, Bourdieu'nün genel yaklaşımı ile düşünüldüğünde yapılacak bu tip çalışmalar mesafe sorununu aştığı anda bir parça da düşünömsellikten güç alarak tekil duran bu anlatıların çoğula tekabül ederek güçlendirdiği söylenebilir. Bu çalışma için yapılan görüşmelerden elde edilen veriler çok tekil durabilir ancak Türkiye'de eğitim ve din ile kurulan ilişkinin toplumsal ya da siyasi konjonktür olarak da çatışma halinde olduğu görülmesi zor olmayan bir gerçektir. "Türkiye İranlaşıyor mu?" benzeri ifadelerle toplumsal olarak ortaya çıkan kimi kaygıların gündelik hayatta sıklıkla tersine de işlediği düşünülmektedir. Buna örnek olarak bir dönem gündeme gelen deizm ve dindar gençlik talepleri gösterilebilir<sup>3</sup>. Bunlar dışında ayrıca örneğin AKP iktidarı döneminde Türkiye'nin her geçen gün daha da dindarlaştığına yönelik bir gösterge olarak İmam Hatip Okulları'nın sayısı ya da liselerin İmam Hatip'e dönüştürülmesi gösterilir. Bu durum tıpkı cumhuriyetin ilk dönemlerindeki tepeden inmece yaklaşıma benzetilebilir. Bu çabaya tezat olarak kimi çalışmalar İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin popüler kültür ürünlerine öykümleri, seküler yaşam tarzına uzak olmamaları gibi sonuçlara varmıştır (Aksu, 2018; Kanburoğlu, 2011)<sup>4</sup>.

Türkiye özelinde, gündelik yaşantıda sekülerleşme ve din arasındaki ilişki görüldüğü gibi bir gerilim içindedir. Üstelik bu gerilimler kendini inanç, ibadet, ekonomi, siyaset, toplumsal cinsiyet gibi pek çok alanda gösterdiği gibi, kendini gösterdiği alanlardan biri de eğitimidir (Akşit vd. 2012). Yaşanan bu dönüşümün bize anlatacağı bir hikâye vardır. Çoğunlukla makro meseleler üzerinden tartışılan din olgusu, gündelik hayatın içerisindeki seyrinde daha az bilinebilir ve daha az keşfedilebilir olduğu için aslında demin verilen örnekteki gibi odağımızın çok dibinde durduğu için gözükemiyor.

Kentlerde doğup büyümüş, eğitim almış, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle temas etmiş yeni nesil insanlar, ailelerininkinden farklı ve dahası yeni gelenekleri yaşamaya başlamışlardır (Akşit vd. 2012, s. 40). Elbette herkesin bireysel olarak kendi çizdiği yolu, habitusunun özel bireysel boyutları da mevcuttur. Buna rağmen habituslar ne tam olarak bireysel süreçlere indirgenebilir, ne de eyleycilerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma olduğu reddedilebilir. Yani dış yapıların (çevrede edinilen duygu, düşünce, inanç gibi iç içe geçmiş karmaşık sistemlerin tamamının) içselleştirilmesi sonucu olarak habitus, genelde birbirleriyle tutarlı sistematik bir tepkiye dönüşür (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 27). Türkiye'deki din olgusuna dair eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde yapılan çalışmalar, gündelik hayat bağlamında –son dönem yapılan birkaç çalışma haricinde– çoğunlukla kısıtlı kalmıştır (Akşit vd., 2012, s. 39). Hâlbuki İslami çevrelerce dahi bir kaygı unsuruna dönüşen gündelik hayat mütedeyyin biri için aşına olunan beş vakitli günün ne şekilde yaşandığı, üniversiteye gitmek, kırsal alandan kente taşınmak gibi habitusların çakışacağı ortamların bu çevrelerde büyümüş bireylerde bir dönüşüm yaşatıp yaşatmadığının ne olduğu, ezberlenmiş habitusların etkisiyle öteki ile karşılaştığında ne gibi tepkiler verildiği araştırılması gereken meselelerdir.

<sup>3</sup> Burada bulunan linklerden örneklere ulaşmak mümkündür: <http://bianet.org/bianet/siyaset/196085-diyamet-isleri-baskani-ndan-deizm-aciklamasi> ve <https://www.t24.com.tr/haber/liseler-feminist-takiliyor-ismi-konmamis-bir-deizm-yasiyorlar.854582> [Erişim tarihleri: 27.02.2021]

<sup>4</sup> Ayrıca medyada yer alan birkaç örnek için bkz: <https://youtu.be/pmVjfAupDOY> ve [https://youtu.be/kPf\\_VyPe8K4](https://youtu.be/kPf_VyPe8K4) veya <https://youtu.be/6WrT1YqzvdQ> [Erişim tarihleri: 23.05.2020]

## Saha ve Yöntem

Çalışma için beş erkekle, 2019 ve 2020 yılları arasında farklı zamanlarda görüşülmüştür. Beş görüşmecinin beşi de İstanbul'da dini bölgelerde yaşamış, çocukluğunu buralarda geçirmiş, üniversiteyi de ailelerinin yanında aynı şehirde okumuşlardır. Fahri 30, Murat 42, Harun 27, Semih 29 ve Şahin 31 yaşındadır. Murat'ın üniversitede okuduğu dönem 1997 ile 2000'lerin başıdır. Diğer görüşmecilerin üniversiteye girdikleri ve okudukları dönem 2007 ile yaklaşık olarak 2013'e tekabül etmektedir. Her ne kadar yaş farkından ötürü siyasal atmosferde farklılıklar olsa da deneyimlerin ortaklığı dikkat çekicidir. Bu yaş aralığında kuşak farkı nispeten azdır. Buna örnek vermek gerekirse, 42 yaşındaki görüşmeci örneğin kasetten de internetten de müzik dinlediğini paylaşıırken, benzer durumları 28 yaşında kişi de paylaşmıştır ancak 28 yaşındaki görüşmeciye göre müziğe erişmek, 42 yaşındaki kişiye göre daha kolay olmuştur. Bu detayların neden verildiği çalışma içinde izah edilecektir.

Görüşmelerin derinlemesine olması, süreçte kendini baskın biçimde belli eden bulguların birbiriyle temas halinde olması ve teorik olarak çizilen çerçeveye örtüşmeler bu kapsamda bir çalışma için yeterli gözükmektedir. Görüşme yaptığım erkeklerin ailelerinin dine yaklaşımlarının yakın olmasına özen gösterilmiştir. Görüşmecilerin ailelerinin hayatlarındaki din olgusu benzer öneme sahiptir. Örneğin hepsinin ailesi günde beş vakit namaz kılar (hatta bunu kaçırmaları neredeyse söz konusu değildir, kaçırmaları durumunda da "kaza namazı" kılarak telafi ederler), oruç tutar, babalar her fırsatta camiye gider, evde dini faaliyetler her zaman vardır, çocuklar için din eğitimi öncelikli meseledir... Esasında görüşmecilerin ailesinin evrenini en iyi tanımlayacak durum, görüşmecilerimin aileleri için bu dünyada var olma sebebinin öteki dünyaya hazırlanma gayesi olmaktadır. Dinin kendisine uygun biçimde bu dünya geçici bir sınav yeridir. İşte bu çalışmadaki erkeklerin ailelerin hayata bakış açısı da böyledir ve bu erkeklere de bu bakış açısı doğal olarak benimsetilmeye çalışılmıştır. Ailelerin çocuklarına öğrettikleri bakış açısına örnek vermek ve görüşmeci profilinin zihin haritasını çıkartmak için iki örnek verelim: "Normalde bir kadınla konuşmak bile uygun değil. Neydi o kural, harama götüren sebepler de haramdır... Ayet mi hadis mi tam hatırlamıyorum. Dolayısıyla bir kadınla konuşmak günahdır, ben zamanında buna bile dikkat ederdim (Murat, 42)". Bir diğer görüşmecinin aile yapısını da şöyle örnekleyebiliriz: "Lisede kızlarla asla tokalaşmazdım ama nedense üniversiteye gidince bunu biraz kırdım. Bir gün babamla metroya yürüyoruz, bir kız arkadaşımaya denk geldim. Beni görünce hemen selam verdi, işte tokalaştık sarıldık. Neyse, babamla arkadaşımı tanıştıracaktım, babamı göremedim bir anda. Telefonla aradım, açmadı... Bir kızla sarılmamdan ötürü sinirlenip gitmiş, metroya bile binmemiş, otobüse binip gitmiş. Benimle bir ay konuşmadı neredeyse (Şahin, 31)".

Görüşülen erkeklerin de uzun bir dönem hayata bakış açısı ailesi gibi olmuştur ancak hayatlarında yaşadıkları bazı deneyimler –ki bu görüşmecilerin ortaklaşması eğitim ile olmuştur– onları dönüşüme sokmuştur. Görüşmecilerin hepsi üniversiteyle birlikte yaşadıkları çevreyi ve inançlarını sorgulamışlardır. Ancak bu dönüşümü ailelerinden gizlemeye çalışmaları, alışkanlıklarının ve rutinlerinin bozulması kolay bir süreç olmamıştır. Çalışmanın sahasında bu süreçler hakkında bolca veri elde edilmiştir, zira görüşmecilerin hayat hikâyelerinde, kendi kimliklerinin oluşmasında bu geçiş süreci oldukça önemli ve de hassas bir konuma sahiptir. Dindar bir aileden *geçip* kendini din dışı bir yerde tanımlamanın metnin henüz çok başında sancılı bir süreç olduğu söylenebilir. Murat (42) bu durumu "Tanrı yok demek, aslında bir nevi ben yokum demek gibi bir şeydi benim için" biçiminde ifade ederken, Harun (27) benzer şeyi "Ben şimdi şakayla karışık

şöyle ifade ettim kendimi hep, Allah'ı kaybettim ya, kendimi kaybettim gibi oldu... Kendimi onca sene bir inanç ile tanımlamışım, bundan kopmak kendinden kopmandır”.

Görüldüğü gibi çalışmanın teorik çerçevesini oluştururken sahayla birlikte, sahadan seslerle beraber hareket etmeyi tercih edeceğim. Bu tercih metin içinde dağınıklık yaratma riskine sahip olsa da sahayla metnin birlikte ilerlemesi, üzerine daha önce düşünülmemiş, birbirine uzak kavramların (örneğin namaz ve ritim) katık olmasını sağlayacaktır.

## Erkeklik ve Dindar Erkeklik

Kadının ötekileşmesine ve erkekler arası eşitsizliğe neden olan ataerkil düşüncenin tarihsel sürecini araştırmak, cinsiyet temelli eşitsiz durumu anlayabilmek açısından çok önemlidir. Dünya literatüründe feminist tartışmalarla birlikte 1970'lerde yükselen toplumsal cinsiyet çalışmaları bilhassa kadın haklarının gündeme getirilmesini sağlamıştır. “Kişisel olan politiktir” ifadesiyle kadınların “gündeliklerine” dair anlatıların politik bir temele bağlanması ve örgütlenmesi sağlanarak günümüze kadar cinsiyet eşitliği konusunda pek çok farklı coğrafyada<sup>5</sup> yapılan çalışmalar malûmdur. Bunun yanı sıra erkeklik çalışmaları adı altında da çoğunlukla normatif erkeklik tiplerine bakılmış ya da LGBTİ+ çalışmaları kapsamında incelenmiştir. Serpil Sancar'ın (2013, s. 23) feminist kuramsal tartışma içinde bir “körlük” olarak gördüğü erkeklik çalışmalarının eksikliği, hakkında bugüne kadar konuşulan ama politik, ideolojik ve akademik olarak yeterince irdelenmemiş bir konu olmaya devam etmektedir.

Feminist tartışmalar, kadınların topyekûn ezilmesinden kaynaklı olarak feminizmi bir ortak alan olarak görmüştür. Bu durumda erkekliklerin “tahakküm kuran” özne olarak topyekûn tanımlanma hali söz konusudur. Ancak tek tip erkeklikten bahsetmek pek kolay olmadığı gibi erkekliklerin de bir ortak çıkar alanı ve birbirleriyle çatışmaları söz konusudur. Bu alan ise iktidardan vazgeçmemektir. Erkek arkasına din mefhumunu alıp iktidar kurar, biyolojik farklılıkları alıp güç iktidarı kurar, mitleri ardına alıp iktidar kurar. Bu sebeptendir ki, erkekliğin erkeği de ne kadar ezdiği tartışılması gereken bir meseledir (Atay, 2012, s. 16). Bu tartışmalar da bizi farklı erkekliklere ve farklı egemenliklere götürmektedir. Postyapısalcı bakış açısıyla, eril-dişil kavramsallaştırmasından kaynaklı biyoloji ve genetiğe indirgenen sorgulamalar dışarıda bırakılmıştır. Erkeklik, toplumsal bir iktidar ilişkisi içerisinde, çelişkilerle, çatlaklarla ve çatışmalarla dolu bir toplumsal inşadır. Simone de Beauvoir'un “kadın doğulmaz kadın olunur” ifadesine vurguyla esasında erkeklik de bir bakıma, sosyal ve bireysel açıdan çabalarla kazanılır (Aktaş, 2006, s. 248). Bu inşada bir sabitlikten bahsedebilmek her zaman mümkün değildir; bu inşada oluşan “çatlaklar” pek çok erkek için farklı biçimlerde ortaya çıkar ve bu da bizim “tek tip erkeklik” düşüncesinden uzak durmamız için makûl bir neden sayılabilir.

Raewyn Connell'in (1998, s. 247) erkeklik çalışmalarında yaptığı önemli “normatif erkeklik” vurgusu bütün erkekleri aynı görme pratiğinden uzaklaştırmıştır. Bu sebeple toplumsal süreçlerin erkeklere doğuştan tanıdığı avantajlı konuma karşı duran erkeklerin bu karşı duruş süreçlerinin anlatıları ya da örneğin bu çalışma bağlamında dindar çevrelerde yaşayan erkeklerin bu çevreden çıkarak yaşadıkları dönüşümler en az kadınların anlatıları kadar önemlidir. Çünkü egemen zihniyet erkekliğin getirdiği iktidarı kullanmayı reddeden

<sup>5</sup> Buradaki vurgu İslamiyet'in hâkim olduğu coğrafyalarda yapılan İslami feminizm çalışmalarıdır.

erkeği de karşısına alır. Erkek olarak dünyaya gelmenin<sup>6</sup> pek çok açıdan iktidara sahip olma fırsatı tanıdığı söylenebilir. Ancak dindar ailelerde büyüyen erkeklerin, erkekliklerinin üstünde yer alan iktidarın “din” olduğunu söyleyebiliriz. Erkekler dinin egemenliklerine sağladıkları iktidardan faydalanırlar ve hatta dinin, daha çok erkeğin kontrolü ile kadının da gündeliğini düzenlediğini söyleyebiliriz.

Hegemonik erkekliklere bakıldığında çok çeşitli ve kaygan bir zeminde kurulan erkeklik tipleri görüyoruz. Türkiye’de erkeklik inşasında kimliği kuran siyasetten spora, heteroseksüellikten popüler kültüre, askerlik ve ordudan din ve mezhebe pek çok farklı kavram söz konusu (Özbay, 2012, s. 185-204). Din ve inanç sistemlerinin gerek toplumların ve kurumların cinsiyet düzenine, gerekse de bireylerin kendi cinsiyetlerini biçimlendirme süreçlerine etkilerini yadsımak mümkün değildir. Türkiye’de de hegemonik erkekliği düşündüğümüzde İslam’dan öge bulunması çok olasıdır, günümüzdeki hâkim erkekliklerle geçmiş kıyaslandığında ise geçmişe göre daha belirgin bir dindarlık ve dinî muhafazakârlık vurgusu ile karşılaşmak mümkündür (s. 196). Ancak elbette dünyada çok sayıda İslami kültürün, kimliğin ve pratiğin olmasından ötürü tüm bu çeşitliliğin içinden tek tip yaşam tarzı çıkartmak imkânsız olduğu gibi, tek tip İslami erkek tarifi yapmak da o kadar beyhudedir (Gerami ve Ouzgané’dan aktaran. Özbay, 2012, s.196). Görüşme yapılan erkeklerin dindar olan erkek ile olmayan erkek arasındaki ayrımları da çoğunlukla inşa üzerineydi. Yani, dindar erkeklik gerek ailenin gerekse çevrenin varlığıyla örülmektedir. Tek tip bir İslami erkek tarifi yapmak güç olsa da dinin erkeğin inşasında örneğin kadınlara yaptığı gibi birtakım bedensel kurallar koyduğundan bahsetmek mümkündür. Görüşülen beş erkek de ilgi çekici biçimde aileleriyle birlikte denize gitme deneyimlerini anlattılar. Dinen, mezheplere göre farklılık söz konusu olsa da erkeğin dizkapağı ile göbek deliğinin örtülmesi gerekir.<sup>7</sup> Görüşmecilerin tamamı, denize gitme deneyimlerinde denize girdikleri şortların göbeklerinin altında kalması durumunda babaları ya da çevrelerindeki erkek tarafından kıyafetlerini düzeltmeleri için uyarıldıklarını anlattılar. Murat (42) dindar erkeği, geçmişte duyduğu bir sohbetteki biçimiyle şöyle tanımlar: “Bu zamanda Müslümanlık göstergesi, kadında tesettür erkekte namazdır.” Şahin (31) dindar erkek tipini şu şekilde tanımlıyor: “Çelişki içerisindedir bence dindar erkek, kendini nefis adı altında sürekli hazdan korumaya çalışır... Ama kimisinin motivasyonu da cennetteki hazdır, kendini o hazzı, o konfora hazırlar. Neticede bu dünyayı yaşamayan bir grup insan tipi çıkıyor. Ya tabi tanımlaması zor bunu, benim kendi deneyimimden yola çıkarak söylediğim şeyler bunlar... Tepkisel de biraz”.

## Türkiye’nin Sekülerleşme Seyri

Sekülerleşme tartışmaları kabaca iki ana başlık altında yapılmaktadır: Klasik sekülerleşme teorileri ve çağdaş sekülerleşme teorileri. Klasik sekülerleşme teorisi savunucularına göre din moderniteyle birlikte büyük bir yenilgiye uğramış ve sosyal hayatta etkisini kaybetmiştir. Bu etki kaybı “işlev” ve “anlam kaybı” olarak iki alt başlıkla açıklanmıştır. İşlevsel olarak dinin sosyal hayatta etkisini kaybetme nedeni, dinin diğer modern yapılar karşısında hakimiyetinin azalması ve bunun neticesinde hayatın hızla sekülerleşmesidir. Dinin etkisinin azalmasını anlam kaybıyla izah eden yaklaşıma göre ise modern dönem biçimsel olarak rasyonel doğaya sahiptir ve bireycidir ancak buna karşın din insanları bir araya getirerek anlam üretmeyi ve

<sup>6</sup> Burada elbette katmanlı bir erkeklik durumu söz konusudur. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nde ırkçılığın yükselişte olduğu dönemde siyahi bir erkek olmak ile normatif erkek kalıplarına uyan beyaz erkek arasında katmanlı bir ötekileşme söz konusudur. Bu noktada vurgulamak istenen, erkekliğin kadına karşı avantajlı pozisyonu ile ilgilidir. Siyahi bir kadın ile siyahi bir erkeğin beyaz bir Amerikalı kadından konumu farklıdır.

<sup>7</sup> Bu konuda detay için bakınız: <https://sorularlailslamiyet.com/erkeg-avret-yerinin-diz-ile-gobek-arasi-oldugunu-bildiren-deliller-nelerdir-0> (Erişim tarihi: 28.01.2019)

sosyal bir düzen inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacını modern dünyada yerine getirmesi artık oldukça zordur. Bu nedenle din, anlam kaybı yaşayarak sosyal hayattan hızla çekilmiştir. Buraya kadar çoğunlukla Batı Avrupa'ya özgü, modernleştirici ve sekülerleştirici bir süreç ifade edilmektedir. Çağdaş sekülerleşme teorisyenlerinin temel meselesi ise, modern dönemde dinin akıbetidir (Şahin, 2019, s. 71). Modernleşmenin sekülerleşmeye sebep olduğu ve bazı coğrafyalarda daha fazla hissedildiği doğru olsa da kimi coğrafyalarda yeni inanç ve ibadet şekilleri bazen yeni kurumlara bazen de aşırı dini ifadelerle dönüşerek bireylerin hayatında yerini korumaya devam etmiştir (Berger, 2002, s. 13-14). Haliyle sekülerleşme teorisi fikir dünyasında yeni tartışmalara yol açarak tekrar sorgulanmaya başlanmıştır ve klasik sekülerleşme teorilerine karşı çağdaş sekülerleşme teorisyenleri yeni yaklaşımlar getirmiştir. 1960'larda sonra, klasik sekülerleşme teorilerinin karşısında duran çağdaş sekülerleşme teorisyenlerine göre din, gündelik hayatta etki ve tezahürlerini yeniden arttırmakta, bir kimlik olarak yeniden inşa edilmekte, dinsel inanç ve pratiklerle de bu dönüşüm yaşanmaktadır (Şahin, 2019, s. 71). Hatta 1970'lerde Peter L. Berger gibi teoriyi savunan bazı düşünürler, 2000'lere gelindiğinde kendi geçmiş düşüncelerini de tekrar değerlendirerek, kutsalın geri dönüşünü değil, aslında kutsalın hiç gitmeme ihtimali üzerine tekrar düşünmeye başlamışlardır (Köse, 2002, s. 7). Bu süreç desekülerleşme paradigması şeklinde de isimlendirilmektedir.

Türkiye'ye geldiğinde ise Türkiye'deki sekülerleşme deneyimine nereden bakılıyorsa, oradan verileriyle birlikte bir sonuç çıkartmak mümkündür. Evrim teorisinden örnekle, Türkiye'nin geçmişe göre desekülerleştiğini söylemekte bir beis yoktur ancak bu kesinlikle Türkiye'nin desekülerleştiğine ya da yaygın bir kullanım olarak muhafazakârlaştığına dair yeterli bir analiz değildir. Geçmişe göre, evlilik dışı ilişkiler ya da yeni flört biçimleri düşünüldüğünde, Türkiye'nin sekülerleştiğini söylemekte de (Ertit, 2013; 2019; 2020) beis yoktur ancak bu da tek başına Türkiye'nin topyekûn sekülerleştiğini söylemek için yeterli değildir, zira Türkiye'de son yıllarda dindarlaştırmanın arttığı, din ve geleneklerin bireylerin yaşamına yön verdiği, geleneksel inanın dışındaki bireylerin ayrımcılığa uğradığını gösteren çalışmalar da mevcuttur (Toprak vd., 2012). Hatta bir dönem toplumun belli kesimi tarafından bu muhafazakârlaşma "Türkiye İranlaşıyor/İslamlaşıyor/dindarlaşıyor mu?" ifadesiyle gündeme gelirken (Çınar, 2006, s. 469), birbirine tezat olarak, "Tanrı'nın Türkiye'de de ölmekte olduğunu", gençlerin bilhassa geçmiş kuşaklara göre daha seküler bir hayat tarzı seçtiğini gösteren araştırmalar da mevcuttur (Ertit, 2018). Buna kanıt olarak da kentlerde doğup büyümüş, eğitim almış, farklı sosyal ve kültürel çevrelerle temas etmiş yeni nesil insanlar, ailelerininkinden farklı ve dahası yeni gelenekleri yaşamaya başladıkları öne sürülür (Akşit vd., 2012, s. 40). Bütün bunlardan şuraya varmak mümkündür: Türkiye özelinde, gündelik yaşantıda sekülerleşme ve din arasındaki ilişki bir gerilim içindedir. Üstelik bu gerilimler kendini inanç, ibadet, ekonomi, siyaset, eğitim ve toplumsal cinsiyet gibi pek çok alanda göstermektedir (Akşit vd., 2012). Nilüfer Göle'nin (2012) ifadesiyle, dinsel olanla seküler olan arasında aşınan sınırlar söz konusudur. Bir ilahiyatçı olan Vejdi Bilgin (2009, s. 30) bu gerilimi, gündelik hayatın referansını modernizmden aldığı ve bu sebeple dinin bu gerilimler içinde nüfuz kaybettiğini ifade ederek, bölünmüş bilinç olarak tanımlar. Gene ilahiyatçı olan Abdullah Özbek (2017, s. 275), postmodern dünyada dinin yaygınlaşmasına rağmen, dinseliliğin yüzeyselleştiğini, sekülerleştirici gündelik hayatla girift bir ilişki içine girerek yaşanan gerilimi "iki arada bir derede" kalmak olarak yorumlamıştır.

Türkiye'de dindar kesim, her daim Kemalist modernleşmesinin karşısında durmuştur. Hatta bu ikisinin pek çok açıdan sürekli olarak birbiriyle çatışma halinde olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Kemalist düşüncenin karşısında duran anlayışa göre din, muhafazakâr düşüncenin beslendiği ana kaynaktır (Yılmaz,

2006, s. 7). Bu sebeple Türkiye modernleşmesinde pek çok reform İslam'ın toplum üzerindeki etkisini azaltmayı amaçlayarak yapılmıştır. Kısacası Kemalist modernleşmeci anlayışa göre, İslam modernliğin karşısındadır; İslamcı anlayışa göre de modernleşme dinin otoritesini azaltmaktadır. Kısacası dünyevi zevklere yönelik her hamle, din için sakıncalıdır. Aşağıdaki alıntı bu düşüncenin özeti niyetindedir:

*"Dinin ve dinî otoritelerin nüfuz kaybının çok önemli bir sebebi de modern eğitim anlayışıdır. Zira bu eğitim anlayışını benimseyen kişiler nezdinde din, ilkel düşünce biçiminin bir uzantısı veyahut psikolojik bir telafi mekanizması olarak görüldü. Daha çok alt tabakanın bir inancı ve sığınağı olarak kabul edildi. Gerek Batı'da gerekse Müslüman ülkelerde modern eğitim alan kişiler için dine bakış neredeyse tıpatıp aynıdır. Burada dinî otorite modern bilimsel gelişmelere ve hayat tarzına sırtını çeviren bir "dogmatik" olarak kabul edilir ve dışlanır. Modernleşme yolundaki ülkelerde siyasi elit, bilim adamları, sanatçılar ve – ilginç biçimde– zengin tabaka bu yaklaşımı benimsediklerinden din ve dinî otorite kitleyi, okumamışlığı, estetik yoksunluğunu ve fakirliği sembolize eder gibi düşünülmüştür. Bu durumun değişmesi ancak 20. yüzyılın son çeyreğinde kendini gösterecektir (Bilgin, 2009, s. 34)".*

Türkiye'de yükselen siyasal İslam'la birlikte modernlik tartışmaları da boyut değiştirmiştir. Sermayenin de el değiştirmesiyle dindar kesimin yaşam tarzında gözle görünür değişim yaşanmıştır. Dindar kesimin eğitime önem vermesi, kendi kolejlerini, üniversitelerini açması dinin modern eğitim anlayışı ile otorite kaybetme kaygısının pratik bir karşılığıdır. Son dönemde eğitime yönelik düzenlemelerin çoğunda eğitimin seküler yapısının azaltılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Zorunlu din dersinin de bu kaygıdan kaynaklı olduğunu ifade etmede beis yoktur.

Din ve seküler yaşam kaygısıyla ilgili bir örnek daha vermek gerekirse, bu metnin hazırlandığı sıralarda yayınlanan ve öğrencilere ücretsiz dağıtıldığı iddia edilen<sup>8</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Peygamber ve Gençlik (2019) isimli kitabında İlahiyat Profesörü Yapıcı (2019), üniversiteye giden gençlerin ibadet etme oranlarının düştüğünü (s. 93), seküler eğilimin ateistlik eğitimi arttırdığını (s. 94) ve üniversitenin bireyselleşmeyi arttırarak özgürlük fikrine yönelim sağladığını (s. 84) ifade etmektedir. Görüşmecilerin de deneyimi yaklaşık olarak bu şekilde gerçekleşmiştir:

*"(...) üniversiteye gittiğimde, etrafında üç dört nesil boyunca ateist, inançsız olan aileler, mesela hayatında ilk defa bir Kuran ayetini benden duyan insanlar olmuştu. Bunlar benim çok yakın arkadaşlarımdı. Bunlarla tanışmanın tecrübesi de çok önemli. Ve onlarda şunu görüyorsun, bir kültürel altyapıları var. Sadece bir histen ibaret değil, adamlar seninle tartışıyorlar. Bundan dolayı tanrı yok, şundan dolayı tanrı yok gibi... Dolayısıyla sendeki eksikliği fark ediyorsun, bunların altını doldurmak gerekli diyorsun. Tanımlamaya çalışıyorsun, aslında o karanlığı ya da o ritmi tanımlamaya çalışıyorsun. Sartre'dan başlayın, Decarteslara kadar gidip tanımlama isteği... Hegellere, Marxlara, neyin ne olduğunu tanımlamaya çalışıyorsun. Aslında bir nevi, batıda yaşanan o aydınlanma sürecini kişisel olarak kendi çapında tecrübe ediyorsun (Murat, 42)."*

<sup>8</sup> İddialara bir örnek:

<https://www.birgun.net/haber-detay/diyanet-isleri-baskanligi-yine-laik-egitimi-hedef-aldi-egitim-seviyesi-arttikca-dinden-uzaklasiliyor.html> (Erişim tarihi: 25.01.2019)



*“ (...) üniversiteye başladığımda kafamda bazı soru işaretleri vardı zaten, bunların kaynağı neydi tam olarak bilmiyorum, bir şeyler beni huzursuz ediyordu işte. Ben mesela nihilizmi ilk kez üniversitede duydum, belki yanlış anladım ama içine düştüğüm kopuş halini nihilizm ile tamamladım. Sanki ailemin dinine inanmayı nihilistim ben diye bir ret ile tamamladım. Ateist olmaktan korkuyordum ama nihilist olmuştum; hem de ne olduğunu hiç bilmeden yani... Çünkü okulda bu konularda rahat rahat konuşulan bir arkadaş grubunun içine girmiştım, kimisi ateistti, kimisi deistti, kimisi nihilistti, benim gibi dindar olanlar ya da oralardan gelenler de vardı ama mesela Nietzsche kitabını bana okuldan bir arkadaşım hediye etmişti. Hem yalnız hissediyordum, kopup geldiğim yerden ötürü hem de özgür hissediyordum; bütün çelişkilerimi konuşabileceğim ve beni yönlendirebilecek bir ortamda olduğum için (Fahri, 30)”.*

## Beşe Bölünmüş Vakit: Dindar Bir Ailede Gündelik Hayat ve Zamanın Döngüsellığı

*“Herkesin oruç tuttuğunu sanırdım, çünkü evde, mahallede herkes oruçluydu. Ama ilk kez birinin, resim hocamın oruç tutmadığını gördüm. Onu yargılayacak biçimde niye tutmadığını sorduğumu hatırlıyorum. Beni kırmayacak biçimde geçiştirdi. Bu basit bir şey ama ben bununla dışarıdaki yaşantıyı merak etmeye başladım (Harun, 27)”.*

Geleneksel Türkiye toplumunda din ve sekülerleşmeyle ilgili yazılmış bir metinde, Türkiye toplumunun geçmişten beri gündelik hayatını belirleyen temel ögenin din olduğu ve mahalleden önce gündelik hayatın evde yaşandığı belirtilir (Çetin, 2014, s. 265). Aynı metinde, moderniteye bağlı olarak sekülerleşen Türkiye'nin gündelik hayatının din mefhumunun sağladığı “sıcaklıktan” uzaklaşmasının sonucu olarak mahalle ve evin güvenli bir yer olmaktan uzaklaşarak bunalımlı, yüksek riskli ve krizlerle dolu bir hayata neden olduğu (s. 283) belirtilmektedir. Türkiye’de gündelik hayat ve din ilişki üzerine dini bir perspektiften yazılmış metinlere baktığımızda, ana eksenin batılılaşma ile geleneksel olana bağlı kalmak üzerinden gittiğini söyleyebiliriz. Hatta genel bakış açısı, modernite ve dünyevileşmenin birbirini zorunlu kıldığı üzerinedir. Modernleşme, modern batılı eğitim, modern özellikler, batının tekniğini alıp ahlakından kaçınma çabaları birbiriyle temas halinde düşüncelerdir. “Batı’nın gönüllü alıcısı (Bilgin, 2009, s. 30)” olarak görünen Türkiye’nin 2000’li yıllarla yükselen “Türkiye dindarlaşıyor mu” sorusuyla karşı karşıya geldiğinde, Bilgin, “bölünmüş bilinç” kavramını kullanarak Türkiye toplumunda bilinç düzeyinde gittikçe artan bir dünyevileşme süreci yaşadığını iddia etmiştir (s. 31). Yani görünürde muhafazakâr çevrelerce siyasi iktidarda muhafazakârlaşma söz konusu olsa da gündelik hayatın sekülerliği bu muhafazakârlaşmanın karşısında durmaktadır. Hatta dindar çevreler için bunun bir kaygı unsuru olarak görüldüğünü söylememiz mümkündür. Aslında sekülerleşme tezine göre bu durum kaçınılmaz bir neticedir.

Rönesans, Avrupa’da yaşanan dini reformlar, Aydınlanma düşüncesi, sanayileşmeyle beraber yaşanan hızlı kapitalistleşme süreci ve kentleşme her ne kadar Avrupa’yla bağlantılı olsa da bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme, yani bu üç büyük gelişme, 21. yüzyılda Avrupa dışındaki toplumların da gündelik yaşamına nüfuz etmiştir (Ertit, 2019, s. 120). Yani her ne kadar sekülerleşme tezinin 21. yüzyılda bir çöküş yaşadığı tartışılsa ve yüzlerce yıl öncesine göre 2000’lerde tecrübe edilen inanma pratiği değişmiş olsa da günümüzde yukarıda sıralanan üç büyük olgu dünyanın geneli için kaçınılmazdır. 1990’larla beraber

pek çok çalışma dünyada dinlerin tamamen yok olmadığını, hatta dünyanın olabildiğince dini bir dönem yaşadığını ifade etmektedir (Berger, 2002, s. 13). Berger bu ifadesinde haklı olsa da 1500’lerde Tanrı’ya inanmakla 2000’lerde Tanrı’ya inanmak aynı şeyler değildir (Taylor, 2014, s. 17). Taylor, *Seküler Çağ* kitabında, geçmişte Tanrı’ya inanmamanın neredeyse imkânsız olduğu bir toplum düzeni olduğundan bahseder. Buna karşın günümüzde dinin bir seçim olarak sunulduğu bir süreç yaşanmıştır. Bu süreç aslında dinin kaybindan ziyade Tanrı’ya ve aşkın duygulara olan yaklaşımın değişimidir (2014, s. 5). Taylor her ne kadar ibadet sıklığının azalmasını bir sekülerleşme verisi olarak sunsa da ibadethanelere katılım, kiliseye gitme ya da namaz kılma oranı gibi veriler sekülerleşmenin boyutunu izah etmek için yeterli değildir. Belki makro düzeyde bir göstergedir ancak mikro düzeyde durum daha karmaşıktır (Bell, 1978, s. 232). Neticede, dünyanın herhangi bir coğrafyasında bilimsel düşüncenin gündelik hayata nüfuz etmesi, kapitalist ekonomik modelinin baskın olması ve geçmişe nazaran kentleşmenin büyük oranda artmış olması, o toplumun sekülerleşme içerisinde olduğunu gösterir (Ertit, 2019, s. 121). Burada ifade edilen, klasik sekülerleşme düşünürlerinin iddia ettiği gibi bilimsel düşüncenin dini tamamen yok ettiği bir sekülerleşme süreci değildir. Bu düşüncenin iki taraflı çıkmazı vardır: Nasıl ki Aydınlanma düşünürleri “gerici” olarak gördükleri dinin karşısında sekülerleşmeyi çok ilerlemeci bir olgu olarak gördüyse, geleneksel inançları olan kimi insanlar da moderniteyi mücadele edilmesi gereken düşman olarak gördü (Berger, 2002, s. 14). Benzer antagonistik yapı Türkiye özelinde de Besim F. Dellaloğlu’nun şu ifadesinde yer aldığı biçimiyle deneyim edilmektedir:

*“Dinin siyasallaşması başlı başına bir sekülerleşmedir zaten. Dünyevi iktidar seküler bir taleptir. Bunu isteyenler Müslüman olsa bile! Namaz kılmanız seküler olmadığınız anlamına gelmez. Biz genelde sekülerleşmeyi hep dinden bir çıkış olarak okumaya pek hevesliyizdir. Üstelik bu konuda Kemalistler ile İslamcılar pek farklı düşünmezler. Kemalistler olumlayarak, İslamcılar reddederek (Dellaloğlu, 2017, s. 105)”.*

## “Ritimden Ritimsizliğe Geçiş<sup>9</sup>” ya da “Yeni Bir Müziği Yaşamak<sup>10</sup>”

Din, kutsallık fikrine dayanan inançlar, semboller ve pratikler birliğidir (Marshall, 2009, s. 156). Gündelik hayattaysa din bireyi aşarak toplumsal hayatı kapsar ve onunla birlikte hareket eder (Arslan, 2012, s. 655). Bu “birlikte hareket” zaman zaman din ve seküler yaşamı karşı karşıya getirir. Bu çalışmada bu karşılaşmaya imkân tanıyan bir mekân olarak düşündüğüm üniversiteye –birazdan– değineceğim. Ancak elbette gündelik hayatın seküler yapısının “riskli tanımı” dindar çevre için oldukça önemlidir. Semih’in (27) ve Fahri’nin (30) ailesi –maddi durumlarıyla da alakalı olarak– çocuklarını dini oldukları bilinen ve düşünce olarak kendilerine yakın bir kolejde okutmuşlar. Harun (27) üniversiteyi ablasının Bosna Hersek’te okuduğu, dini değerlere önem veren bir üniversitede okumak istemiş.<sup>11</sup> Örneğin Murat (42) için dışarı, yani gündelik hayatın kendisi bir erkek için “maruz” kalınma alanıdır. Din dışı her şeye maruz kalınan yerdir gündelik hayat, sokağa çıktığında bir kadınla karşılaşır, muhafaza ettiği bütün düşüncelerin dışında alternatif oradadır:

*“(…) şöyle bir adaletsizlik olduğunu hissettim hep, ben Müslüman ailelerde –şu an geçerli değil geçmiş için söylüyorum bunu-, kadınlar okumazlar, okutulmazlar (...) örneğin 100 kadından beşi de okumak istiyorum*

<sup>9</sup> Murat’ın (42) dönüşümünde yaşadığı deneyimi ifade etme biçimi.

<sup>10</sup> Şahin’in (31) dönüşümünde yaşadığı deneyimi ifade etme biçimi.

<sup>11</sup> Ancak İstanbul Üniversitesi’ni kazanıp burada okumuş.

*demez. Kadınlar üniversite okumaya filan gitmezler, ne okurlar işte, roman okurlar en fazla, gibi. Bunu bir türlü haksızlık gibi hissettiğim bir dönem olmuştu. Mesela evde namaz kılmadığın dönem, aileden en basiti sitem görüyorsun. Örnek olarak da evde bir ablan varsa ve dindar bir hayat yaşamaya devam ediyorsa o sana örnek gösteriliyor. Tabi direkt söyleyemiyorum ben ateist oldum, inanmıyorum artık, diyemiyorum, tabi ki onun kafası karışmaz, evde oturuyor sonuçta, dışarı çıkıp maruz kalmıyor bunlara. Dışarı çıkmasaydım Sartre'la tanışmayacaktım. (...) Erkek olmanın dışarıya maruz kalma gibi bir dezavantajı var. Evde olan kişi daha korunaklıdır, fiziksel bir korunaklılık gibi zihinsel bir korunaklılıktır (Murat, 42)".*

Dindar bir ailenin gündelik hayatına baktığımızda gördüğümüz en belirgin ritim günün beşe bölünmüş olmasıdır. Sabah namazından yatsıya kadar günün beşe bölünmesi ibadet saatlerinde ev içindeki hareketi düzenler. Kış vakitlerinde sabah namazına hava henüz aydınlanmamışken karanlıkta kalkılır; yatağın sıcaklığından evin –değişebilir olsa da nispeten– soğuğuna uyanıp abdest almak ve bunu senelerdir sürdürüyor olmak bize dindar bir ailenin bir güne başlangıcındaki fedakârlığa işaret eder. Sabah namazına kalkmanın zor olması sebebiyle, dindar aileler arasında çocuklarına söyledikleri yaygın bir ifade vardır: "Sabah namazına kalkmazsan şeytan üzerine işer". Çocuklara beş vakti öğretmek önemlidir zira namaz hem "dinin direğidir" yani temel görevdir ve İslam'ın şartları arasındadır; hem de "günlük yaşam geçmiş ile şimdiki zamanının, şimdiki zaman ile geleceğin birleşme noktasında durmaktadır" (Roberts, 2013, s. 87). Bu sebeple dindar bir ailenin çocuklarını geleceğe dindar olarak hazırlaması için bu ritmi benimsetmesi gereklidir. Dahası, Kuran-ı Kerim'de ve hadislerde de inananların günün bazı vakitlerine dikkat etmeleriyle ilgili ve genel anlamda zamanla ilgili pek çok uyarı, kural ve anlatı vardır. Kimi vakitlerin diğerlerinden daha kutsal sayılması da yaygın bir inançtır. Bilindiği gibi hem yıl içerisinde nefis terbiyesinin sağlanacağı aylar olduğu gibi (Ramazan ayı) hem hafta içerisinde özel günler ya da seher vakti gibi kıymetli varsayılan vakitler vardır. Görüşmecilerden Murat bu durumu şöyle ifade eder:

*"Müslüman bir insanın günlük hayatını şu şekilde düzenler: Namaz vardır. Beş vakit namaz vardır. Namazın dışında yaşadığın hayat, işin gücün, evin, arkadaşlarınla geçirdiğin vakit namaz vakitlerine göre belirlenir. Hakikaten öyledir... Hatta mesela bahsettiğim, lisedeyken, namaz kılmaya çalışıyordum, kaçırıyordum, kılmak için çırıyordum, bunlar aslında o ritmi yakalamaya çalışmaktı benim için. Ailemden gördüğüm, aynı zamanda inandığım dinin gereği bir ritim vardı benim için. Ritimden kastım beş vakittir. Günü beş vakte bölerek geçirmektir. Şey gibi, mesela bir işin vardır o işin aciliyeti vardır ve o işi şu kadar zamanda yetiştirmek gerekir. Ama o vaktin içinde namaz vakti de vardır. Bir Müslümana göre namaz vakti önceliktir, o iş hayatını mahvedecekte olsa önce namazı kılman gerekir. Yani o odakta o beş vakit vardır, o beş vakte göre düzenlersin hayatını, olması gereken budur. Bu olması gereken durumu da ailemden öğrendim elbette, tabi inancım da onun üzerine (Murat, 42)."*



**Görsel 1:** İstanbul'da Eyüp semtinde bir simit tezgâhında yazarın fotoğrafını çektiği yazı. "Allah tarafından değerli kılınan zaman dilimleri vardır. NAMAZ"

Çalışmanın başında bu metnin bizi "içine sokmak istediği evin" dindar muhafazakâr bir erkeğin büyüdüğü, misafir için bile evde pek çok seccade bulunan, zamanı İslam'ın gereğince beş vakte bölmüş ev ve çevre olduğunu belirtmiştim. Buraya kadar görüldüğü gibi İslamiyet insanı yıllık, aylık, günlük ve hatta saatlik olarak plânlamaktadır. Zamanın önemine dair vurguları ayet ve hadislerden öğrenmek mümkündür. İslamiyet için insan, zamana karşı zarar eden bir konumdadır. Cuma günü, Kadir gecesi, Ramazan Ayı, Kurban Bayramı, Miraç Gecesi, Berat Kandili ve Arefe Günü gibi zaman dilimlerinin önemi Kuran-ı Kerim'de açıkça belirtilmektedir (Yenen, 2019, s. 606).

Ancak elbette mesele bu ardi sıra geçip giden zaman dilimlerinin meselesi değildir; mesele sabah namazı için belli bir saatte uyanmanın, orucu belli bir saatte açmanın, belli bir günde (Cuma namazı için) camiye muhakkak giderek bir topluluğun içinde manen erimenin; yani gündelik olanın oluşturduğu ritmin meselesidir. "Gündelik, günlük hayatın etrafında döndüğü tekdüze gerçekliklerde ya da bireylerin yerine getirdiği sıradan faaliyetlerde yatmaz. Günlük hayattaki tekrara işaret eder. Gündelik olanın incelenmesinde önemli olan, insanların giriştiği faaliyetler yelpazesi değil, bu faaliyetlerin sıralanışıdır; onların toplamı değil, onların ritmidir" (Zayani, 2005, s. 80). Din içerisinde ritmik bir düzenleme vardır, zaman rastgele akıp gitmez. Zamanın kıymetli anları, ritmik olarak belirlenmiştir. Günde belli saatler arasında belli eylemleri sürekli olarak gerçekleştirmek insanın kurulmuş bir saat gibi dakik hareket etmesine bile sebep olur. Dindeki sapma dahi kendi ritminin düzeniyle olur. Öyle ki, kurulunca çalışan oyuncaklar gibi, insanlar da aynı hareketleri aynı zaman dilimleri içerisinde, kurulmuşçasına gerçekleştirirler. "Babam saate bakmaz, saati hisseder... Aniden salonda yattığı kanepeden kalkıp abdest almaya gider, hızlıca abdestini alıp bize abdest almamız gerektiğini söylerdi. Yani aslında hadi kalkın namaz vakti geliyor diyordu bedeniyle" (Fahri, 30).

Metnin başında çok büyük bazı kavramların, gündelik hayatın sıradanlığının içinde deneyim ettiğimiz basit görünen eylemlerin içinde (örneğin yeni bir okula başlama ve yeni bir arkadaş çevresi edinme gibi)

eriyebileceğinden bahsetmiştim. Sekülerleşme, dindarlık, muhafazakârlık ya da erkeklik gibi ayrımlar önemlidir ve bizi farklı bir çalışma odağına götürür ancak bu metinde yaşanan dönüşümün odağı –görüşmecilerin farklılığına ya da benzerliğine rağmen– kırılma noktalarının basitliğidir. Örneğin Fahri, Semih ve Şahin’in büyüdüğü çevrede dini en katı biçimde yaşadığını söyleyebilirim; ancak Murat ve Harun’un diğerlerine göre nispeten daha serbest bir ailesi olmasına rağmen<sup>12</sup> her ikisi de kopuş sürecini çok daha sancılı yaşamıştır. Murat dinden kopuş sürecini bütünüyle acı çekerek geçirmiştir... Kendini var ettiği yerden çıkışı ve kendine bir yer bulamamış olmasını anlatırken ifadelerinde halen güçlü bir var oluş sancısı vardır:

*“Dinden kopuşumu ritimsizliğe geçişin verdiği sancı olarak ifade edebilirim. (...) Başka tür bir müzik, belki de ritmi olmayan bir şeyin içerisine girmek, bir yaşamın içine girmek. Nedense birden müzik üzerinden tanımlama ihtiyacı hissettim ama... (...) Yani namazın verdiği günlük ritimden uzaklaşmak böyle... Sonuçta bir karanlık duygusu var ve o karanlık duygusu içinde kalmışsın, doğru olanın da o karanlık olduğunu düşünüyorsun. Daha doğrusu kopmuşsun ya aileden, ailedeki birçok şeyin yanlış olduğunu düşünüyorsun. Aileden kasıt gelenektir belki de. Ondan koştuktan sonra içinde durduğun yer doğru yer diye bir düşünce var kafanda, şüphelerle beraber. Ama o durduğun yerin kapkaranlık olduğu da bir gerçek. Zaten bu gerçekle yüzleşmek biraz sıkıntılı. Bu kadar karanlıksa, bu kadar acı varsa, ne kadar doğru yerde olabilirim diye sormaya başlıyorsun. (...) Karanlık dediğim hal var ya, belki ya hiç müzik yok orada... Yani ateist olduğumu fark ettiğim dönem. Ateist değil de tam olarak, bunu tartışmaktan vazgeçmek, onu sorgulamaktan vazgeçmek... Bir müziksizlik, sessizlik anı gibiydi o deneyim. Ötekini de düşünemedim” (Murat, 42).*

Benzer şekilde Harun (27) da bu kopuşu tamamen güvensizlikle yaşamıştır: “Ben koştum, her şeyden, dinden çıktım, ailemden koştum, gittiğim yerlerden koştum, okuduğum şeylerden koştum. Beni kendimden gizlemek zaten yoruyordu, ama ailemden gizlemek de parçalıyordu. Çok güvensiz hissediyordum kendimi. Senelerdir sığındığım yaratıcıyı yok etmiştim, eve bile dönemiyordum ama mecbur oraya gidip yalandan namaz kılıyordum”.

Bu deneyimlerin tersine, rutinin değişimini özgürleşme ile “yeni bir müziği yaşama” olarak tanımlayan Şahin kendini şöyle ifade etmektedir:

*“(...) kimi insanlar kıvraktır, bunu iyi anlamda söylüyorum, kendilerine öğretilene karşı kıvraktırlar, duygusal bir kıvraklıktır da bu aynı zamanda. Ben eve kafam güzel gelip, babamın beni görür görmez halimi hatırlamadan direkt hadi abdest al yatsıyı kılalım da yatayım ben demesiyle gidip yalandan abdest aldım, namaz kıldım. Babam benim nasıl olduğumla hiç ilgilenmedi, hep namaz kılmamla ilgilendi. İşte ben o namazı kılarken ağlayacaktım biliyor musun, ama ağlamadım. Dinden uzaklaşıp bunları o evde her gün yaşamının sonunda başka bir şey öğreniyorsun. Çok arada kalıyorsun, yani o kadar arada kalıyorsun ki sen ya bambaşka biri olmak zorundasın ya da o evdeki seccadelere biri gibi olmalısın. Ben yani, yeni bir müziğe alıştım gibi oldu...”*

<sup>12</sup> Burada kıyas elbette diğerlerine göredir; yoksa Murat ve Harun’un ailesinin de dinin kurallarını bütünüyle uyguladıklarını söyleyemeyiz.

## Sonuç: “Kırık Çember”

Lefebvre (2014, s. 25), mekânın zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsal olanla da tarihsel olanı birbirine bağladığından bahseder. Daha önce örnek olarak verilen, dindar yaşam tarzını benimsemiş olan Fahri'nin babasının namaz kılma vaktini hissedencesine abdest alması gibi, diğer bütün görüşmeciler de benzer içselleştirilmiş bir tempodan bahsettiler. Benzer durum seküler bir hayat tarzının içindeki bireyler için de söyleyebiliriz. Cuma akşamları gece kulüplerinin, barların ya da eğlence mekânlarının dolması da buna örnek gösterilebilir. Bu paragrafın başında Lefebvre'den alıntıladığım mekân ile kurulan ilişkinin ifadesini tersinden okursak, görüştüğüm erkekler için çevre değişimi gerek zihinselle kültürel birbirinden kopartmış gerekse de farklı bir toplumsallığın ve tarihselliğin içine girmenin en önemli adımı olmuştur. Örneğin cuma gününün kutsallıktan çıkıp, bir hafta sonu tatili öncesinin eğlencesi biçimine dönüşmüştür. “Eğlence anlayışım elbette değişti... Önceden açıkçası cuma sohbetleri benim için bir aktiviteydi... Aynı erkek grubuyla takılırdık, cuma günü hem kutsaldı yani, sürekli ibadet günü, akşamına da aynı tayfa ile sohbe... Şimdi (gülerek) kızılı erkekli içiyorum yani... *Homososyal* bir ortamdaki da çıkmama sebep olmuş yani... (Şahin, 31)”. Murat'ın (42) üniversiteye başlaması ile kendini “Hegellerin, Marxların” içinde bulması, Fahri'nin (30) ilk kez duyduğu nihilizm kavramı Şahin'in (31) şu ifadesiyle daha da desteklenmektedir: “Ben adeta camiden çıkıp üniversiteye gittim... Benim evim, mahallem bir cami gibiydi. Oradaki çevrem, o, içimdeki camiye yıktı ama ben yeni bir kutsal işte yeni bir şey de inşa edemedim çok uzun süre. Zordu o yüzden değişim dönüşüm... Okuldan evime dönerken mesela otobüste hep bir kavgaya gidiyor gibi hissettim kendimi. Görünüşte çok basit yani okula başlamışsın ama işte öyle değil”.

Bu çalışmada dindar bir yaşayışa sahip ve ardından üniversite kazanıp yaşayış biçimlerini değiştiren erkekler ele alındı. Elbette bu örnekler özellikle seçilerek bu dönüşüme ışık tutulmaya çalışılmıştır. Bunun tersine örneklere rast gelmek olasıdır. Özlem Avcı (2012), *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında* isimli çalışmasında bu metinde verilen örneklerin dışında İstanbul'daki dindar gençliğin yaşadığı deneyimi aktarmaktadır. Benzer bir çalışma A. Çağlar Deniz (2015) tarafından da yapılmış, çalışmada yalnızca dindarlık değil daha geniş kapsamlı biçimde İstanbul'da öğrencilik deneyimi ele alınmıştır. Bu metin bu gibi çalışmaların küçük bir örneği olarak literatüre katkı sağlayabilir. Pek çok insanın hayatında çok gündelik, basit ama unutulmamış ve geçmişten şimdiye bakınca, adeta şimdiyi inşa eden bazı anlar olmuştur. Bu anların büyüklüğü, küçüklüğünün; karmaşıklığı, sıradanlığının içinde saklıdır. Büyük kavramsal tartışmalar içinde bazen gündelik hayat çok sıradan bir yerde bizi beklemektedir. Bu çalışmanın gayesi de bu sıradanlığın yanına oturup, oradan bakabilmek olmuştur. Elbette çok büyük bir meselenin ancak küçük bir parçasına temas edebilmem mümkün oldu. Dindarlığın kendisi, kuralları, ritimleri; erkekliğin inşası, dindarlık ile teması ve bu süreçten kopuşun çok basit günlük eylemlerle gerçekleşmesini tartışmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu çalışma da bunun için bir ilk adım olabilir. Metinde tartıştığım gibi gündelik hayatın dindar muhafazakâr çevrelerce tehlikeli bir sekülerliğe sahip olduğu varsayılmaktadır. Türkiye coğrafyasında cereyan eden siyasi iklim üzerinden düşünüldüğünde, gündelik hayatın seküler yapısının dindar muhafazakâr erkeği soktuğu çelişki içerisinden bir sorgulama ile çıkabilmektedir. Bu çalışmadaki örnekler de muhafazakâr bakışın karşısındaki bakışa göre, gündelik hayatın dönüştürücü potansiyeliyle ilişkili bir pratik izlenim verir bize. Farklı bir çevreyle temas etmek, birtakım dünyevi arzuları tatma duygusu en basitinden, örneğin bir müzik konserine gidip sarhoş olmanın pratikte ve teoride dinen riskler taşıması, başını o evden çıkararak erkeği aynı kişi olarak eve geri götürmemektedir. Alışılan çevreden çıkış, yeni bir çevreyi keşfediş (bu

deneyimlerin tamamında gündelik hayatın hemen bütün veçheleri vardır) ve artık kendini muğlak bir yerin içinde bulmak, tamamlanamamış ya da kırılmış bir çembere işaret eder. Bütün görüşmecilerim kendi geçiş süreçlerini arafta kalmak olarak tanımladılar. Ya değişeceklerdi ya da çelişki içinde yaşayacaklardı. Kendi gündeliklerine ilişkin sorgulamalar ve gündelik hayatlarının eleştirisi, “bir kararı, en genel ve en devrimci kararı, muğlaklıktan katlanılmaz kılma ve belirgin konturlardan yoksun olduğu için insanda en değişmez olarak görülen şeyi dönüştürme kararını kapsar ve bu kararı hızlandırır” (Lefebvre, 2015, s. 239).

## Görüşmeci Profili

Görüşmecilerden yalnızca biri dinen yaşadığı kopuşu ailesine açmıştır. Diğer dört görüşmeci ailelerine hislerini, düşüncelerini hiç açmamışlar; bu konuda hiçbir zaman konuşmamışlar. Aileleriyle bir araya geldiklerinde halen namaz kılıyor, oruç tutuyor gibi yapıyorlar. Bütün görüşmeciler bu ve diğer sebeplerden ötürü kimliklerinin gizlenmesini istediler.

Murat, 1977. Çocukluğunun bir kısmı farklı şehirde geçse de küçük yaşta ailecek İstanbul’a taşınmışlar. Lisede dini sorgulamalar yaşadığı için kendini rahatsız hissederek dini bir yatılı dershaneye yazılmış. Burada dinen daha kontrol altına alınacağını düşünmesine rağmen daha büyük bir kopuş yaşamış. Üniversitede bir mühendislik bölümü kazanmış, çevresinin felsefe, bilim ve edebiyatla ilgilenen insanlarla dolmuş olması dini kopuşunu tamamen mantıki bir temele oturtmasını sağlamış.

Fahri, 1988 İstanbul doğumlu. Dini toplantıların ve sohbetlerin yapıldığı oldukça muhafazakâr bir çevrede büyümüş. Üniversiteye kadar uzun süre beş vakit namaz kılmış. Üniversiteye başlaması ile tanıştığı çevreye pek çok dönüşüm yaşamış. Yaşadığı dönüşümü yeniden dünyaya gelmek olarak tanımlıyor ancak yaşadığı sancılı süreci halen tam anlamıyla gündeminden atamadığını söylüyor. Ailesinden uzakta, başka bir şehirde yaşıyor.

Harun, 1992 İstanbul doğumlu. Çocukluğunun büyük kısmını yaşadığı çevrenin dışına dahi çıkmadan, oldukça dini biri olarak geçirmiş. Üniversiteye başlaması ile girdiği var oluş krizini, seküler bir hayatı tercih etmeye karar verdiği için büyük bir dönüşüm ile tamamlamış. Ailesine ateist olduğunu açıklamış ve ailesiyle çok uzun süre kriz yaşamış. Ailesinden uzakta, başka bir şehirde yaşıyor.

Semih, 1988 İstanbul doğumlu. Annesinin de babasının da oldukça dindar olduğunu söylüyor. Namaz kıldığı zamanlarda dahi kendini şüphe içinde bulduğunu, her zaman yaşadığı çevreden çıkmak istediğini ve daha doğrusu bunu hissettiğini söylüyor. Üniversite ile çevresinden kopuş yaşamış; ancak yalnızca dinin kendisinden değil veçhelerinden de uzak kalmak istediği yurt dışında yaşamaya karar vermiş. 2014’ten beri ailesinden uzakta, yurt dışında yaşıyor.

Şahin, 1987 İstanbul doğumlu. Küçük yaştan itibaren ailesiyle ciddi bir yakınlık kuramadığını, seneler sonra bunu anlamlandırdığını düşünüyor. Ailesinin katı anlayışından ötürü bir dönem yaşadığı kopuşu travma gibi deneyim ettiğini söylüyor. Ailesinden uzakta, başka bir şehirde yaşıyor.

## Kaynakça

- Akşit, B., Şentürk, R., Cengiz, K., & Küçükural, Ö. (2012). *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim.
- Aktaş, C. (2006). *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: Kapı.
- Arslan, M. (2012). Gündelik Hayatta Din. N. Akyüz, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Atay, T. (2012). *Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler*. İstanbul: İletişim.
- Avcı, Ö. (2012). *İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bell, D. (1978). The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 6(31), 29-55. <https://www.jstor.org/stable/pdf/3823029.pdf> adresinden alındı
- Berger, P. L. (2002). Sekülerizmin Gerilemesi. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bilgin, V. (2009). Bölünmüş Bilinç Gündelik Hayatı Din Dünya Ayrımı Bağlamında Okumak. *eskıyeni*, 30-39.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. İstanbul: Ayrıntı.
- Çetin, E. (2014). Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 265 - 285. doi:<https://doi.org/10.15869/itobiad.97737>
- Çınar, M. (2006, 6). Turkey’s Transformation Under the AKP Rule. *The Muslim World*(96), 469-486. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00138.x>
- Dellaloğlu, B. F. (2017). *Zamanın İçinden Zamanın Dışından: Gelenek ve Modernlik Arasında*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Deniz, A. Ç. (2015). “Öğrenci İşi” Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği . İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte.
- Ertit, V. (2020). *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient Yayınları.
- Köse, A. (2002). Sunuş. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (s. 7-10). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.



Özbyay, C. (2012). Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak. *Doğu Batı*(63), 185-204.

Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *Journal of Islamic Research*(28), 265-278.

Roberts, J. (2013). *Gündelik Hayatın Felsefesi: Devrimci Praksis ve Kültürel Kuramın*. (E. C. Ercan, Çev.) İstanbul: Doruk Yayınları.

Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkansız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.

Şahin, İ. (2019). Soyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. M. A. Kırman, & V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 71-116). Ankara: Kadim Yayınları.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Toprak, B., Şener, N., Bozan, İ., & Morgül, T. (2012). *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Metis.

Yapıcı, A. (2019). Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayatı. D.İ.B. Yayınları içinde, *Peygamberimiz ve Gençlik* (s. 83-97). Diyanet İşleri.

Yenen, İ. (2019). *Ekev Akademi Dergisi*, 601-616.

Yılmaz, H. (2006). Türkiye'de Muhafazakârlık, Boğaziçi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri ve Açık Toplum Enstitüsü Yardım Fonu.

Zayani, M. (2005). Gündelik Hayat ve Ritmleri. *Birikim*, 79-85.

2021, 8(1): 106-123

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.106123>

Articles (Theme > Literature and Masculinities)

## NONNORMATIVE MASCULINITY IN DANMEI LITERATURE: 'MAIDEN SEME' AND SAJIAO

Aiqing Wang<sup>1</sup>

### Abstract

Masculinity in contemporary China can be embodied by myriads of works featuring male-male same-sex intimacy and eroticism, which fall into a genre dubbed as danmei 'addicted to beauty; indulgence in beauty', aka Boys Love (BL). As a marginalised yet increasingly visible subculture, danmei writing has attracted legions of female producers/consumers, who are (self-)referred to as 'rotten girls'. The female-oriented fiction is overwhelmingly marked by a conspicuous dichotomy differentiating seme (top) from uke (bottom) roles, and a prodigious amount of narratives concern feminisation of uke characters, motivated by the prevailing 'soft masculinity'. Nonetheless, readers also delight in a subcategory of danmei featured by shaonü gong 'maiden/adolescent-girl seme' manifesting epicene demeanour and conducting sajiao which denotes playing cute/winsome/petulant or performing pettishness/coquettish. The sajiao acts of semes indicate authorial personae and the 'cuteness' youth culture, especially the 'paradoxical cuteness' integrating masculinity and femininity as well as cross-dressing and cross-gender performance. Furthermore, seme characterisation entailing enfeebled virility enables female readers to challenge

---

<sup>1</sup> **Aiqing Wang** Lecturer, University of Liverpool, Department of Modern Languages and Cultures, [Aiqing.Wang@liverpool.ac.uk](mailto:Aiqing.Wang@liverpool.ac.uk), ORCID: 0000-0001-7546-4959

Date of Submission: 05.01.2021 | Date of Acceptance: 22.03.2021

© **Author(s) (or their employer(s)) 2021**. Re-use permitted under (CC BY-NC 4.0.) No commercial re-use. See open access policy. Published by Faculty of Communication, Hacettepe University.

heteropatriarchal and heteronormative zeitgeist, and it mitigates women's dread and anxiety concerning sexual violence, exploitation, and oppression in real-world contexts.

**Keywords:** Danmei, feminised uke, 'maiden seme', sajjiao, heteronormative

## Introduction

In contemporary Chinese literature, there is a genre called 耽美 *danmei* that literally means 'addicted to beauty; indulgence in beauty', in which 'beauty' exclusively denotes that of youthful males (Yang and Xu 2016, 2017a, 2017b, Wang 2019). *Danmei* is the Chinese counterpart of the Japanese Boys Love (aka BL) subculture romanticising male-male relationships for female audiences (McLelland 2000, 2009, 2017, McLelland and Welker 2015, Welker 2015). BL fiction and ACG (Anime, Comic and Games) have attracted legions of producers/consumers, the vast majority of whom are heterosexual adolescent girls and adult women (self-)referred to as 腐女 *funü* 'rotten girl(s)' (Galbraith 2015, Hester 2015, Nagaike 2015, Chao 2016, 2017).

Chinese *danmei* is developed from and impinged upon by the Japanese BL subculture, aka *shōnen'ai* or *yaoi*, which draws on the convention of profoundly romanticised comics concerning beautiful males for female target viewers in the 1970s (McLelland 2000, Fujimoto 2015, McLelland and Welker 2015, Nagaike and Aoyama 2015). The Japanese BL subculture first spread to Hong Kong and Taiwan as a cultural export (Dasgupta 2006) and then entered the niche market of mainland China in the 1990s (Liu 2009, Yang and Bao 2012), following the era of socio-economic reform and opening-up in the late 1970s, during which overseas media products began to be imported into mainland China (Zhu and Zhang 2015, Zhao 2017). There is no denying the fact that the indulgence in BL is not exclusive to Japanese and Chinese fangirls, as the Japanese BL subculture has been proliferating across not only Asia, but also North America, Europe, and Australia (Xu and Yang 2014). Moreover, in Western societies, there is a similar genre, i.e., slash, which also has some influence on Chinese *danmei*, though much more trivial compared with that from Japanese BL (Zheng et al 2016). There are, of course, preponderant disparities between Chinese *danmei* and Western slash, for instance: 1) *danmei* writing tends to demonstrate a patent dyad between active and passive roles (see below for details), whereas slash literature is characterised by versatility (Xiao 2018); 2) *danmei* contains both fanfiction and non-fanfiction, viz. original creation, and the latter significantly outnumbers the former (Xu and Yang 2014), yet slash is limited to fanfiction; and 3) *danmei* features male-male homosexuality exclusively, but slash denotes same-sex sexuality in a broader sense (Zheng et al 2016).

Significantly, the previously marginalised *danmei* subculture has permeated Chinese cyberspace and transformed the landscape of contemporary youth culture in the aspects of gender and sexuality, in that *danmei* fiction has attained the quintessential status as an 'oppositional discourse' that challenges conventional literary genres and official cultural norms (Martin 1986: 44-45, Wei 2008, Xu and Yang 2013). Nonetheless, by virtue of its correlation with homosexuality that has been imposed on extra-legal sanctions since the rule of the Chinese Communist Party (Chou 2001, Li 2006, Kong 2016) as well as obscenity,<sup>2</sup> *danmei* literature is subject to moral scrutiny as well as government censorship and surveillance in

<sup>2</sup> An Internet neologism 开车 *kaiche* 'to drive a car' has been coined by fans to euphemistically indicate the meaning 'to write/say erotic content'. See my previous research for a detailed discussion (Wang 2020).

contemporary China (Ng 2015, McLelland 2016, Wang 2019). As a result, all BL producers write and publish under pseudonyms for self-protection (Xu and Yang 2013, Zeng 2017), and BL writing is euphemistically labelled as 纯爱 *chunai* ‘pure love’ to substitute the explicit terminology *danmei* and extenuate obscenity (Zheng 2019).

One of the leading and pioneering female-oriented online platforms accommodating textual *danmei* narratives is 晋江文学城 *Jinjiang wenxue cheng* ‘Jinjiang Literature City’, known as Jinjiang among fans. Since launched in 2003, Jinjiang has been enabling users to achieve entertainment, satisfy creative impulse and derive emotional nourishment, and hence has obtained impressive commercial success and attracted an enormous, almost exclusively female, readership (Linder 2005, Feng 2013, Wang 2019, Zheng 2019). As a well-organised, multi-functional website, Jinjiang has hosted a myriad of *danmei* fiction: in February 2012 only, Jinjiang published approximately 199,100 fictional works, among which 73.13% were original, viz. non-fanfiction (Feng 2009, Xu and Yang 2013).

The vast majority of *danmei* writing on Jinjiang is characterised by a patent dichotomy between 攻 *gong* ‘seme’ (top; insertive) and 受 *shou* ‘uke’ (bottom; receptive), whereas the so-called 互攻 *hugong* ‘versatile’ (literally means ‘mutual seme’) text only occupies a trivial proportion: among currently available works, approximately a hundred thousand of them exhibit rigid binary roles, while only 14,307 works possess versatile protagonists.

Apart from its overwhelming popularity among Chinese ‘rotten girls’ (in stark contrast to the *hugong* subcategory), the seme-uke configuration is also featured by feminised masculinity of uke characters. Protagonists and deuteragonists assuming the penetrated role in anal sexual intercourse are frequently depicted with conspicuous feminine attributes in terms of demeanour and personality. For instance, in 男神男神你掉了一个男朋友 *Nanshen Nanshen Ni Diaole Yige Nanpengyou* (‘Prince Charming Prince Charming You Have a Missing Boyfriend’),<sup>3</sup> the uke is a cross-dresser nicknamed ‘school belle’ (Chapter 1); in 樱桃树下 *Yingtao Shu Xia* (‘Under the Cherry Tree’), the uke is portrayed as ‘a pretty little nancy speaking in a soft girlie voice and walking with hips wiggling’ (Chapter 1).

## ‘Maiden uke’ and *sajiao*

It is worth mentioning that the feminised virility in *danmei* literature not only manifests itself in uke, but also in seme characters. An array of neologisms denoting feminised semes have been coined in *danmei* fandom, such as 哭包攻 *kubao gong* ‘crybaby seme’, 软萌攻 *ruanmeng gong* ‘soft cute seme’ and 奶油攻 *naiyou gong* ‘cream seme’, among which 少女攻 *shaonü gong* ‘maiden/adolescent-girl seme’ is the most commonly adopted and well-accepted fandom terminology.

Under most circumstances, *shaonü gong* is characterised by androgyny and effeminate physical traits reflected by delicate features, fair skin, and slim shape. Additionally, ‘maiden seme’ characters are inclined to practice transvestism, as demonstrated in a period 修仙 *xiuxian* or 修真 *xiuzhen* ‘immortality cultivation’ fantasy in 反派他过分美丽 *Fanpai Ta Guofen Meili* ‘The Villain is Excessively Beautiful’, in which the 美攻 *mei gong* ‘gorgeous seme’ is depicted as a fresh-faced, coquettish ‘femme fatale’ who dresses like a bride in

<sup>3</sup> Unless specified otherwise, all titles and extracts are translated by me.

the bridal chamber (Example (1)). An analogous paradigm is a horror-themed novel 死亡万花筒 *Siwang Wanhuatong* 'Kaleidoscope of Death', in which the seme protagonist is a 女装大佬 *nü Zhuang dalao* 'cross-dressed mogul', as in Example (2).

(1) 孟重光凤冠霞帔, 朱色盈口, 贴身朱衣描画出不及一握的温软腰身, 云墨也似的长发散落于枕榻之间。他 趴伏在床上, 极媚极轻地一笑: “我自己添置的。师兄可喜欢?”

*Meng chong guang feng guan xia pei, zhu se ying kou, tie shen zhu yi miao hua chu bu ji yi wo de wen ruan yao shen, yun mo ye shi de chang fa san luo yu zhen ta zhi jian. Ta pa fu zai chuang shang, ji mei ji qing di yi xiao:*

*'Wo zi ji tian zhi de. Shi xiong ke xi huan?'*

*'Meng Chongguang was wearing a phoenix coronet and lipstick. The red bridal robe fully exposed his narrow and flexible waist; his long hair covered the pillow like spilt ink. Lying on the stomach, he smiled enchantingly and asked lovingly: "I bought the clothing myself. Do you like it, Senior Apprentice-Brother?"'*

*(Fanpai Ta Guofen Meili. Posterior Chapter 1. Trans. Mine)*

(2) 身上穿着身不合时宜的长裙, 眼睛里裹着充盈的泪水, 姑娘轻轻抽泣着...

*Shenshang chuanzhe shen buheshiyide changqun, yanjing li guozhe chongyingde leishui, guniang qingqing chouqi zhe...*

*'The girl was in a long skirt, weeping softly with her eyes full of tears...'*

*(Siwang Wanhuatong. Chapter 1. Trans. Mine)*

Feminised virility of seme characters prevalently appertains to a tag 年下 *nianxia*, which literally means 'age below' and denotes the pattern involving a younger seme. Owing to inferiority in terms of age, 'maiden semes' resort to weeping and lovey-dovey talks so as to induce their older ukes to satisfy their requirements. For instance, in *Fanpai Ta Guofen Meili*, the seme convinces his senior apprentice-brother to assume the receptive role and to complement his sexual competence (Example (3)); in *Siwang Wanhuatong*, the invincible seme often pretends to be vulnerable by going 嘤嘤嘤 *yingyingying* (an onomatopoeia mimicking girls' feigned or whiny sobs), thereby obtaining attention and protection from the uke (Example (4)); he is hence given a nickname 嘤嘤怪 *yingying guai* 'yingying monster' by fangirl readers out of affection.

(3) 好在孟重光并不用强, 软声软气的, 尽拣着好话说: “师兄最好了。这回先由着重光一回可好?下次就换师兄在上...还有, 师兄, 我, 我怕痛...”...结果被徐行之训过几百次剑术太差的人, 被这几句撒气的话气得眼泪汪汪, 又害得徐行之心软不已, 还得反过来安慰他。

*Hao zai meng chong guang bing bu yong qiang, ruan sheng ruan qi de, jin jian zhe hao hua shuo: 'Shi xiong zui hao le. Zhe hui xian you zhuo chong guang yi hui ke hao? Xia ci jiu huan shi xiong zai shang...Hai you, shi xiong, wo, wo pa tong...''...Jie guo bei xu hang zhi xun guo ji bai ci jian shu tai cha de ren, bei zhe ji ju sa qi de hua qi de yan lei wang wang, you hai de xu xing zhi xin ruan bu yi, hai de fan guo lai an wei ta.*

*'Meng Chongguang did not force him, but persuaded him tenderly with sweet words: "You're the best, Senior Apprentice-Brother. Would you spoil me this time please? Next time you'll be the top... And, Senior Apprentice-Brother, I'm...I'm afraid of pain..."...Upon hearing the teasing judgement on his sexual skills, the man who had been ignoring criticism of his abysmal sword skills for hundreds of times was immediately reduced to tears, which rendered Xu Xingzhi so relented that he ended up consoling him instead.'*

*(Fanpai Ta Guofen Meili. Chapter 77. Trans. Mine)*

(4) 阮南烛：“嘤嘤嘤，你不要乱说，我胆子也很小，你怎么可以说我吓你。”...柔柔弱弱的表示：“林林，我好害怕，你来陪我睡吧。”

*Ruan nan zhu: 'Ying ying ying, ni bu yao luan shuo, wo dan zi ye hen xiao, ni zen me ke yi shuo wo xia ni.' ...Rou rou ruo ruo de biao shi: 'Lin lin, wo hao hai pa, ni lai pei wo shui ba.'*

*'Ruan Nanzhu said: "Yingyingying, don't be ridiculous. How can you say that? I'm too timid to scare anyone."...He spoke in a delicate manner: "Linlin, I'm so scared. Come and sleep with me please."*

*(Siwang Wanhuatong. Chapter 51. Trans. Mine)*

Moreover, 'maiden semes' deploy tears to achieve forgiveness and pampering, exemplified by the seme's tearful apology for having sexual intercourse with his cultivation master in a time travel fantasy entitled 人渣反派自救系统 *Renzha Fanpai Zijiu Xitong* 'Arch-Villain's Self-Rescue System' (Example (5)). Therefore, fangirl readers of *danmei* fiction containing 'maiden semes' are prone to 站错攻受 *zhancuo gongshou* 'misjudge seme-uke' even after reading graphic descriptions of anal sexual encounters, and they hence initiate discussions on Jinjiang forums and social media platforms, joking about the ukes' supposed 反攻 *fangong* 'subversion'.

(5) 洛冰河的眼泪像断了线的珠子，顺着他肩膀滚落，一边手足无措抱着沈清秋，一边哽咽道：“师尊你别恨我...我不知道...我不想伤你的...为什么你不推开我，为什么你不杀了我。”沈清秋在他背上有一下没一下地摸着顺毛：“为师知道。为师愿意。”

*Luo bing he de yan lei xiang duan le xian de zhu zi, shun zhe ta jian bang gun luo, yi bian shou zu wu cuo bao zhe shen qing qiu, yi bian geng ye dao: 'Shi zun ni bie hen wo...Wo bu zhi dao...Wo bu xiang shang ni de...Wei shen me ni bu tui kai wo, wei shen me ni bu sha le wo.' Shen qing qiu zai ta bei shang you yi xia mei yi xia di mo zhe shun mao: 'Wei shi zhi dao. Wei shi yuan yi.'*

'Luo Binghe's shoulders were beaded with tears. He was crying his eyes out and clutched Shen Qingqiu disconcertedly: "Master, please don't hate me...I didn't know...I didn't mean to hurt you...Why didn't you push me away or just kill me?" Shen Qingqiu stroked his back gently and comforted him: "I know. I was willing."

(*Renzha Fanpai Zijiu Xitong. Chapter 80. Trans. Mine*)

*Shaonü gong* in *danmei* is an incarnation of the 撒娇 *sajiao* culture in contemporary China. Being a composite, complex conception, *sajiao* can be loosely rendered into a list of versions: 'playing cute', 'to show pettishness, as a spoiled child', '(of a woman) to pretend to be angry or displeased' (Farris 1994: 12-13), 'performing winsome/coquettish', 'adorably petulant' (Farris 1994: 161), etc., in that it integrates different behaviours, such as pouting, flirting and whining. As a feminine form of communication or a sexually suggestive posture aiming to construct nurturing relationships, *sajiao*-ness extensively combines both linguistic and nonverbal cues, and typical *sajiao* strategies include making innocent or bratty facial expressions, batting eyelashes, cooing in a baby voice, and using sentence-final particles (Sundararajan 2015: 125, Han 2019, Starr et al 2020). Incited by societal infantilisation of females to accommodate fetishes and further brainwashed by media propaganda, pubescent girls and even adult women in both mainland China and Taiwan employ this playful approach so as to convince, demand or seduce their (potential) partners, yet the subjects of *sajiao* conduct may extend to peers and seniors of both genders (Farris 2002: 85, Chuang 2005, Yueh 2013, 2017: 64). Nevertheless, there is no denying the fact that most Chinese men are indeed void of immunity to *sajiao* deeds and regard the succumbing as a manifestation of their masculinity. Furthermore, women who are indisposed or unable to practice this technique are perceived as being unfeminine (Lin 2013, Qiu 2013). It is notable that *sajiao*-ness discussed in this paper is more interconnected with cuteness than flirtatiousness.

The ecological background of *sajiao*-ness is attributed to synergistic community and it can be outright manipulative in the context of intimacy. Moreover, *sajiao*-ness promotes gratification of impulses, an adoring gaze from the benevolent other, as well as indebtedness resulted from asymmetrical relationships (Farris 1994: 13, Sundararajan 2015: 126-133). In Chinese cyberspace, the *sajiao* culture has shaped and interacted with a 非主流 *feizhuliu* 'non-mainstream' youth culture amongst the post-1990s generation, which entails cuteness as a sub-trend and subtle strategy of gender performativity. Modern femininity and female sexuality, which are inextricably intertwined with *sajiao* conduct, have been transformed into a highly visualised representation of *feizhuliu* as a renewed form of sexual expression, enhanced by the novel media landscape in post-socialist Chinese modernity (Qiu 2013). Significantly, a salient constituent of *sajiao*-ness, i.e., cuteness, can function as a palpable tool to promote consumption by means of communicating sensual pleasure and hedonic values (Martens 2010, Dale 2016, Shen 2020).

It is worth mentioning that the *sajiao* culture not only pervades Chinese youth culture, but also permeates other major East Asian countries, reflected by its embracement in Japan and South Korea. *Sajiao* in Japanese culture bears similitude with *amae* 'expectation of indulgence and interdependence', which is employed by both children and adults to entertain emotional closeness to others (Doi 1981, 2013, Rothbaum et al 2007, Sundararajan 2015: 131), as well as *kawaii*, a composite notion that covers 'cute', 'sweet', 'childish', 'innocent', 'soft', etc., and serves as an indispensable constituent of Japanese generic and popular/massified culture (Kinsella 1995, Keith and Hughes 2016, Pellitteri 2018). Additionally, *sajiao* in Japan is correlated with a phenomenon of *burikko*, the core derogatory meaning of which is women's bogus

innocence and feigned naiveté; as the natural product of the cult of cuteness, *burikko* entails stereotypical properties such as a high-pitched voice (Kinsella 1995, McVeigh 2000, Miller 2004). In South Korea, the equivalent of *sajiao* is *aegyo*, a baby-talk register marked by childish expressions and pronunciations, repetitions of sounds, nasalised voice quality and high pitch, and is employed by adult addressers to look or sound cute, thereby transferring and/or evoking tenderness and positive emotions to/from addressees (Ferguson 1977, Starr 2015, Ahn 2017, Puzar and Hong 2018, Shaver and Mikulincer 2018). *Aegyo* functions as a pivotal construal in Korean media, society, and popular music (renowned as K-pop) as well as a fundamental component of the hyper-sexualised 'K-cute' aesthetic and commercial environments (Epstein and Turnbull 2014, Han 2016, Seo et al 2020).

As can be seen in Examples (1-5), these *shaonü* semes are depicted as conducting *sajiao*-ness both verbally and nonverbally, by means of (feigned) crying, whining/sweet words, and seductive facial expressions. Moreover, the employment of sentence-final particles represented by 了 *le* and 吧 *ba* further intensifies the *sajiao* effect. As mentioned earlier, notwithstanding a vaguely flirtatious tone, their *sajiao* expressions are saliently marked by cuteness.

## Rationale behind shaonü gong

In terms of the rationale behind *danmei* writing's compatibility with the 'maiden seme' persona, I postulate four reasons.

First, the *sajiao* conduct of seme characters in *danmei* fiction is a projection of authors' mindset during their communication with readers. As an online youth culture, *danmei* bears similitude to *feizhuliu* 'non-mainstream', in that they are both marginalised subcultures disseminating among adolescent girls and young women. Impinged upon by the prevailing youth culture of 卖萌 *maimeng* 'playing cute' derived from the Japanese *moe* culture, 'rotten girls', including both producers and consumers, adopt a *sajiao* style in their intra-community interaction. For instance, in the work's 文案 *wenan* 'introductory/summary text', the author of 末世之苏黑莲 *Moshizhi Su Heilian* 'Black Lotus Su in the Last Phase' pleads readers' mercy for potential disappointing content and invites readers to bookmark her column in a pleasing fashion. Apart from a sentence-final particle 哦 *wo* and an emoticon, she also uses 么么哒 *mameda* that is a neologism frequently deployed in online verbal and textual interaction to convey endearment: it is either interpreted as an onomatopoeia representing the sound of kissing, analogous to 'mwah' in English, or as the playful homophone of an expression 摸摸哒 *momoda* 'to stroke' (Example (6)).

(6) 另外要是写崩了o(>\_\_\_\_<)o千万别嫌弃我。喜欢我的文的话就去我的专栏收藏我哦, 么么哒。

*Ling wai yao shi xie beng le, qian wan bie xian qi wo. Xi huan wo de wen de hua jiu qu wo de zhuan lan shou cang wo o, me me da.*

*'In case the story goes weird, please please still love me. If you like my fiction, just visit my column and bookmark me, mameda.'*

*(Moshizhi Su Heilian. Wenan. Trans. Mine)*



Additionally, the 作者有话要说 *zuozhe youhua yaoshuo* ‘author’s words’ section on Jinjiang, which is a dedicated space set off from the main text to display authors’ comments and responses to readers’ remarks, serves as a channel for ‘rotten’ writers to practice *sajiao*-ness to their readers, exemplified by the work 饲鬼 *Sigui* ‘Feeding Ghosts’. In Example (7), 虎摸 *humo* ‘to stroke’ is an Internet neologism coined in pursuit of cuteness: by means of deliberating altering the correct pronunciation of the original word 抚摸 *fumo*, this expression creates a misperception for listeners that such a mispronunciation is caused by lack of clear enunciation in baby talk, and hence a cute, infantilised effect. The author also refers to a sentence-final particle, onomatopoeia, and emoticon to enhance the winsome effect.

(7) 趁着今天可以偷偷晚睡~~把新文开了~咔咔~求蹭求虎摸求包养~o(\*^▽^\*)>~

*Chen zhe jin tian ke yi tou tou wan shui, ba xin wen kai le, ka ka ka, qiu ceng qiu hu mo qiu bao yang.*

*‘I can sneakily stay up late today, so I’m starting a new novel, kakaka. Begging for rubbing, stroking, and feeding.’*

*(Sigui. Author’s Words. Trans. Mine)*

As pointed out by Feng (2013a), the user-friendly *wenan* page not only allows authors to establish authorial personae and manoeuvre reader commentary, but also to provide information on their ideological bent and values.

In sharp contrast to female *danmei* writers, their male counterparts, who are in an absolute minority, generally refrain from making *sajiao* gestures and thus do not create *shaonü gong*. A paradigm is a prolific male *danmei* writer pseudonymed 非天夜翔 Feitianyexiang who is renowned for magnificent views, rich historical allusions and a thought-provoking, realistic work 北城天街 *Beicheng Tianjie* ‘Paradise Walk’.<sup>4</sup> In Feitianyexiang’s 33 novels on Jinjiang and several others contentiously ascribed to him, ukes are seldom feminised, not to mention semes: Feitianyexiang tends to equip semes with a masculine appearance, bulging muscles and indomitable personality, as in Example (8) extracted from 鹰奴 *Yingnu* ‘Eagle Slave’.

(8) 身长九尺, 肤色黝黑, 鼻作鹰钩, 眉若兵锋, 唇如折剑。...奈何不苟言笑, 一脸阴鸷。

*Shen chang jiu chi, fu se you hei, bi zuo ying gou, mei ruo bing feng, chun ru zhe jian...Nai he bu gou yan xiao, yi lian yin zhi.*

*‘He was a tall man with tanned skin. He had an aquiline nose, sharp eyebrows and firm lips...Yet he never smiled and looked solemn.’*

*(Yingnu. Chapter 1. Trans. Mine)*

<sup>4</sup> *Beicheng Tianjie* is an exception to stereotypical, clichéd *danmei* works that entail single-faceted characters and fantasised male-male romance, in that it boldly concerns promiscuity, one-night stands, AIDS and decease in a realistic manner (Zhao 2015).

Second, the description of ‘maiden semes’ generates a popular 反差萌 *fancha meng* ‘paradoxical cuteness’ with flawed virility and caters for the fascination with 大屌萌妹 *dadiao mengmei* ‘cute girl with a big cock’ in the ACG field and beyond. Example (9) from *Fanpai Ta Guofen Meili* demonstrates the seme’s robust sexuality whereas epicene, intriguing appearance simultaneously, generating imperfect masculinity. Similarly, in 魔道祖师 *Modao Zushi* ‘Grandmaster of the Fiend Dao’, the uke is depicted as being invincible and courageous, yet he can be easily intimidated by dogs; such a comical trait, therefore, renders this tragic hero less depressing and more real and many-sided. I propose that *danmei* consumers’ embracement of and attraction to paradoxically-enriched characters can be accounted for by Aronson et al’s (1966: 227) ‘pratfall effect’ unravelling that ‘the attractiveness of a superior person is enhanced if he commits a clumsy blunder’.

(9) 这个人看起来是个漂亮姑娘, 掏出来比我都大。

*Zhegeren kanqilai shige piaoliang guniang, taochulai biwo dou da.*

*‘He looks like a pretty girl but has a penis bigger than mine.’*

*(Fanpai Ta Guofen Meili. Chapter 2. Trans. Mine)*

In terms of the offensive terminology *dadiao mengmei*, it is sometimes interchangeable with *nüzhuang dalao* and falls into the category of 伪娘 *weiniang* ‘fake girl’. Currently on the Internet and in mass media, there is an increasingly visible phenomenon of *weiniang*, which denotes performing femininity on biologically male bodies, particularly male cosplayers cross-dressed as female ACG characters of feminine attributes. Despite its association with cross-dressing and cross-gender performance, *weiniang* has obtained celebrity status among cosplayers and other fandoms by virtue of media exposure, so it has been accepted by a growing cohort of young people from different social groups (Chao 2017). The *weiniang* phenomenon in reality and the feminisation of characters in *danmei* also accord with the prevailing ‘soft masculinity’ in contemporary China, epitomised by the popularity and consumption of sexualised males labelled as 小鲜肉 *xiao xian rou* ‘little fresh meat’, i.e., pubescent boys and youthful men possessing attractive, effeminate appearance.

Third, producing and consuming semes with impaired masculinity enables ‘rotten girls’ not to subjugate themselves to China’s heteropatriarchal and heteronormative gender system.

According to research findings on motivation for BL consumption, these textual and audio-visual products facilitate female consumers to express and share their passion for youthful male bodies in an uninhibited fashion, which is not endorsed by the wider society (Greer 2003: 10, McLelland 2005, 2017, Zsila et al 2018). To be more specific, these gender-inflected fantasies allow fangirls to pursue escapism, voyeurism, aesthetics, gender equality, as well as freedom from gender constraints and traditional gender norms and constructs (Chou 2010, Zhang 2016, Lilja and Wasshede 2017). Moreover, BL narratives offer female readers access to a phallus,<sup>5</sup> which, according to Lacan (1958), symbolises social rights. In the Chinese context, inspired by gender equality and neutralisation, young women exhibit desire for pleasure generated by a phallus, whereas such desire cannot be satisfied in heterosexual romances, in which the object of a

<sup>5</sup> I would like to thank an anonymous reviewer for pointing out that female readers’ perception of a phallus and consumption of sexual violence are correlated with a feeling of ‘revenge’.

phallus is women themselves; female readers, therefore, turn to *danmei* writing and regard males as the object of their desire and glory in the exaltation produced by the phallus (Wang 2011). In BL fiction, uke characters are depicted as having carnal satisfaction as freely as seme characters do, so through identifying with male homosexual characters, female readers can delight in men's aberrant, transgressive deeds and sexual ecstasy with an enfeebled sense of guilt and shame, and their sexual repression regarding enjoying pornographic sex can be projected onto male characters (Nagaike and Aoyama 2015). By means of providing a scopophilic dissociation from male characters and the practical reality of sexuality itself, female readers can control the balance of subjective sexual repression, and through attaining the phallic authority to address their eroticism, the locus of interactivity is thus realised (Nagaike 2003).

Meanwhile, given the fact that the target bodies are male, women feel less threatened while consuming scenes of sexual violence (Fujimoto 2004, 2015). Significantly, through regarding uke as a symbolic representation of the ideal self-image or enjoying reversed sex roles (Mizoguchi 2008, Feng 2013a), BL fangirls are capable of mitigating negative self-image triggered by gender-related anxiety and conventional gender roles in terms of emotionality and sensitivity, because the fictionally constructed masculinity in the form of strength and dominance equips them with an advantageous perspective to express repressed sensual desire without being reduced to an inferior position (McLelland 1999, Wood 2006, Kamm 2013, Zsila and Demetrovics 2017).

When feminising seme roles, 'rotten girls' endeavour to further express their eagerness not to comply with orthodox heteronormative precepts or comprehensively accepted social norms. In this sense, *shaonü gong* fiction is analogous to father-son incest narratives that *danmei* fangirls contrive in order to address generational conflict and re-order the familial power structure via eros and passion, thereby achieving democratic transformations in both intimate and public spheres (Xu and Yang 2013). I argue that the similitude between a father and a seme lies in their dominant status in familial and societal hierarchies. Under the palpable influence of strict Confucian moral codes and precepts, women in the feudal era had been stringently prescribed by the Confucian pivotal virtue of filial piety (Ivanhoe 2000: 2, 2007, Chan and Tan 2004, Nuyen 2004) as well as patriarchal ideals encapsulated by 三从四德 *san cong si de* 'Three Obediences and Four Virtues' (Gao 2003, Rosenlee 2006: 90-92, Lee 2009). This construal is similar to reader enjoyment derived from 父子文 *fuzi wen* 'father-son writing' and 兄弟文 *xiongdi wen* 'brother-brother writing' which are frequently tagged with *nianxia* ('age below') and involve biological or adoptive relationships, e.g., the celebrated 杀破狼 *Sha Po Lang* ('Killing, Deconstruction, Wolf') and 大哥 *Dage* ('Older Brother').

Fourth, due to the fact that female characters in *danmei* literature are usually represented negatively as a narrative device and 'a barrier to the male characters' developing relationships' (Blair 2010: 113), 'rotten' girls tend to subconsciously identify with uke characters in novels. Based on seme-uke pairing, *danmei* writing can be divided into a range of subcategories, including the formulaic and somehow clichéd pattern of strong seme × weak uke, as well as strong seme × strong uke, weak seme × strong uke and weak seme × weak uke, which are less attested. A proportion of fangirls disdain the strong seme × weak uke characterisation, in that BL fiction featuring feminised ukes are fundamentally BG (boy-girl, viz. heterosexual-oriented) and complies with heteronormative ethos, so they adulate the strong seme × strong

uke format instead. Therefore, fantasising a *shaonü gong* reinforces the strong-strong pattern and even escalates it to a higher degree.

Furthermore, I propose that *shaonü gong* fiction is parallel to female-oriented 女尊文 *nüzun wen* ‘matriarchal writing’ that narrates women’s ascent to power in the public arena or emphasises female supremacy in heterosexual romances occurring in a patriarchal society (Feng 2013b) as they both challenge patriarchy and heterosexism. More significantly, *nüzun* romance’s reconfiguration of the orthodox gender hierarchy in a patriarchal society unveils Chinese women’s deep-rooted dread of sexual violence, exploitation, and oppression (Feng 2013b). Therefore, it can be assumed that *shaonü gong* writing solaces female readers’ anxieties by means of illuminating seemingly enfeebled, yet indeed idealised masculinity in a holistic manner.

## Conclusion

Inspired by the construal that BL literature is ‘better than romance’ (Pagliassotti 2010) and more than romance (Xu and Yang 2013), legions of Internet readers in contemporary China ‘indulge in beauty’ and produce/consume female-oriented *danmei* fiction. The vast majority of *danmei* narratives on Jinjiang illuminate a discernible seme-uke dyad, rather than versatility. The most frequently attested pattern is strong seme × weak uke, which is often marked by the feminisation of uke characters, driven by the prevailing ‘soft masculinity’ in the contemporary Chinese society. Nevertheless, fiction adopting the ‘maiden seme’ characterisation also receives popularity, in which semes are portrayed as exhibiting epicene traits and conducting *sajiao* deeds verbally and nonverbally.

In terms of the rationale behind the ‘maiden seme’ persona in *danmei* writing, it lies in four aspects:

First, the *sajiao* behaviour of semes facilitates the construction of authorial personae and embodies authors’ aspirations during interaction with readers, namely, to ingratiate themselves with readers and to establish and maintain a bond via *sajiao* acts. I posit that in addition to direct communication addressing readers through *wenan* and ‘author’s words’, authors deploy characters and plots to implicitly convey their ideologies and values. That is to say, feminised semes serve as representations of authorial personae and intentions such as ingratiating themselves with readers and constructing rapport and emotional intimacy with readers by means of *sajiao* techniques. It is noteworthy that disparate from their female counterparts, *danmei* writers predominantly refrain from making *sajiao* gestures and are less disposed to create *shaonü gong*.

Second, an integration of masculinity and femininity in the seme role generates innocuously flawed masculinity and ‘paradoxical cuteness’, which renders characters more complex and accommodates ‘rotten girls’ embracement of cross-dressing and cross-gender performance in the ACG fandom. In other words, it is exactly their innocuously flawed masculinity that renders *danmei* characters more multi-faceted and real, and thus more popular among readers who may also be devoted to the ACG subculture. Additionally, the feminisation of *danmei* characters also accords with the *weiniang* phenomenon and the prevailing ‘soft masculinity’ epitomised by ‘little fresh meat’. More significantly, the feminisation of seme is by virtue of

'rotten' girls' aspirations to manoeuvre gender and sexuality and deviate from orthodox ethical ethos and gender roles.

Third, fantasising enfeebled virility permits female readers to express their disobedience to heteropatriarchal hierarchies and heteronormative gender zeitgeist, analogous to the consumption of father-son and brother-brother incestuous entanglements. I state that *danmei* fangirls in contemporary China are keen to exhibit a defiant attitude towards the conventional zeitgeist. A seme is supposed to be the acute epitome of masculinity and its associated power and strength, yet by means of fantasising him to be a man practicing *sajiao*-ness, suppressed female readers are able to attain a sense of superiority and control. Additionally, consuming incest tales in which fathers and elder brothers occupying senior social positions are sexually penetrated, 'rotten' readers can bask in reversed gender roles and subverted patriarchal mores.

Finally, compared with the strong-strong pattern, less masculine semes further intensify reader enjoyment and mitigates women's dread of sexual violence, exploitation, and oppression in real-world contexts. To be more specific, the semes demonstrate super-masculine attributes in the public sphere but highly feminine characteristics in intimate bonds, which means when identifying with ukes, fangirls can be immune from the dread and anxiety they have in the real world. In this sense, *shaonü gong* fiction is analogous to female-oriented 'matriarchal writing' that features female supremacy in heterosexual relationships, as they both challenge patriarchy and heterosexism and solace female readers' anxieties via enfeebled masculinity.

## References

- Ahn, Jeong Khn. 2017. The use of new forms of honorific final ending in Modern Korean. *The Linguistic Association of Korea Journal* 25(3): 173-192.
- Aronson, Elliot, Ben Willerman and Joanne Floyd. 1966. The effect of a pratfall on increasing interpersonal attractiveness. *Psychonomic Science* 4: 227-228.
- Blair, M. M. 2010. 'She Should Just Die in a Ditch': Fan Reactions to Female Characters in Boys' Love Manga. In *Boys' Love Manga: Essays on the Sexual Ambiguity and Cross-cultural Fandom of the Genre*, eds. Antonia Levi, Mark McHarry and Dru Pagliassott, 110-125. Jefferson, NC: McFarland.
- Chan, Alan and Sor-Hoon Tan. 2004. Introduction. In *Filial piety in Chinese thought and history*, eds. Alan Chan and Sor-Hoon Tan, 9-16. London: RoutledgeCurzon.
- Chao, Shih-chen. 2016. Grotesque Eroticism in the Danmei Genre: The Case of Lucifer's Club in Chinese Cyberspace. *Porn Studies* 3.1: 65-76.
- Chao, Shih-chen. 2017. Cosplay, Cuteness, and Weiniang: The Queered Ke'ai of MaleCosplayers as 'Fake Girls'. In *Boys' Love, Cosplay, and Androgynous Idols: Queer Fan Cultures in Mainland China, Hong Kong, and Taiwan*, eds. Lavin Maud, Ling Yang and Jamie Jing Zhao, 20-44. Hong Kong: Hong Kong University Press.

- Chuang, Tzu-i. 2005. The Power of Cuteness: Female Infantilization in Urban Taiwan. *Greater China*: 21-28.
- Chou, Dienfang. 2010. Exploring the meaning of Yaoi in Taiwan for female readers: From the perspective of gender. *Intercultural Communication Studies* 19: 78-90.
- Dale, Joshua Paul. 2016. Cute studies: An emerging field. *East Asian Journal of Popular Culture* 2: 5-13.
- Dasgupta, Romit. 2006. The Film Bishonen and Queer(N)Asia through Japanese Popular Culture. In *Popular Culture, Globalization and Japan*, eds. Matthew Allen and Rumi Sakamoto, 36-55. Abingdon, England: Routledge.
- Doi, Takeo. 1981. *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kobundo.
- Doi, Takeo. 2013. Amai and Transference Love. In *On Freud's Observations on Transference-Love*, eds. Ethel S. Person, Aiban Hagelin and Peter Fonagy, 165-171. London: Karnac Books Ltd.
- Dong, Gu Ming. 2016. The Hongloulou as an Open Novel Towards a New Paradigm of Redology. *Monumenta Serica* 51.1: 253-282.
- Epstein, Stephen and James Turnbull. 2014. Girls' Generation? Gender, (Dis)Empowerment, and K-pop. In *The Korean Popular Culture Reader*, eds. Kyung Hyun Kim and Youngmin Choe, 314-336. Durham: Duke University Press.
- Farrer, James. 2002. *Opening Up: Youth Sex Culture and Market Reform in Shanghai*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Farris, Catherine. 1994. A semiotic analysis of sajjiao as a gender marked communication style in Chinese. In *Unbound Taiwan: Closeups from a distance*, eds. Marshall Johnson and Fred Y. L. Chiu, 1-29. Chicago, IL: University of Chicago.
- Feng, Jin. 2009. 'Addicted to Beauty': Consuming and Producing Web-Based Chinese Danmei Fiction at Jinjiang. *Modern Chinese Literature and Culture* 21.2: 1-41.
- Feng, Jin. 2013a. Addicted to Beauty. In *Romancing the internet: Producing and consuming chinese web romance*, 53-83. Danvers, MA: Brill.
- Feng, Jin. 2013b. 'Men Conquer the World and Women Save Mankind'. In *Romancing the internet: Producing and consuming chinese web romance*, 85-108. Danvers, MA: Brill.
- Ferguson, Charles A. 1977. Baby talk as a simplified register. In *Talking to Children: Language Input and Acquisition*, eds. Catherine E. Snow and Charles A. Ferguson, 219-236. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fujimoto, Yukari. 2004. Transgender: Female Hermaphrodites and Male Androgynes. *U.S.-Japan Women's Journal* 27: 76-117.
- Fujimoto, Yukari. 2015. The evolution of bl as 'playing with gender': Viewing the genesis and development of BL from a contemporary perspective. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and*

*Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 76-92. Jackson: University Press of Mississippi.

Galbraith, Patrick W. 2015. Moe talk: Affective communication among female fans of yaoi in Japan. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 153-168. Jackson: University Press of Mississippi.

Gao, Xiongya. 2003. Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China. *Race, Gender & Class* 10.3: 114-125.

Greer, Germaine. 2003. *The Beautiful Boy*. New York: Rizzoli International Publications.

Han, Ae Jin. 2016. *The aesthetics of cuteness in Korean pop music*. PhD thesis. University of Sussex.

Han, Yiting. 2019. Chinese L2 users as active social agents: Sentence final particles variation and identities. *Applied Pragmatics* 1.1: 46-67.

Hester, Jeffrey T. 2015. Fujoshi emergent: Shifting popular representations of yaoi/BL fandom in Japan. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 169-189. Jackson: University Press of Mississippi.

Ivanhoe, Philip. J. 2000. *Confucian moral self cultivation*. Indianapolis, IN: Hackett.

Ivanhoe, Philip. J. 2007. Filial piety as a virtue. In *Working virtue: Virtue ethics and contemporary moral problems*, eds. Rebecca L. Walker and Philip J. Ivanhoe, 297-312. Oxford: Oxford University Press.

Kamm, Björn-Ole. 2013. Rotten Use Patterns: What Entertainment Theories Can Do for the Study of Boys' Love. In *Transnational Boys' Love Fan Studies*, eds. Kazumi Nagaike and Katsuhiko Suganuma, special issue, *Transformative Works and Cultures* 12. <https://doi.org/10.3983/twc.2013.0427>.

Keith, Sarah and Diane Hughes. 2016. Embodied Kawaii: Girls' voices in J-pop. *Journal of Popular Music Studies* 28: 474-487.

Kinsella, Sharon. 1995. Cuties in Japan. In *Women, media and consumption in Japan*, eds. Lise Skov and Brian Moeran, 220-254. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lacan, Jacques. 1958. The Signification of the Phallus. Trans. Bruce Fink. In *Écrits*. New York and London: W. W. Norton & Company.

Lee, Lin-Lee. 2009. Inventing Familial Agency from Powerlessness: Ban Zhao's Lessons for Women. *Western journal of communication* 73 (1): 47-66.

Li, Yinghe. 2006. Regulating same sex relationships in the People's Republic of China. In *Sex and Sexuality in China*, ed. Elaine Jeffreys, Abingdon and New York: Routledge.

- Lilja, Mona and Cathrin Wasshede. 2017. The Performative Force of Cultural Products: Subject Positions and Desires Emerging From Engagement with the Manga Boys' Love and Yaoi. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 8(3): 284-305.
- Lin, Tiara. 2013. Men succumb to women's sajjiao spell. *Global Times*. 17 January 2013. <https://www.globaltimes.cn/content/756586.shtml>.
- Linder, Birgit. 2005. Web Literature. In *Encyclopaedia of Contemporary Chinese Culture*, eds. Edward L. Davis, 647. Oxon: Routledge.
- Liu, Ting. 2009. Conflicting Discourses on Boys' Love and Subcultural Tactics in Mainland China and Hong Kong. *Intersections* 20. <http://intersections.anu.edu.au/issue20/liu.htm>.
- Martens, Lydia. 2010. The cute, the spectacle and the practical: Narratives of new parents and babies at the baby show. In *Childhood and consumer culture*, eds. David Buckingham and Vebjørng Tingstad, 146-162. New York: Palgrave Macmillan.
- Martin, Wallace. 1986. *Recent Theories of Narrative*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McLelland, Mark. 1999. Gay Men as Women's Ideal Partners in Japanese Popular Culture: Are Gay Men Really a Girl's Best Friends? *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement* 17: 77-110.
- McLelland, Mark. 2000. The Love Between 'Beautiful Boys' in Japanese Women's Comics. *Journal of Gender Studies* 9.1: 13-25.
- McLelland, Mark. 2005. The World of Yaoi: The internet, censorship and the global 'boys' love' fandom. *Australian Feminist Law Journal* 23(1): 61-77.
- McLelland, Mark. 2009. (A)cute Confusion: The Unpredictable Journey of Japanese Popular Culture. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific* 20.
- McLelland, Mark. 2016. New Media, Censorship and Gender: Using Obscenity Law to Restrict Online Self-Expression in Japan and China. In *Routledge Handbook of New Media in Asia*, eds. Larissa Hjorth and Olivia Khoo, 118-129. Abingdon: Routledge.
- McLelland, Mark. 2017. Introduction. In *The End of Cool Japan: Ethical, Legal, and Cultural Challenges to Japanese Popular Culture*, ed. Mark McLelland, 1-30. London: Routledge.
- McLelland, Mark and James Welker. 2015. An introduction to 'Boys Love' in Japan. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 3-20. Jackson: University Press of Mississippi.
- McVeigh, Brian. 2000. *Wearing ideology: State, schooling and self-presentation in Japan*. Oxford: Berg.
- Miller, Laura. 2004. You Are Doing Burikko! Censoring/Scrutinizing Artificers of Cute Femininity in Japanese. In *Japanese Language, Gender, and Ideology: Cultural Models and Real People*, eds. Shigeo Okamoto and Janet S. Shibamoto Smith, 148-165. Oxford: Oxford University Press.



- Mizoguchi, Akiko. 2008. *Reading and living yaoi: Malemale fantasy narratives as women's sexual subculture in Japan*. PhD thesis. University of Rochester.
- Nagaike, Kazumi. 2003. Perverse Sexualities, Perverse Desires: Representations of Female Fantasies and 'Yaoi Manga' as Pornography Directed at Women. *U.S.-Japan Women's Journal* 25: 76-103.
- Nagaike, Kazumi. 2015. Do heterosexual men dream of homosexual Men?: BL fudanshi and discourse on male feminization. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 199-209. Jackson: University Press of Mississippi.
- Nagaike, Kazumi and Tomoko Aoyama. 2015. What is Japanese 'BL Studies?' A Historical and Analytical Overview. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 119-140. Jackson: University Press of Mississippi.
- Ng, Lynda. 2015. China's elusive truths: Censorship, value and literature in the Internet age. In *Censorship and the Limits of the Literary: A Global View*, ed. Nichole Moore, 233-246. New York, London: Bloomsbury.
- Nuyen, A. T. 2004. The contemporary relevance of the Confucian idea of filial piety. *Journal of Chinese Philosophy* 31: 433-450.
- Pagliassotti, Dru. 2010. Better Than Romance? Japanese BL Manga and the Subgenre of Male/Male Romantic Fiction. In *Boys' Love Manga: Essays on the Sexual Ambiguity and Cross-cultural Fandom of the Genre*, eds. Antonia Levi, Mark McHarry and Dru Pagliassott, 59-83. Jefferson, NC: McFarland.
- Pellitteri, Marco. 2018. Kawaii aesthetics from japan to europe: Theory of the japanese 'Cute' and transcultural adoption of its styles in Italian and French comics production and commodified culture goods. *Arts* 7(3). doi: <http://dx.doi.org.ezproxy.lancs.ac.uk/10.3390/arts7030024>.
- Puzar, Aljosa and Yewon Hong. 2018. Korean Cuties: Understanding Performed Winsomeness (Aegyo) in South Korea. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 19.4: 333-349.
- Qiu, Zitong. 2013. Cuteness as a subtle strategy: Urban female youth and the online feizhuliu culture in contemporary China. *Cultural Studies* 27.2: 225-241.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. 2006. *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York Press.
- Rothbaum, Fred, Miki Kakinuma, Rika Nagaoka and Hiroshi Azuma. 2007. Attachment and Amae: Parent-Child Closeness in the United States and Japan. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 38.4: 465-486.

- Seo, Yuri, Angela Gracia Cruz, B and Ilaisaane ME Fifita. 2020. Cultural globalization and young Korean women's acculturative labor: K-beauty as hegemonic hybridity. *International Journal of Cultural Studies* 23(4): 600-618.
- Shaver, Phillip R. and Mario Mikulincer. 2018. A behavioral systems approach to romantic love relationships: attachment, caregiving, and sex. In *The New Psychology of Love*, eds. Robert Sternberg and Karin Weis, 259-279. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shen, Bin. 2020. Creating a parasocial relationship on social media: luxury brands playing cute in China. *Asian Journal of Communication* 30.6: 494-514.
- Starr, Rebecca L. 2015. Sweet voice: The role of voice quality in a Japanese feminine style. *Language in Society* 44(1): 1-34.
- Starr, Rebecca L., Tianxiao Wang and Christian Go. 2020. Sexuality vs. sensuality: The multimodal construction of affective stance in Chinese ASMR performances. *Journal of Sociolinguistics* 24: 492-513.
- Sundararajan, Louise. 2015. *Understanding Emotion in Chinese Culture: Thinking Through Psychology*. New York: Springer.
- Wang, Aiqing. 2020. Censorship and Circumvention in China: How Danmei Writers 'Drive a Car' on Jinjiang. *International Journal of Media Culture and Literature* 6.2: 137-169.
- Wang, Cathy Yue. 2019. Officially Sanctioned Adaptation and Affective Fan Resistance: The Transmedia Convergence of the Online Drama Guardian in China. *International Journal of TV Serial Narratives*: 45-58.
- Wang, Ting-Ting. 2011. Tanbi Novels and Fujoshi: A New Romance for Young Chinese Women. *Arts: A Science Matter*: 317-332.
- Wei, Wei. 2008. *Resistance in Dreaming: A Study of Chinese Online Boy's Love Fandom*. Paper presented at the Annual Meeting of the International Communication Association. Montreal, Quebec, Canada.
- Welker, James. 2015. A Brief History of Shōnen'ai, Yaoi, and Boys Love. In *Boys Love Manga and Beyond: History, Culture, and Community in Japan*, Eds. Mark McLelland, Kazumi Nagaike, Katsuhiko Suganuma and James Welker, 42-75. Jackson: University Press of Mississippi.
- Wood, Andrea. 2006. Straight Women, Queer Texts: BoyLove Manga and the Rise of a Global Counterpublic. *Women's Studies Quarterly* 34.1/2: 394-414.
- Xiao, Yingxuan. 2018. Zhaifu shuangxiu—Nvxingxiang danmei danyuan daodu [Combination of Otaku and rotten—Introduction of female-oriented danmei]. *Theory and Criticism of Literature and Art* 05.
- Xu, Yanrui and Ling Yang. 2013. Forbidden love: incest, generational conflict, and the erotics of power in Chinese BL fiction. *Journal of Graphic Novels and Comics* 4:1: 30-43.

- Xu, Yanrui and Ling Yang. 2014. Funv Funan: Kuaguo wenhua liudongzhongde danmei, fuwenhua yu nanxingqizhide zaizao [Rotten girls and rotten boy: Danmei, rotten culture and representation of masculinity in transcultural communication]. *Cultural Studies* 03: 3-25.
- Yang, Ling and Hongwei Bao. 2012. Queerly intimate: Friends, fans and affective communication in a Super Girl fan fiction community. *Cultural Studies* 26.6: 842-871.
- Yang, Ling and Yanrui Xu. 2016. Danmei, Xianqing, and the making of a queer online public sphere in China. *Communication and the Public* 1.2: 251-256.
- Yang, Ling and Yanrui Xu. 2017a. 'The love that dare not speak its name': The fate of Chinese danmei communities in the 2014 anti-porn campaign. In *The End of Cool Japan: Ethical, Legal, and Cultural Challenges to Japanese Popular Culture*, ed. Mark McLelland, 163-183. London: Routledge.
- Yang, Ling and Yanrui Xu. 2017b. Chinese Danmei Fandom and Cultural Globalization from Below. In *Boys' Love, Cosplay, and Androgynous Idols: Queer Fan Cultures in Mainland China, Hong Kong, and Taiwan*, eds. Lavin Maud, Ling Yang and Jamie Jing Zhao, 3-19. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Yueh, Hsin-I Sydney. 2013. Body Performance in Gendered Language Deconstructing the Mandarin Term Sajiao in the Cultural Context of Taiwan. *Ricerche di Pedagogia e Didattica—Journal of Theories and Research in Education* 8.1: 159-182.
- Yueh, Hsin-I Sydney. 2017. *Identity politics and popular culture in Taiwan: A sajjiao generation*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Zeng, Wenting. 2017. Qianxi danmei wenhua chuanbo guocheng—Yi wangluo chuanbo he funv jiaodu fenxi [Analysis of the spread process of danmei culture—From the aspects of Internet communication and rotten girls]. *Chuanbo yu Banquan* 44.1: 136-137.
- Zhang, Chunyu. 2016. Loving Boys Twice as Much: Chinese Women's Paradoxical Fandom of 'Boys' Love' Fiction. *Women's Studies in Communication* 39(3): 249-267.
- Zhao, Jing Jamie. 2017. Queering the Post-L Word Shane in the 'Garden of Eden': Chinese Fans' Gossip about Katherine Moennig. In *Boys' Love, Cosplay, and Androgynous Idols: Queer Fan Cultures in Mainland China, Hong Kong, and Taiwan*, eds. Lavin Maud, Ling Yang and Jamie Jing Zhao, 63-90. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Zhao, Lihua. 2015. Cong Beicheng tianjie kan zhongguo nantongxinglian zhe de shengcunzhuangkuang [On the status quo of male homosexuals in China from Beicheng tianjie]. *Journal of Mudanjiang University* 10: 61-63.
- Zheng, Xiqing. 2019. Survival and Migration Patterns of Chinese Online Media Fandoms. *Transformative Works and Cultures* 30. DOI: <https://doi.org/10.3983/twc.2019.1805>.

- Zheng, Xiqing, Yingrong Xiao and Pin Lin. 2016. 'Nvxingxiang danmei' wenhua ['Femlae-oriented danmei' culture]. *Frontiers* 03: 174-183.
- Zsila, Ágnes, Dru Pagliassotti, Róbert Urbán, Gábor Orosz, Orsolya Király and Zsolt Demetrovics. 2018. Loving the love of boys: Motives for consuming yaoi media. *PLoS One* 13(6): e0198895. doi: 10.1371/journal.pone.0198895.
- Zsila, Ágnes and Zsolt Demetrovics. 2017. Redrawing the Boundaries of Gender and Sexuality: A Psychological Reconceptualisation of the Boys' Love Phenomenon. *Intensities: The Journal of Cult Media* 9: 34-49.

2021, 8(1): 124-143

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.124143>

Makaleler (Tema > Edebiyat ve Erkeklikler)

# HANE-SOKAK İKİLİĞİNİN ÖTESİNDE: TÜRKÇE EDEBİYATTA AVARELİĞİN CİNSİYETLENDİRİLMİŞ HALLERİNE BAKIŞ

Pınar Karababa Demircan<sup>1</sup>

## Öz

Makale kent ortamında hanesinde gibi rahat hareket eden flanörün tanımlanmasındaki erkeklik vurgusunun sebeplerini ve kentin bu ilişkilerdeki rolünü sorgular. Çerçeveyi Geç Dönem Osmanlı ve 1980'lere kadar Türkçe edebiyat örneklerinden alınan avare figürleri oluşturmaktadır. Bu sorgulamalar flanörün çelişkili ve kitle üzerinde şok etkisi yaratarak düzeni sarsıcı niteliğinin toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ele alınması ile ilişkilidir. Bu sayede kent ortamını oluşturan sanayileşmenin ekonomik etkilerine bireysel bir başkaldırı halinde olan flanörün neden bu ekonominin toplumsal düzenleyicisi rolündeki ataerkil sisteme de bir başkaldırı gerçekleştirmediği tartışılır. Avareliğin ve kent ortamının tarihsel dönüşümü göz önüne alınarak değişen kent dinamikleri içinde farklı dönemlerdeki avarelik kurulumları karşılaştırmalı olarak incelenir. Makale kapsamında dönemsel farklılıklar ve değişen kent profilleri hem kent bağlamının bu

<sup>1</sup> Pınar Karababa Demircan, Dr. Öğretim Üyesi, Beykent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, [pınarkarababa@beykent.edu.tr](mailto:pınarkarababa@beykent.edu.tr),  
ORCID: 0000-0003-1565-9409

Makale Geliş Tarihi: 28.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 24.04.2021

çerçevdeki önemini göstermeleri hem de farklı deneyimlerin dönüştürücü etkisi açısından sorgulanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Flanör/avare, kent ortamı, doğanın yitimi, zamansal-mekânsal dönüşüm, Türk edebiyatı

# BEYOND HOUSE-STREET DUALITY: A GAZE THROUGH THE GENDERED FORMS OF WANDERING IN LITERATURE IN TURKISH

## Abstract

This article questions the emphasis of masculinity in the definition of the flaneur who moves as comfortable as in the household and leads to the questioning of the role of the urban environment in this construction. Framework of the article consists of the flaneur figures seen in Late Ottoman Literature and Turkish Literature before 1980s. The questionings concentrate on features of flaneur figure who can shake the system by the shock-factor of his actions. In this way the reasons underlying flaneur's reluctance to challenge patriarchal system which organizes the social domain on behalf of its partner, industrialization and its economic effects on society, which takes place as a direct opponent of flaneur's individual rebel. The article analyzes the different constructions of flaneur image in different periods in changing urban dynamics by a comparative method that considers the spatio-temporal transformation through time. These spatio-temporal differences are considered important for the scope of the article for both their display of the transformation of urban profiles and context and both the display of the transformative value of the urban context.

**Keywords:** Flaneur, urban environment, loss of nature, spatio-temporal transformation, Turkish literature

## Giriş

Bu makale flanörün çelişkili varlığını toplumsal cinsiyet ilişkileri ve sosyo-ekonomik mekânsal ilişkilerin birbiriyle etkileşimi temelinde sorgulamaya çalışır. Flanörün Batı edebiyatı örnekleri üzerinden kurulan profili son dönem Osmanlı ve sonradan Türkiye edebiyatına dahil olduğunda bu makalede sınırları "avare" teriminin kullanımıyla çizilebilecek bir boyut kazanır. Flanör/ avare profiline bakıldığında ortaya çıkan özelliği ekonomik sisteme dahil olmamasıdır. Bununla birlikte bu makalenin yazılma sebebi olan çelişkili durum, avarenin genelde erkek olarak çizilmiş olmasında yatar. Ortaya çıkış dönemlerinde erkeklerin daha sıklıkla kullandığı kamusal alanı mesken edinmiş olması veya Benjamin'in (2011) deyimıyla caddenin flanör için bir konuta dönüşmüş olması buna kısmen bir açıklama sağlayabilir ama flanör caddeyi ve kamusal alanda bir

içmekan yaratma pratiğinin ürünü olan pasajlarda gezinme hakkını hakim ekonominin gündelik yaşamını düzenlediği bir sistem-dişlisi olarak edinmemiştir (s.131). Hatta kendi bireysel direnişinde insanların yaşam derdi peşinde çalışmasını ve uzmanlaşmasını protesto ettiği düşünülür (s. 148).

Flanör dönen ekonominin bir üretimi olabilir fakat bir parçası değildir. Emek ilişkilerine girmeyen flanörün karşısına sokakta dolanma hakkına sahip bir kadın yerleştirildiğinde emek anlamında bir farklılık çıkar, çünkü bu Benjamin'in Baudelaire'in incelemesinde değindiği gibi şartlara dayanamayıp kendini satmasıyla sokakta yerini bulan sokak kadınıdır (s.128). Bu karşılaştırma akla şu soruyu getirir: ekonomik düzenin parçası olmayı reddeden, hatta varlığı itibariyle uyumsuz kalan bu birey neden toplumsal cinsiyet ilişkilerini kuran ataerkil sistemin dayattığı rolü benimsemiştir?

Bu sorunun sorulması için iki başka alanın sorgulanması da önem taşımaktadır. Bunlardan ilki avarenin her zaman diliminde ve her coğrafyada aynı şekilde kurulup kurulmadığına yöneliktir. Makalenin edebiyat örneklerine toplumsal cinsiyet ilişkilerinin avare üzerindeki etkisine dair yönelttiği soru, benim fikrimce, bu sorgulama olmadan tam anlamıyla yapılamaz. Bir benzer sorgulama da mekânsal sınırlara yöneltilmelidir. Avare bir kent varlığıdır ve kentin üretilme biçimleri avareliğin sınırlarını da toplumsal ilişki bağlamını da içererek üretir.

Yukarıdaki noktaları tartışmak için için makale son dönem Osmanlı ve Türkiye edebiyatının farklı dönemlerinden edebi profillerin bazılarını inceleyerek bu soruya cevap arar. Bununla birlikte peşine düşülen ne bir benzerlik ne de kalıplaşmış bir profildir. Türkiye'nin farklı dönemlerde ürettiği toplumsal profillerin edebiyata yansımaları içinde sürekli bir kadın figürün benzer hareketlerini aramak boşuna olacaktır. Erken dönemlerden başlayarak sıklıkla görülen vurgu kadınlar için hane dışında bir hayat yaşamının olumsuz çağrışımlarla -sokağa düşmek, sokak kızı/kadını olmak, geneleve düşmek, orta malı olmak- çizilmesi dolayısıyla da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hane dışı kurulumlarının kadınların aleyhine bir kamusal ortam çizmesidir. Özellikle kadın yazarların kadınlık deneyimi yazmasıyla kadın-sokak ilişkisi farklı bir biçim alır. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kuruluşunun sokağın farklı cinsiyetler için eş bir kullanımı doğurmasındansa farklı kullanım ve sokağa çıkma biçimlerinin öne çıktığı görülür. Gezinme hakkının peşine düşen kadın ve erkek karakterler karşılaştırıldığında eylemin ve koşulların benzerliği yerine flanoire atfedilen yaratıcılığın farklı bağlamlarda farklı şekillerde farklı cinsiyet grupları tarafından ortaya konduğu ortaya çıkar.

Öte yandan kalıplaşmış, sert çizgilerle özel-kamusal alanlardaki roller altında kalmış bir profil aramamak da bununla bağlantılı fakat bunu aşan bir seçimdir. Bu profilin tam anlamıyla kalıba dökülemeyecek, çelişkili bir profil olduğu düşünülmektedir çünkü avarenin belirgin özelliklerinden biri de yaratıcı gücüdür. Yaratıcılığın bu anlamıyla cinsiyet kalıpları arasındaki sınırları eritme potansiyeli olduğu düşünülmektedir. Kendi yaratıcı aykırılığını ataerkilliği sorgulamak için kullanmayan erkek avarenin eleştirisi yapılırken, dönüştürme potansiyelinin de vurgulanması önem taşır. Bir yandan toplumsal çerçeve ile birlikte flanoirlik biçimleri de dönüşecektir. Sabit bir tanımlama yapmanın ötesinde yalnız flanoiru çevreleyen toplumsal yapının etkisini tartışmak ve farklı cinsiyetlerin farklı biçimlerinin ekleyerek hareket alanını genişletmek makalenin temel meselesi olan ataerkil bağlamı sorgulamak açısından önem taşır.

Makale kapsamında bu çerçeveyi sorgulayabilmek ve yaratıcılığı değerlendirmek için zaman içinde bu edebi profilin dönüşümüne odaklanmak gerekli görülmüştür. Bunun sebebi flanoirliğin zaman ve mekan

içerisindeki dönüşümüdür. Her ne kadar flanörlüğe dair esas tanımlamalar ondokuzuncu yüzyıl edebiyatı üzerinden yapılsa da flanöre atfedilen pratiklerin farklı tarihsel koşullarda yeni biçimlerle ortaya çıktığı ve bu profilin yirminci ve yirmibirinci yüzyıl edebiyatında da yaşam sürmeye devam ettiği görülür. Zamana dair çalışmalar Türkiye ölçeğinde yapıldığından ve mekânsal dinamikler makale kapsamı için önemli görüldüğünden Türkiye edebiyatı içinde profilin kuruluşu zamansal ve mekânsal bağlamında ele alınacak ve bu ilişkiyi ilk tanımlamalardan ayırmak için *avare* terimi kullanılarak takip edilecektir. İnceleme 1980'ler edebiyatına kadar bu avarelik kurulumunu takip eder.

Bu inceleme sayesinde temel olarak amaçlanan flanörlük tanımında daha yoğun olarak tartışılan sosyo-ekonomik şartların birey için çizdiği yabancılaştırıcı emek ilişkilerine ve normatif ilişkilere dahil olmamaya ek olarak ataerkillik ve toplumsal cinsiyet bağlamının tartışılmasıdır. Eril bir figür olan flanörün toplumsal cinsiyet normlarına muhalefet etmeden sokakta evi gibi yaşayabilmesini sorgulamak ve flanörlüğün cinsiyetlendirilmiş tanımlarına eleştirel bir açıdan bakmak kent ve doğa çizgisinde uyumsuz profilin nerede durduğunu, kadın-sokak ilişkisinin farklı üretim biçimlerinde ve mekanlarda nasıl örgütlendiğini ve flanörün bireysel karşı çıkışındaki yaratıcılığın değerlendirilmesinde bu farkların nasıl işlev kazanabileceğini tartışmak için önemli görülmektedir. Bu sorgulama içerisinde değişen koşullar içerisinde flanörün dönüşümü ve kadınlara tanımlanan avarelik biçimlerinin ortaya koyduğu fark tarihsel ve mekansal bir bağlamda incelenecektir.

## Flanörü Tanımlamak: Kuram ve Yönteme Dair

*Dalga geçerim kimi zaman da,  
O da benim vazifem;  
Bir baş düşünürüm başımda,  
Bir mide düşünürüm midemde,  
Bir ayak düşünürüm ayagımda, Ne halt edeceğimi bilemem.*

*Orhan Veli Kanık  
"Dalgacı Mahmut" şiirinden*

İlk başta daha derli toplu bir figür gibi görünse de okuduğunuz makale kapsamında flanörün çelişkili bir varlık olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı amaçlanan da onun varlığı içinde sezilen temel bir çelişkiyi çözümlemeye girişmektir. Yabancı dilden dilimize geçmiş haliyle flanör, bizim yakıştırdığımız haliyle avare, bir çelişkinin çocuğudur. Toprak ilişkilerinin dönüşüp sermayenin kent ekonomisine akmaya başladığı ve insan profillerinin sanayinin tornasından geçirilmeye başlandığı bir noktada eski dönemin avare ortaya çıkar. Edebiyatımızın -benim gözümde- en sevimli flanörlerinden biri olan Orhan Veli Kanık'ın birinci tekilde yazılmış şiirlerinin eleştirilerinden birisi bu çelişkiyi çok güzel özetler.

*Hanginiz bilir, benim kadar,  
Karpuzdan fener yapmasını:  
Sedefli hançerle, üstüne,*



*Gülcemal resmi çizmesini,*

*Beyit düzmesini;*

*Mektup yazmasını,*

*Yatmasını;*

*Kalkmasını:*

*Bunca yılın Halime'sini*

*Hanginiz bilir, benim kadar,*

*Memnun etmesini?*

*Değirmende ağartmadık biz bu sakalı! (Kanık, 1992, s. 128).*

Kimse Orhan Veli Kanık gibi eyleyemez, çünkü o modern zamanın tertiplendiği tektip bireylerden farklılaşmıştır. Turgut Uyar (1983) bu farklılaşmayı incelerken onun sanayi toplumu içinde küçük burjuvaya yakın ama ekonomik anlamda düşkün özelliklerine vurgu yapar: *Gerçekten kimse bilmez saydıklarının bir çoğunu Orhan Veli kadar iyi yapmasını. Çünkü o, küçük burjuvanın şairidir, saydığı hünerler, zevkler, küçük burjuva'nın, bir bakıma kenar mahalle kentlilerinin hünerleri, zevkleridir* (s.112). Uyar bu dışarıda kalma tercihini ve küçük insanın kitlesele ve toplumsal görevlerden kaçışını ne affeder ne de sürdürülebilir bulur.

Avarenin hayatına devam edememesi yaygınlaşmış ve kişiyi hayati gereksinimlerini temin için çıkışsız ve gözetim altında bir şekilde sanayileşme altında çalışmaya bağlayan ilişkiler temelinde meşru bir kaygıdır. Bununla birlikte Uyar halktan koptuğu için varlığını sürdüremeyeceğini düşünür, Kanık modernitenin faydasız virüslerini taşır. Öte yandan Kanık'ın önemini bir yandan da bu küçük ve etrafındaki kültürle ilgisiz gibi görünen insanın sadece bir tanıklıkta bulunmakla kalmayıp tanıklık ettiği yaşamı yaşamasında bulur:

*Orhan Veli'nin getirdiği küçükadam'ın, bu adamın değerlerinin bir katkısı oldu mu Türk şjirine, Türk kişisinin dünyayı algılamasına? Bir aşamaydı; sonradan sağlıklılık ve bağışıklık verecek, geçirilmesi, yaşanması önlenemez bir kızamıktı. Getirdiği insan yaşasaydı (aslında kıyıda köşede bugün de yaşıyor ama biraz daha değişmiş bir biçimde) sürdüremezdi keyifli küçüklüğünü' (...) (İkinci Yeni denilen şjirin haklılığı, aşırılığı biraz da bu yüzdendir: küçük de olsa, büyük de olsa, bir insan dramının varlığını gözden kaçırmamak. Gözden kaçırmamak değil, yaşayıp durmak) (ss. 117,118).*

*Keyifli küçüklük* farklı boyutlarıyla hep emek süreçleriyle ilgili olarak eleştiriye tabii tutulmuştur. Küçük burjuva sınıfının emeklerinin piyasa değeri hakkında tam bir fikri oluşmamışken ortaya çıkan flanör kent ilişkilerini boş boş bakmadan onun zamansal tahlillerini de yapabilecek bir bakış gücüne sahip olmakla övülür. Ancak halkın ezilmesinin karşısında halkla yer almadığından Marks veya sanayileşmiş emek ilişkilerine faydası olmadığından bu süreçlerin teorisyeni Taylor tarafından yargılanır (Benjamin, 2011, s. 148, s.165). Bununla birlikte Benjamin flanörün protestosunu anlamlı bulmaktadır çünkü bu aslında akışın içinde gibi görünüp onun ilkelerine dahil olmayan kişi ve öğeler halkta şok etkisi yaratarak bilinçlenmeye katkı sağlarlar. Benjamin akış değiştirilmenin sadece eylem ve yapı kurmayla değil aynı zamanda başka bir ihtimalin varlığının şok edici etkisiyle de mümkün olacağını düşünürdü. Nasıl ki işlevini yitirmiş ama henüz yıkılmamış pasajların viraneleri insanlara zamanın o an içerisinde kıymetli olanı viraneye dönüştürücü etkisini anlatıyorsa, benzer şekilde bu zamanın ilkelerini kırıcı özellik flanörün gezinmesinde ve etrafa

bakarken tarihin beylik anlatısı dışına çıkan bakışının yaratıcılığında da bulunmaktaydı (Benjamin, 2011, s. 276).

Sanayileşme sonrasının dakik ve hiyerarşik zaman ilişkilerinin kurduğu günü yaşayan bireylere göre flanörün zaman algısı ve kendini eşleştirdiği zaman farklıdır. Boş zamanın üretim ilişkileri tarafından bir yeniden üretim zamanı olarak verildiği gruplarınkine kıyasla boş-gezme eyleminin kendisi başka bir bağlamda gelişir. Flanör bu üretim ilişkilerine zaten girmemiştir. Flanör devinimli ve dönüştürücü bir yapıya sahiptir, fakat bir o kadar da örgütsüz olan bir aidiyet reddini tek başına yeni merkez olan kentlere taşımaya başlar. Modern bireyin çalışmakla yükümlü olduğu yeni ekonomi döneminde herkesin bedeni kışlada, okulda, işyerinde, hapiste terbiye edilir ve organlar sinai işbölümü uyarınca birbirleriyle koordineli olarak yerli yerinde dururken avare başında bir baş, midesinin yerinde bir mide düşününce ne yapacağını şaşırır (Kanık, 2002, s.106). Bu şaşkınlık hali bir anlamda Foucault'nun modern iktidar mekanizmalarının *ikili kısıtlama* olarak betimlediği bireyselleştirme ve bütünleştirmeye karşı gelişen bir şaşkınlıktır (Foucault, 2005, s. 65). İktidar mekanizmalarının toplumsal örgütlenmedeki yansıması olan bir organizmanın tekil işlevli parçaları olmak adına tornaya sokulmak flanör için bir ihtimal değildir. O farklı bir zamanın etkisiyle sanayileşmiş mekânın içinde gezinir. Bu seçim şansının erkeklikle ilgili olduğunu bu makale çerçevesinde akla getiren ise flanör için verilen edebi örneklerin çoğunun erkek olmasından çok yukarıda bahsedilen zamansal-mekânsal örgütlenme, bir başka deyişle kentin modern zamanının nasıl aktığı ve kamusal alanda kimlere açıldığıdır.

Modern zamanın akışının örgütlenmesi başlı başına sanayileşmenin kendi üretimi olsaydı, sanayileşmenin ilk dönemleri farklı mesailer ve mesai ücretlerine bölünmüş isgücünü elde etmekte çok zorlanırdı. Kadın, erkek ve çocukların kemikleştirilmiş, ataerkil konumları bu yeni ekonomi için büyük bir işlevsellik sağlayacak nitelikteydi. Böylece isgücünün dinlenme zamanının örgütlenmesi için görünmez bir ev emekçiliği sisteminin oluşması ve bakım hizmetlerinin tek bir cinsiyetle eşleştirilmesi bir artı değere dönüşebildi.

Walby (2016) sinai emeğin artı değerle eşleştirilmesini, hanede çoğunlukla kadınların ürettiği emeğin ise görünmezleştirilmesini sağlayan süreçlerin analizinde ataerkil yapıyı kapitalist üretim sürecinin kolaylaştırıcısı konumuna getirir ve ataerkilliğin modern dönemdeki adaptasyonunun kapitalist sisteme entegre bir biçimde geliştiğini belirtir (s.111). Böylece sadece hane içindeki ve işyerindeki rol paylaşımları ve hiyerarşiler belirlenmez. Aynı zamanda kamusal ve özel alanda farklı ilişki ağlarıyla kurulan sömürü mekanizmaları da ancak birbirinden güç olarak sürdürülebilecek hale gelir. Böylece hane içinde de çalışma hayatında da boş zaman pratiklerinin örgütlenmesinde de karşımıza hep bu ikili yapının ürettiği cinsiyet eşitsizlikleri çıkacaktır (s. 275). Bu ikili ilişkinin getirilerinden biri farklı erkekliklerden oluşan bir isgücünü emek dinamikleriyle çatışmaya değil çalışmaya sevkedecek tekil bir erkeklik algısının oluşturulmasıdır. Bunun sağlanması için de ekmeğin getirilen emeğin çalışmaya aracılığıyla altında konumlandırılan hane bireylerinin sorumluluğunu aldığı hissi oluşturulmalıdır (Connell, 2015, s. 74).

Oysa ki flanör, Benjamin'in (2011) tanımıyla bu tekil erkeklik kuruluşunun dışında yer alır. Bu öyle bir kendini dışta tutma yöntemidir ki modern kentin akan kalabalığının içinde durarak icra edilir. Benjamin bu kimliğin şok edici potansiyelini içinde yaşanan dönemde hakim olan tarihsel anlatıyı kırmak açısından önemli bulur (132). Bu noktada makalenin sormak istediği soruyu ortaya çıkaran dinamikler belirir. Flanör birbirine eklemli iki sistemden birinin dışında gezinirken neden diğer kimliği üstüne yapışmıştır?

Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerini sorgulamak için işlevsel olduğu düşünülen ikinci soru da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kural koyuculuğunun ne dereceye kadar hakim olarak alınması ile ilgilidir. Kimliklerin üretiminde baskın olan bu ilişkiler aynı zamanda onlara direnen kimlikleri de yaratır. Kadınların avarelik hakkı var mıdır? Olmasa da kadınların bu edebiyat içerisinde hiç avarelik etmediğini veya avarenin yaratıcı güçlerini kendilerinde hiç barındırmadıklarını söyleyebilir miyiz? Avareliğin farklı dönem ve mekanlarda nasıl kurulduğunu ve kurulmadığını incelemenin bizi asıl sorunun cevabına yaklaştıracığına inanıyorum.

## Edebiyat ve Sınırları

Edebiyat üzerinden toplumsal olana dair yorum yapmak yorum yapmak da edebi metinleri belli bir tasnife göre karşılaştırmalı incelemek de zorluklar barındırır. Edebi ürünler toplumsal ürünlerdir ve çoğunlukla kendi dönemlerine dairdirler; her ne kadar başka bir zamanı veya hayali bir zamanı temsil etseler de. Bununla birlikte yaratıcılık eseri ürünler olarak yazarın ürettiği profiller toplumsal normların kurmak istediği birey olmak zorunda değildirler. Belli bir sosyal çerçeve içinde yer alsalar da, burada verilecek bazı örneklerde görüleceği gibi, kendi kurallarıyla gezinebilirler.

Yirminci yüzyılın edebiyatına bakıldığında daha önceki dönemlerin yaşanan hayatı yansıtan karakterleriyle örülü edebiyatından sanayileşmenin yabancılaştırdığı bireylerin okurun kendi yabancılaşmasıyla yüzleşmesine yol açan bir şok etkisi yaratan karakterlerin bulunduğu edebiyata geçiş yapıldığı görülür. Yol gösterici edebiyattan normların yıkıldığı bir edebiyata geçiş yapılır. Böylece edebiyat eleştirisi de bir yandan toplumsal gerçekçiliği savunan edebiyat anlayışı ile sanatın yıkıcılığını savunan anlayış arasında ikiye bölünür (Ecevit, 2001, ss. 38-40). Tarihsel ve toplumsal koşulların hem metin kurucu hem de eleştiriye dair niteliği ise bu tartışmalar içerisinde hem bir üst yapı ve yabancılaştırma aracı olarak kültür eleştirinde (Lukács, 1972 s. 25.) hem de toplumsal cinsiyeti analitik bir araç olarak kullanan feminist eleştiri içinde sıklıkla vurgulanmaya devam etti (Parla, 2004, s.19). Bu yazının da benimsediği yöntemi içeren feminist eleştiri kültürel olarak üretilmiş toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ısrarlı bir okumasıyla hem yazın hem de toplumsal ilişkiler bağlamında dönüştürücü bir etkinin oluşturulabileceğini ve alternatif anlamlandırma biçimleri ortaya koyulabileceğini savunur (Irzık, 2004, s. 43). Kadın temsillerinin eleştirisi, kavramların toplumsal cinsiyet bağlamında yenide tartışılması ve farklı öznellik ve eyleme biçimlerinin tartışılması feminist eleştirinin aşamalarını oluşturur (a.g.e., s. 53-53).

Bu makalenin yöntemi feminist eleştirisi çerçevesinde toplumsal cinsiyeti ve bu çerçevede eleştirel metin okumasını merkeze alarak yukarıda bahsedilen sorulara yanıt aramak üzerinden ortaya çıkmıştır. Belirli zamanların kendi dinamikleri üzerinden -tüm dönem edebiyatının kapsanamayacağına da farkında olarak- bir flanör tanımını yapmak ve içerdiği çelişkilere bakmak ve bu şekilde bir tasnif işlemine girişmek incelemenin başlangıç aşamalarını oluşturur. Buna göre Tablo 1’de bulunan eserler seçilmiştir. Sadece bu liste üzerinden incelenen karakterlere bakıldığında karşımıza şu profiller çıkmaktadır: erkek avareler, kadın avareler, sokak hakkı elinde olmayan buna karşılık kendi yaşam sınırlarını dönüştüren kadınlar; hanenin sınırlarından çıkmak için kimlik değiştiren kadınlar, siyaseti beden, hane ve sokak ilişkisini değiştirmek için işlevselleştiren kadınlar; hanede de kalamayan sokağa da çıkamayan, ataerkil tabirle sokağa düşen veya yiten kadınlar. Bu karmaşık kimlik coğrafyası Tanzimat edebiyatından başlayarak 1980’e kadar gelişen edebiyata kadar takip edilecektir. Bu zamansal kısıtın sebebi 80 sonrası dönüşen mekânsal ilişkilerin avareliği bir sınıra getirdiğine, bir kent-dogâ ayırımında bıraktığına ve kapanan bir mekânsallığı geçtiğine dair

benimsenen düşüncedir. Dış-mekanın kapanması ise avarelik bağlamında başka ve daha geniş kapsamlı incelemeler gerektirdiğinden makalenin doğal sınırı olarak kabul edilmişlerdir.

Bunlara ek olarak tasnif bir odak ve eleme sistemini barındırır ve hep bir şeyler dışarıda kalır. Burada da hem incelenecek kitaplar, hem de flanörün nasıl tanımlanacağı ile ilgili olarak bir sınırlandırmaya gidildi. Flanör edebiyatta yer alan tipler üzerine yapılan edebi bir tanımlamadır, bir başka deyişle edebiyatta gezinen farklı tipleri edebiyat eleştirisi flanör adı altında toplar. Sınırlandırmada en belirleyici noktalar kent profili olma, bulunulan zaman ve mekân içerisinde farklı bir zamansal-mekânsal aidiyet geliştirme, yaratıcı bir eylem olarak gezinme, dışarıda olma, uyumsuz olma ve yaratıcılıkla ilgili vurgulardan oluşmaktadır.

**Tablo 1: İncelenen Eserler**

Eser Adı	Yazar Adı	İlk Basım Tarihi	Tür
Vatan yahut Silistre	Namık Kemal	1872	Tiyatro Oyunu
Dürdane Hanım	Ahmet Mithat Efendi	1882	Roman
Sodom ve Gomore	Yakup Kadri Karaosmanoglu	1928	Roman
Fatih Harbiye	Peyami Safa	1931	Roman
Mahalle Kahvesi	Sait Faik Abasıyanık	1950	Öykü
Medarı Maişet Motoru	Sait Faik Abasıyanık	1953	Roman
Aylak Adam	Yusuf Atılgan	1959	Roman
Ah Ya Rab Yehova (Yanık Saraylar içinde)	Sevim Burak	1965	Öykü
Tuhaf Bir Kadın	Leyla Erbil	1971	Roman
Yenişehir'de Bir Öğle Vakti	Sevgi Soysal	1973	Roman
Anayurt Oteli	Yusuf Atılgan	1973	Roman
47'liler	Füruzan	1975	Roman

Flanörlüğün zaman ve mekanla ilişkisi farklı gezinme ve farklı yaratıcılık türlerini ürettiği gibi bulunduğu coğrafyaya has tanımlar da üretir. Türkçe edebiyat içerisinde gezinmeye, dolanmaya, başka zamanın izlerini günümüze taşımaya dair olumlu anlatıların yanında aylaklığın topluma ve ahlaka zarar verici olarak görüldüğünü; toplumsal gerçekçi veya ulusçu edebiyat içinde kendisine olumlu bir yer bulamadığını görürüz. Türkçe çerçevesine oturduğunda avarelik sevimlilik ve beyhudelik arasında gider gelir. Hatta avareleşme aynı zamanda bir yanlış batılılaşma, ahlak yitimi çizgisinde karşımıza çıkar. Cervantes roman formunu edebiyata tanıtırken aynı zamanda eski bir zamanın ve ekonominin etkisiyle bulunduğu zamanın gerçekliğini

değerlendiren ve bunun için dolanan ilk roman kahramanını da bize tanıttı. Bir anlamda bu andırma bize flanör ve benzerlerinin hikayesi bizim hikayelerimizin karşısına modern edebiyat tarihi boyunca çıktı.

Bu makalede avareliği tekil bir şekilde tanımlamaktan çok zaman-mekân ilişkisi ve değişen koşullar çerçevesinde değişen bir kent profili olarak ele alınmasının sebebi bu uzun tarihle de alakalıdır. Buna ek olarak avareliğin tanımlarının belirlenmesi sırasında bir sınıflamanın ortaya çıktığını ve bu sebepten flanörlük çerçevesinde ele alınan avareliğin olumsuz betimlemeleri dışında normatif, toplum düzenini öne alan yaklaşımlardaki olumsuz betimlemelerin de önemi olduğunu söylemek gerekir. Bir bakımdan avareliğin hep ikili bir anlamı olacaktır. Bu kurulan çerçevede zamanın ve mekânın ve toplumsal cinsiyet kurumunun birbiriyle sürekli iletişim halinde avareyi tekrar ve tekrar tanımladığını görürüz. Zamanın etkisini kısa bir süre devre dışı bırakacak olursak makalenin yönelttiği soruya verilen cevabın aslında birebir kent ve toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden verilebileceğini düşünüyorum. Zamanın etkisi eklendiğinde ise gezinme türlerinin, avareye atfedilen yaratıcılık biçimlerinin çeşitlendiğini fakat bu kent ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşmüş halleriyle de orada bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Burada düşmek istediğim bir not da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin aynı zamanı farklı cinsiyetlere bölüşürmediğidir. Ataerki yapı içinde kurulan cinsiyet kimlikleri, işbölümü eşitsizliğini de getiren, farklı bir zaman yönetimine tabii tutulurlar. Aynı sınıf içinde aynı işgünü aynı zamanda tamamlasalar bile sabah ve akşam hane içi sorumluluklar, boş zaman değerlendirmesine ayrılan zaman ve hane dışı ile kurulan ilişkilerde tüketilecek zaman farklıdır. Bu zamansallığı mekândan bağımsız olarak düşünmemiz zor, sanayinin dönüştürdüğü mekân olarak kent içindeki tüm zaman akışı ve ayarlanması aynı zamanda mekânsal pratiklerle de alakalıdır. Hane içinde zamanın bölüşümünün hane içi mimariye yansması veya yapay bir boş gezinme alanı olarak parkların cinsiyet ayrımları buna örnek gösterilebilir.

## Avarenin Zamanı - Avarenin Mekânı

### Mirasyediler

Türkiye örneğine bakıldığında modernitenin görece geç gelişine rağmen modernitenin oluşturduğu tiplerin önceden sızmış ve önyargılı karşılanmış olduğu görülür. Bu çerçevede avarelik hep ahlaki bir mesele olarak ele alınır ve yargılanır. Karşımıza çoğunlukla erkek avareler çıkar. Toplumsal olanın edebiyata yansması sadece dönemlerin tiplerini değil ama ataerki normlarını da taşır. Dolayısıyla bu ahlak yitiminin de avare için kurduğu çerçeve toplumsal cinsiyet ilişkileri içindeki kimliğini netleştirir.

Modernleşmeye geçiş aşamalarından Tanzimat Döneminin belirgin etkilerinden biri de mutlak yöneticinin erkinin sonlanması ihtimali ile edebiyatta ortaya çıkan babasızlık hikayelerinin kesişimidir. Savrulan karakterler ve onaylanmayan avarelikleri içinde bir baba ve düzen yokluğunun korkusu ve damgası her zaman vardır. Jale Parla (2018) Tanzimat romanının belirgin özellikleri içinde romancının bir baba figürü gibi okuyucusunu eğitime kaygısı ile yaşanan tarihsel değişimin yönetici babayı baştan alması kaygısının etkisinde görür (s. 53). Bu düzen kaybı korkuna rağmen, yeni düzen kendini göstermeye başlamış ve dönem sona ererken modernitenin kent düzenlemeleri ve ilk sanayileşme girişimleri başlamış, hayat dönüşmüştür. Doğu-Batı üzerine tartışmaların yoğunlaşmasının yanı sıra yazında ortaya çıkan, sevilen çatışılan Batılı karakterlere sadece özentiler değil, efendiliklerini Batı'nın da benimseyebileceği şekilde yeni düzene uygun

ve çokdilli kuran karakterler de yazında vardır. Batılı ülkelere dair gezi yazıları ve İstanbul'un bir gezinti merkezi olarak kurulması yeni kentli öznelere eski dönemden ayırıcı bir nitelik kazanır.

Tanzimat dönemi edebiyatının ilk romancılarından Ahmet Mithat Efendi okuyucu kitlesini eğitime kaygılarının içinde avarenin olumsuzluğunu da edebiyata taşır. Ahmet Mithat efendinin ahlakçılığı Tanpınar (2019) tarafından doğrudan ahlaki kaygılarla değil, zümre olarak kendisinin de içinde bulunduğu okuyucu grubu olan esnaf zümresinin kendi çıkarları için önemli olan düzen kaygısından (s. 449). Bununla birlikte düzen sarsıcı bir karakter olarak ilk kadın avareyi bize tanıtmaya ve o dönemin koşullarında Müslüman kadının sokaktaki -sokak kadını olmadan- hayatını aktarabilmek için ona yaratıcılık atfetmesi bu makalenin sorduladığı meseleler açısından büyük önem taşır. Ahmet Mithat Efendi'nin (2009) *Düddane Hanım* romanı içindeki karakterlerden biri olan Ulviye Hanım karakteri o dönemin cesur çizilen diğer karakterlerinden, örneğin Namık Kemal'in (2012) *Vatan yahut Silistre* oyununda karşımıza çıkardığı asker kılığına girip savaşmayı göze alan Zekiye karakterinden serseriliği ile farklılaşır. O düzen arayışında değil kendi hayatının coğrafyasını genişletme peşindedir. Bir anlamda Ahmet Mithat Efendi'nin ve Namık Kemal'in düzen üzerine farklılaşan görüşleri bu iki kadında ters bir yansıma ile yer bulur. Namık Kemal sürgüne gönderilirken memuriyetinde terfi eden Ahmet Mithat Efendi arasındaki karşıtlığa rağmen bu sefer düzeni yerle bir eden Ahmet Mithat Efendi'nin Ulviye karakteri iken ,karşısında yeni toplumun nizamı için savaşan ise Zekiye karakterini buluruz.

*Düddane Hanım* bu anlamda edebiyatımızda yer alan ve erkeğin alanı ile kadının alanını net olarak belirleyen ve kahramanına bulunduğu alanı dönüştürme gücünü diğer cinsiyetin kılığına sokarak veren kurgusuyla öne çıkar. Bir başka deyişle avarenin yaratıcılığı erkeklik ve onun sokakta var olabilme hakkı üzerinden tanındığı için bu yaratıcılığı kadınlara sunmak için bir kılık değiştirme tertip eder. Gizemli bir aşk meselesinin sırlarını çözmek için kentin bilgi merkezine akmak ve Galata'nın tehlikeli sokaklarına girmek gerekmektedir. Bu meseleyi araştırarak merakı sahip Ulviye Hanım böylece erkek kılığına girer (Mithat, 2009, s.60). Burada önemli nokta beceri ve bilgi anlamında zaten erkekten bir farkı olmamasıdır. Bunu bir başka türlü okursak Aydınlanma düşüncesinden itibaren kadın aklına ve becerisine yönlendirilen eleştiriler çerçevesinde, Aydınlanma'nın geçtiği bir coğrafyanın bilgisine hâkim olan Düddane, Osmanlı kadınlarından farklıdır çünkü o coğrafyanın bahsettiği eğitim temeli onu zaten erkekleştirmiştir. Yurtdışında vakit geçirmiş, yabancı dilde edebiyat bilgisine erişmiş, Ulviye birgün kendisinde bir erkek gücü olduğunu fark eder. Erkekler kadar güçlüdür. Bunun üzerine kılık değiştirip Galata gecelerinde hovardalık etmeye ve kentin sırrını keşfetmeye başlar (s.32). Aynı dönemdeki bir başka kılık değiştirme hikayesi *Vatan yahut Silistre*'de (2012) de görünür, fakat Ahmet Mithat'ın en azından bir süreliğine kahramanına ayırdığı avarelik hakkı *Vatan yahut Silistre*'de sevdiği İslam Bey'in yanında kalabilmek için asker kılığına giren Zekiye'ye verilmez. Zekiye edilgen bir cesurlukla hareket eder; hareketlerini İslam Bey belirler. Vatan kavramının toplumsal cinsiyet rolleri zemininin etrafında kurduğu ilişkiler asker kıyafetiyle de olsa da çocuk diye çağrılan ve hep ikincil konumda bırakılan Zekiye'ye önce çocuk asker sonra İslam Bey'in hemsiresi sonra da zevcelik rolü verilir. Ulviye Hanım'ın dünyaya bakışındaki başkalık onda yoktur.

Her iki karakter üzerinden gezinmenin politikası sorgulandığında sadece düzen karşıtlığı ve yeni düzenin oturması isteği değil aynı zamanda da sokağın yeni düzenle birlikte bir kez daha erkekleşmesi de ortaya çıkar. Kimlik değiştirme üzerinden kendilerine bahşedilen cesaret içinde her iki karakterin de -farklı yönlere salınımı- kendi cinsiyetlerinin kuruluş esaslarını takip ederek gerçekleşemez; çünkü kent coğrafyası kadın adımlarının gezinebileceği bir şekilde kurulmamıştır. Dolayısıyla kenti evi varsayabilmek toplumsal cinsiyet

rolleri hane ile ilişkilendirilmeyenlerin rahatlıkla gerçekleştirebileceği bir eylemdir. Bununla birlikte avarelik kendi yapısı içindeki uyumsuzluk ve yaratıcılık özelliklerini farklı profillerin farklı eylemlerine açar. Burada en azından Tanzimat dönemi içinde başka avarelerin erkek rolüne girmeden bu eyleme ulaşamadığı görülür.

## Dışarıdakiler

Tanzimat döneminden Cumhuriyet'in kuruluşunu takip eden yıllarda babasızlığın oğlana verdiği yanlış bir hayata savrulmak ve sokağın erkek için serserilik kadın içinse ahlaksızlık ve tehlike olarak anlaşılması devam eder. Bu karşıtlığın en cinsiyetçi ve sert kurulumlarından biri Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (1997) *Sodom ve Gomore* adlı eserine karşımıza çıkar. Roman içerisinde geçen hemen herkes, hatta Kurtuluş Savaşı'nın ideallerini benimsemiş ama zümre olarak halkın durumuna ve fedakarlığına erişmesi zor olan Necdet bile ya ulusal kimliğinin gerektirdiklerini ifa etmekte zayıf ya da ahlaken düşkündür.

*Sodom ve Gomore* içerisinde İstanbul'un kuruluşu aslında onun ahlaken düşmüş yıkıntılarında farklılaşacak yeni bir kenti, yoktan var edilmiş Ankara'nın gerekliliğini fısıldamaktadır. İngiliz askerlerinden birisi annesine mektubunda annesinin sömürgeci isteklerinden bir olan Ankara kedisi sahibi olma ihtimalinin zayıf olduğunu söyler: *Ne çare ki Ankara yolu bize kapalıdır* (s. 291). İstanbul ise bir gezi mekanıdır. İçerisinde sapkın İngiliz askerleri *yarı vahşî, yağız yüzlü Türk erkeklerinin elinde bir kız gibi hırpalanıp didiklenmek* isteyerek gezinir (Karaosmanoğlu, 1997, s. 159). İstanbul'un varlıklı ve işgal kuvvetlerine yakın ailelerinin kızları ve oğulları bu batıdan gelen ahlaksızlıkla vatanları arasında kalırlar. Bu çevrelerden yeni reşit olmuş *Küçük Nermin* bir Amerikalı misyoner kadının, Miss Fanny Moore'un *malı olur* (s. 153). Genç bir Fransız askere aşık olan Azize Hanım, etrafındaki kadınlar asrileşirken, aşğının oryantalist zevklerine uymak adına kendini doğulu bir şekle sokar ve bir yandan da İstanbul'un içinde yabancı bir milyarder gibi yaşamaya çalışır (259).

Başkarakterlerden Leyla ise varlıklı bir ailenin evde yaşatılan kızı olarak serbest gezinmenin yolunu bulma derdindedir; ailesinin işgal kuvvetlerine yakınlığı onu, sonradan metreslik iddiaları ile yıpratacak şekilde, İngilizlerle sosyalleşmeye iter. Bu *Sodom ve Gomore*'nin koşullarında, sömürgeciliği ile yüzleşilen sanayileşmenin ekonomisinin değil ahlakının sorgulandığı ortamda büyük bir suçtur. Necdet en azından ahlaken kendisini kurtarır ve Leyla'yı terk etmesi, bunun yerine milli meseleye odaklanması onu kararsız aylıklığından kurtaran eylem olarak romana noktasını koyar (307).

Karaosmanoğlu, Batı tarzı Cumhuriyet'i ahlaken yüksek tutmak için bu tavrı takınıp İstanbul'un kentsel yapısını ve sosyal çevresini sokağa düşmekle itham ederken Peyami Safa (2005) kentin Avrupa yakasını ikiye bölerek Asya ve Avrupa ahlakını birbirinden ayırır ve doğunun ahlakını batı tarafından kaçırr. Sokak, gezme, dışarıda bulunma, sadece kentte dolaşmak için gezinme *Fatih- Harbiye* romanı içerisinde tehlikeli bir eğlencedir. Birbirini takip eden iki kadının ve iki erkeğin hikayesi bu bölünmeye paralel ilerler. Batı yakasının heyecanlı hayatını seven Neriman doğu asaletini temsil eden Şinasi ile hovarda Macit'in arasında, hangi yakaya ait olduğunun sorgulaması içinde romanda yaşar. Sorun İstanbul'un kent yaşamındadır, babası onu Anadolu'da Türk kültürü ile büyütmüşken İstanbul'a taşınmaları Neriman'ın aklını çelmiştir. Bir yandan da bu kentin içinde sanki Neriman'ın asıl suçu bir erkek gibi davranmaktır: *Ben dün gece hovardalıkta idim. Maksim'e gittim. Para yedim* (s.27). Neriman ancak kendisinininkine paralel ama batılı olduğu için çöküşten kaçamayacak bir hikâyeyi öğrenince kendisi için belirlenen öze döner. Hevesleri ve kentin bulaşıcı ahlaksızlığı yüzünden sevdiğini kendinden soğuttuğu için intihar eden bir Rus kızın hikayesi Neriman

üzerinden etkili olur. Nihayetinde kendi dışarı arzusunu kendisi yargılar: *Ben züppeyim, sahteyim, cahilim, ben sukut etmişim, anlıyorsunuz değil mi?* (Safa, 2004, s. 151).

Her iki roman içinde de İstanbul'un gezi ile eşleştirildiği noktada bir ahlaksızlık alanı olması dolayısıyla da özellikle kadınların eylemini sokağa düşme ve evde kalma arasında sınırlandırılması avareliğin doğal ortamı olan kentle ilişkisi için önemli bir göstergedir. Hem erkek ve hem de kadınlar gezinmeden, başboşluktan kaçınmalıdır ama sokağın asıl tehdidi kadınlara yöneliktir. Sanayileşme girişiminin yapısını değiştirdiği kent avarelik konusunda hala eski politikasını gütmeye devam eder ve böylece kalkınmayı ahlak zemini üzerine kurmak kolaylaşır. Bir diğer yandan avare olmayı seçmek, dışarıda kalmak kadınlar için daha zordur çünkü avarenin dış-mekanı iç-mekana döndürme gücü onların cinsiyetine atfedilmez; fikren dışarıdan dışlanan varlıklardır. Sokağa çıkma bir mücadele gerektirecektir, bundan dolayı da avareliğin yaratıcılığı farklı eylem biçimleri ve zaman kullanımları farklı cinsiyet gruplarında kendini gösterir.

Cumhuriyetin ilk otuz yılı geride kaldığında ve sanayileşme girişimi yerleştiğinde ortaya çıkan sadece yeni kent dinamikleri değil aynı zamanda dışarıda meşru bir şekilde bulunan kadınlardır. Aynı zamanda bu yeni iş hayatının akışıyla karışık gündelik hayat bürokratik hızla bir yerden bir yere gidenlere karşı dolanan karakterleri, kendi aylaklarını da üretir. Bu üretim içinde sokağa çıkabilen kadınların koşulları Orhan Veli Kanık'ın (1992) *otomobillerin dışı, sinemaların kapısı, camekanlar bedava* diye tarif ettiği, bir yandan ekonomik zorluğa öbür yandan sokağın evleşmesine işaret ettiği erkekliğe has koşullardan farklıdır (s. 200). Kadınlar için sokak parasız kalınabilecek bir yer olmanın ötesinde bir kimlik kanıtlama yeri ya da bir tehlike olarak kurulur.

Bu makalenin de temel sorgulaması olan ekonomik sisteme dahil olmadan toplumsal cinsiyet kodlarını benimsemedeki çelişki kent ortamının ve ona sonradan kabul edilen grupların avareliğin benimsenen, rahatsızlık uyandırmayan formlarına erişiminin meselesidir. Bununla birlikte avareliğin yaratıcı gücünün başka formlarda da ortaya çıkması, başka bireysel stratejilerin benimsenmesi olasıdır. Kadınların kamusal alanda daha sık görülmesiyle birlikte romanlarda kadın avarelerin görülebilmesi için bu kategoriye uymayan grupların da edebiyatta kendi deneyimlerini aktarabilmeleri gerekir. Avareliğin özel koşullarında ise bu aynı zamanda bir sınıf ve kentte görünürlük bağlamı içerecektir. Türkiye askeri müdahale dönemlerine yaklaştıkça da erkek, kadın herkesin sokakla ilişkisi değiştiğinden avarelik anlatılarının dönüşümünü görürüz. Bir yandan kapitalist sanayi ilişkilerinin reddi ve dönemin siyasi sansürleri avarenin toplumsal ve siyasal eleştirisini daha kuvvetli kılmıştır. Bundan da dolayı bu ekonomik ilişkilere eklenmiş toplumsal çerçeve -ataerkillik- tam anlamıyla kendini avare figüründe de var edemez. Dolayısıyla avare hegemonik erkeklik içerisinde kurulmaz. Bununla birlikte sanayileşmiş gündelik zaman avarenin karşısına sokağı bir geçiş değil bir deneyimlenme alanı olarak kurduğu için zamanın bu kullanımı reddedilir fakat toplumsal cinsiyet ilişkilerinin avareye sokağı veren niteliği benimsenir. Bu da Messerschmidt'in değindiği hegemonik erkeklikle hegemonik olmayan erkeklik arasındaki örtük ilişkinin yine hegemonik erkeklikten yana örülmesini sağlar. İkili bir erkeklik temsili olsa dahi hegemonik erkekliğe müdahale potansiyeli azdır (2018, s.45). Böylece benimsenen eril kimlik dışında kalan erkek veya kadın grupların kamusal alanla temasını değiştirebilecek boyutta bir etkisinin olması zorlaşır.

1940'ların sonundan 1960'a kadar avarelik üzerine ortaya çıkan erkek figürlerinin hegemonik olmamakla birlikte avareye has yalnızlıklarının yanında bir meseleyi de akılda çevirdiklerini görürüz; bu kısaca memleket derdirir. Buna rağmen avareliğin toplumsal cinsiyet ile ilişkili şartları belirgindir, avarelik erkekliğin tekelinde



görülür ve usulleri de buna göre belirlenmiştir: *Bir zaman erkek arkadaşlar buluşur, tepinir, rakı içer, dövüş eder, senfoni, saksafon, zurna dinlerdik. Kağıthane havası tutturur, bahriye çiftetellisi çalardık. Paramız olursa para ile gelen kız çağırırdık. Ben müzikten pek anlamazdım* (Abasıyanık, 2005, s.62).

Dolanma herkesin bir işe yaramak zorunda kaldığı dönemde lüzumsuzdur bu yüzden de avareliğin bireysel isyanında yaratıcı bir şok etkisi yapar. Daha derinden bir mesele olarak sanayi toplumunun zorunluluklarından kaçış ise Sait Faik edebiyatında *Medar-ı Maişet Motoru*'nda (2014) verilir. Dönemin siyasi hassasiyetleri romanın ortasında adeta bitiveren kısımın öğretmen yazın aylak Fahreddin Asım'ın sesini kırmıştır fakat sansürlenmiş kısımlarla birlikte yeniden basımlarında aylaklık ve gezinme aynı zamanda siyasi bir tavra dönüşür. Maçka'nın apartmanından küçük bir toprağı işleme arzusuyla dolanmaya başlayan Fahri'nin toprak mülkiyeti hayallerinin karşısına bir su kenarında beraber rakı içtiği Fahrettin Asım dikilir ve ilk basımında sansürlenmiş konuşmasına başlar:

*Bak, şu tek atlı arabayla köprüden geçiyor, bak bak! İşte bu adamın senin istediğinden en aşağı yirmi misli arazisi vardır. (...) Ben, harman zamanı onun tarlalarını dolaşır, akşam vakti ırgatlarla beraber harman savururum (...) Akşamları yarım lirasını almış giden, boynum kalınlığında bilekli çocukları feragati beni kıvrandırır, kahvelerinde oturur, önüme gelenle kavga ederim. Bana toprak sahibi olmaktan bahsetme arkadaş! Toprağın asıl sahibi onunla dövüşendir (...).*

*-Peki Asım, sen hep böyle aylak mı gezeceksin? Bir iş de sen tut. Fahrettin Asım güler:*

*-Allah göstermesin! Der, devam ederdi:*

*-Arkadaş ben feylesofum. Benim kendime mahsus bir dünyam var. Bu dünya ergeç, hatta benim bile ümit etmeyeceğim şekilde, insanı hayretlere gark edecek şekilde, düzelecektir! (ss. 109-110).*

İşsizgüçsüzlüğün kendini Türkiye edebiyatında belki de en kuvvetli şekilde ortaya koyduğu bu dönemde Yusuf Atılgan (2013) dolanmanın politikalarını *Aylak Adam* ile pekiştirir. Baş karakter C. Onlar gibi olmadığı, aynı değerleri benimsemediği bir kalabalık içinde, flanörün Benjamin (2011) tarafından kalabalık içinde sıkılabilen biri olarak tanımlanmasına uygun olarak, aklında kadının hayali peşinde dolanır, kalabalığın kurallarına uymaz ama kenti adımlamayı ana iş edinir (Atılgan, 2013, s. 131). C.'nin diğerlerinden ayrıldığı temel meselelerden bir tanesi de ikiyüzlü bulduğu ahlak meselesidir. Kendi hayatının ve sokağı kullanma biçimlerinin başkalarından farklılığı erkeklik ve kadınlıkların kuruluşu üzerinden sorgulanmaz hatta C. sokakta bulunabilmesinin rahatlığını kadınlara karşı bir üstünlük olarak da kullanır, yürürken gördüğü tanımadığı bir kadına yaklaşır onu öperek korkutur (s. 10). Buna rağmen kadınların ahlaken ikincilleştirilmesi sinirini bozar. Gittiği bir berberde mahallede kocasını aldatan bir kadın ve aldatılan eş üzerine konuşuluyordur: *Sokağın namusu var* (s.144). C. ise *Onlardan değilim ben* diye düşünür (s.144). Dünyanın bu berberlerle dolu olduğunu düşünerek çıkar dükkaından (s.145).

Sokağın namusu avare tarafından benimsenirse de sokağı tutanın erkek olduğu yadırganmaz, daha çok bu erkek kalabalığının içinde sıkılır. Öte yandan kentin bir gezinme alanı olarak avare tarafından kullanımı modern kentin kuruluşu esasıyla uygundur, bir diğer deyişle avareliğin toplumsal ilişkileri içindeki konumu sorgulanmaz çünkü bir kent varlığı olan avarenin o dönemdeki kurulumu bir yandan kadınları özel erkekleri kamusal alanda var eden kent dinamiklerinin de ürünüdür. Öte yandan kentte kadınların sadece çalışan

olarak var olmadan dolanma edimini gerçekleştirebilmeleri için kadın avarenin hane ve sanayileşmiş emek mekanizmaları dışında bir varoluşu zorlaması gerekmez, bu ise başka pratiklerin tanımlanmasını gerektirir. Avarelik çıkışı itibarıyla onu erkek olarak kuran bir kent mekanizmasının ürünüyse avareliğin yaratıcılığının kadınlar tarafından bu dinamığa muhalefet edecek şekilde kurulduğunu görürüz.

## Tuhaf Kadınlar

1960'lar bir anlamda *erkek yazar kadın okur* meselesinin de değişmeye başladığı dönemlerdir. Gürbilek (2004) Tanzimat ve ilk dönem Cumhuriyet romanında okuyan kadın figürünün izini sürerken erkek yazarın hane içinden dünya ile iletişim kurmasına ve dünyayı yazar babadan öğrenmesine izin vererek kendi dünya kaygılarını konuşturduğu roman okuyan kadın profilinden bahseder (s. 285). 1960lar'a gelindiğinde ise yazar kadınların edebiyattaki yerlerini pekiştirdiğini görürüz. Kadınların edebi eserlerinde anlatımda başlayan çeşitlilik aynı zamanda siyaseten dönüşen iklimin içerisinde farklı sokağa dair kaygılar ortaya çıkarır. Sonradan 12 Mart romanı olarak adlandırılacak döneme doğru yaklaşırken halkçı ve devrimci temalarla oluşturulan edebiyat içerisinde avare bir uyumsuz olarak sık rastlanan bir profil değildir. Bir başka deyişle aylıklığın siyaseti dönüşmüştür. 1960-1990 arası 30 seneye bakıldığında sokağın ülke tarihinde yavaş yavaş kapanmasının etkisinin edebiyata da yansıdığı görülür.

1960lar bu uzun süreye yayılacak ve yaşam derdiyle birlikte sokakla ilişkilenecek biçimlerini değiştirecek dönemden önceki son çıkıştır. Sanayi kapitalizminin iyice yerleşmesinin etkisi flanörün yitimi ile olduğu kadar ona hep eşlik eden, sessiz sokak kadınının da görelilik olarak önemsizleşmesini sağlar. Sokak hala kadınlar için bir çıkma mücadelesi gerektirir ve sokağa düşmek, sokak kadınlığının cinsel baskıyı kadınları suçlayarak kuran yapısı, hala bir tehdittir. Buna rağmen iki anlamda sokak bu ahlaki baskıyla yüzleşmeyi kısmen kolaylaştıracak şekilde kurulur. İlki Buck-Morss'un vurguladığı şekliyle flanörün sokakta kendi haklarıyla duramayan ötekisi olan sokak kadınının bütün kadınların bir cinsel objeye indirildiği kapitalizm içinde yalnızlığından bir nebze olsun kurtulması ve toplumla iletişim kuracak bir seslerinin olmaya başlamasıdır (Buck-Morss, ss.122-123). Zamanın ve mekanın etkisinin bu dönüşümünü Türkiye'de de sokağa çıkan kadını emek haklarını savunduğu siyasi bir çerçevede görürüz. İkinci olarak ise kadın yazarların dönem edebiyatı içerisine seslerini, deneyimlerini ve biçimlerini taşımadır. Bu dönemde yazılmış iki kadın karakter farklı yöntemlerle avareye atfedilen yaratıcılığı ve şok etkisini canlandırır. Bunlardan biri, Sevim Burak'ın (1993) *Ah Ya Rab Yehova* öyküsünde yer alan Bayan Zembul Allahanati'dir. Kocası dışarıda avarelik ederken hamileliğin ve ömrünün son zamanlarını yaşayan Zembul'ün aktarılması da dünyaya bakışta da flanörvaridir. Sevim Burak iki gezgin figür yaratmıştır. Biri evde yatakta evine flanörün dış dünyayı birbirine eklenmiş ilginç parçalar olarak ayrıntılı incelemesi gibi bakar. Öbürü ise İstanbul'da geçen avarelik anılarını günlüklerinden öğrendiğimiz Zembul'ün kocasıdır, gördüğü tüm nesnelere sokakları sayıları, fiyatlarıyla kaydederek modern zamanın dakik işleyiş ile dalga geçer gibi İstanbul'u neredeyse metreyle ölçmektedir. Zembul Allahanati ise evde yaşayan ve evle ilgilenen bir kadın gibi değil yatakta olmasına rağmen dolanan biri gibi evi parçalara ayırır. Dilsel olarak da farklı parçalardan ve puntolardan oluşan yazım Zembul'ün gözünden nesnelere ve haneyi sürekli dönüştürür. Karı kocanın birbirinden ayrı dolanması ikisinin de ölüme yürümesiyle biter fakat bu bir sondan çok yeni bir yaşamın ve topluluğun yeniden üretimi gibidir. Zembul'ün bir odayla, bir evle sınırlı kalamayan dünyasına Tevrat'tan çıkıp gelen bir topluluk dolar (s. 157). Burak bu şekilde iki ayrı ve evli olmalarına rağmen birbirinin zıddı gibi görünen avare figüründen yeni bir dünya yaratır

Bunun da ötesinde dolanmaya haneyi de katar ve hanenin sınırlarını bu yeni dünyaya doğru esnetir. Bu şekilde dolanma kadınlar tarafından icra edildiğinde ortaya zamanın ve mekanın erkeklerden farklı kullanımı da avareliğe eklenmiş olur.

Bu dönemde varolmuş yazarların ve karakterlerinin açtığı yol 1970ler'de *Tuhaf Bir Kadın* romanında bahsedilen tuhaflığın işlenmesiyle devam eder. Tuhaflık, uyumsuzluk romanın karakterinin sürekli hem bireysel hem siyasi amaçlarla hane-sokak arasında gidip gelmesiyle oluşur. Akbaş ve Bozok (2015) *Aylak Adam* ve *Tuhaf Bir Kadın*'in aynı sokaklarda farklı gezinme pratiklerini karşılaştırdıkları çalışmalarında sokağa çıkış pratiklerinin farklı kurulduğuna işaret ederler. *Tuhaf Bir Kadın* sokağa çıkmak için aile bariyerini aşmak ve sokakta cinsel ve siyasi kimliğini kanıtlamak zorundayken *Aylak Adam* sokağı doğal ortamı gibi benimseyebilir (s. 135). Bunun mücadelesi içinde *Tuhaf Bir Kadın* beden-doğa, hane-sokak, kent-doğa ikiliklerinde bir sınır inşa eder. Bu sınır 60lar edebiyatında kadınların cinsel olarak kendi deneyimlerini aktarmaya başlamalarının izinde gelişen bir anlatıyı 70ler'e taşır ve siyasi boyutuna kavuşturur. Sokağın ve kentsel mekanın erkek avare için sorgulanmadan benimsenen bir iç-mekan olmasına rağmen kadınların dolanmalarında iç-mekan ısrarla çökürmek istenen baskıcı hanedir, sokak ise dönüşüm yeridir ve kentin coğrafyası ile sınırlı kalmaz, kendini dönüştürürken kenti de, siyasetini de kent sınırlarını da dönüştürmeye çalışır.

*Tuhaf Bir Kadın* içerisinde kayık imgesinin kullanımı dikkat çekicidir. Kayık sorgulaması önce kadının kent söylemi içerisinde nerede durduğunu gösterir. Edebiyat öğrencisi olan başkarakter Nermin Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dersine girer ve onun Yahya Kemal'den bir şiir okumasını izler: *Bendim geçen ey sevgili sandalla denizden* (Erbil, 1972, s.23). Bu onda emek, hane ve gezinme üzerine bir sorgulama yaratır. Sandal kimindir, küreği kim çekmekte, sandalı almak için nasıl bir emek ortaya koymaktadır? Önden geçildiği için sevgili denen kadın bir meta gibi durduğu hanede hemen sandalla geçenin malı mı olmuştur? (s.24).

Gezinmenin değişen politikası bir yandan erkeklikle eşleştirilen mekân ve eylemi sorgular öte yandan kayık kent ile doğa arasında doğal bir çizgi gibi onun kendi kadınlık deneyimi üretmesinin de hududunu çizer. Arkadaşıyla sandalla açılmışken başka sandallarla küçük oğlanlar yaklaşırlar ve kızların onlara kendilerini göstermesini isterler. Nermin bu limbo-kayık üzerinde eteğini kaldırıp külotunu aralayarak cinsel organını gösterir. Arkadaş ona *utanmıyor musun* diye sorduğunda da *Utanmıyorum* der (s. 44). Utanmama pratikleri sokağa çıkma hanede kalma pratikleri arasında örülür, ona polis de siyasi eylemlerinden utanıp utanmadığını sorar, ondan da *utanmıyordur* (s.23). Bedeni hakkında karar verme ve sokakta siyasi bulunma hakkı için ikili bir mücadele vermek zorundadır. Kentin doğa ile sınırı ise bir yandan bir özgürleşme sınırı gibidir; çünkü sokak hane ile doğa arasından geçer ve hem hanede hem de kentte bulunması zordur, oysa ki romanda cinselliğin ilk keşif yerlerinden biri deniz kıyısıdır (s.43). O yüzden sorgulamaları ve eylemleri kayık üstünde veya kayık üzerinden kent ile doğa arasındaki sınırdaki şekildedir. Kent Bu cinsel ve siyasal kimlik oluşturma sürecinin göstergelerinden biri de toplum baskısı halini alan bakire kalma eyleminin tutuklanma ihtimalinde polis tecavüzü ile bekareti kaybetme tehdidi ile kendi rızasıyla cinselliği deneyimleme pratiğine dönüşmesidir (s.23). Kadınların sokağa çıkışlarının öteki kıyısında hem yeni ekonomi tarafından dönüştürülen hem ataerkillik tarafından yasaklanan doğa bulunmaktadır; sokakta var olma değil, bunun yanında bedeni ve sokağı da dönüştürme eylemi olmadan dolanma kent içindeki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sınıflandırılması sebebiyle kolaylıkla benimsenebilecek bir edim değildir.

Nermin'in yaşadıklarına benzer şekilde Füzûzan'ın (1975) 47'liler romanındaki başkarakter Emine de aynı sorgulamalarla hem cinsel hem politik kimliğini kamusal alana çıkma mücadelesi için kurmak durumunda kalır. Burada da aile ile polisin cinsel işkencesi arasında bir noktada kendini bulması gerekecektir. Emine işkence görürken çiplaklığı ile yüzleşir: *Emine degên elden tiksiniyor. Çiplak demek ki. İnanılmaz bir şey bu çeşit çiplaklık* (s. 383). İşkence'ye direncini hem kendi çocukluğunun geçtiği -fakat memur çocuğu olarak ait olmadığı- Erzurum anılarında hem de aynı sınıfı paylaşmasa da aynı dünyayı beraber yaratmaya çalıştığı sevgilisi Haydar'ın Kars'taki çocukluk anılarında bulur. Emine'nin, Nermin gibi bedenini siyaseten de dönüştürmek zorunda kalması ve özgürleşmesinin temellerinden birinin cinselliğini bulmak olmasının sebepleri paralel anlatılan iki başka kadının hikayesi ile anlamlanır. Emine'nin ve ablası Secil'in Erzurum'da geçen çocukluğu evlerinde besleme olarak çalıştırılan Kiraz'ın ezilme koşullarına tezat oluşturacak şekilde gelişir. Kiraz onlar gibi eğitime eriştirilmez, ezilir. Önce türkülerine sığınır sonra o evden tek kurtuluşu olan arka mahallelere gider. Sokakta bulunma hakkının ucunda hep sokak kadınlığı vardır fakat Füzûzan sokak kadınlığını korkunç bir son olarak çizmez, evdeki yaşama kıyasla dolanma hakkı olmayan için sokak evden yegdir (Füzûzan, 1975, s.442). Emine'nin ablası Secil ise zengin bir hayatı seçerek kendisine ve dünyaya yabancılaşır ve sonunda intihar eder. Bu yabancılaşmanın karşısında ise Emine'nin yeni güne uyanmadan önce doğada koşan atların, denizin ötesinin sesi vardır.

Bedenin özgürleşmesinin hem haneden çıkmak hem de sokakta başkasının çizmediği bedensel sınırlarla kurulması ve kentin örttüğü doğa ile örtük bağ, benzer şekilde Sevgi Sosyal'ın (1988) *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanında da karşımıza çıkar. Romanın ana karakterlerinden Olcay siyasi tavrını, aynı sınıftan olmadığı sevgilisini, bedeniyle ilişkisini sürekli sorgular, burjuva adetleri ile toplumu dönüştürme isteği yanında kendi bedenini dönüştürme süreci durmaktadır (s. 224). Romanın bir kavağın yıkılması etrafında kurulan demokratik ortamında sokağın içinden gelen kadın Aysel bir hikâye bulur ve konuşur. Çocukluğundan beri bedeni satılan Aysel sonunda bir hüviyet sahibi olmuştur, bunun güveniyle kentin içinde gezinir ve dolmuşa biner. Sinirlendiği bir anda ise kamusal alanın yönetimi ile ataerkinin şartlarını birleştirir, romanın etrafında döndüğü kavağın yıkılması hikayesini de konuşmasına dahil ederek bağırır: *Ne olacak kavak devrilecekmiş... Devrilsin ... Kıran giresicelerin tepesine... Ağızlarına sıçılsın... Çükleri kopsun inşallah!* (s. 278). Aysel dolmuştan kovulur ama sokağa kurumla iner bir taksi çevirir (s. 278). *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*'nin başkahramanı ise romandaki bütün farklı sınıftan ve deneyimden insanları bir araya getiren yıkılma kararı alınan eski kavak ağacıdır. Yeni yükselen kentin doğayı yenme hikayesi yeni düzenin dezavantajlı sınıfların temsilcisinin üstüne kavak ağacının devrilmesiyle biter (s. 297).

Sokak kadınlığının bir hikâye sahibi olması sokağı çevreleyen toplumsal ahlak baskısı sonlanmasa bile sokak dinamiklerinin değiştiğini gösterir. Doğanın kentin kıyısında var olması ve gerek *Medar-ı Maişet Motoru'ndaki* su kenarı özgürleşmesinde, gerek 1970'ler romanındaki kavak, kayık ve doğu kırsalı imgelerinin kentin reddedilen ekonomisinin yerine bir vaadi olmasının da erkeklik ve kadınlık durumları için çağrıştırdıkları farklıdır fakat bu iki birbirine benzemez deneyimin aktarımlarında şok etkisi getiren yaratıcılığın yanında kişinin kendiyile birlikte kenti ve doğayı dönüştürme arzusunun etkileri de artarak görülmeye başlar.

Sokak artık tehlikeli, düşülen bir yer olmaktan çok siyaseten kapatılan bir yer olmaya başlamıştır, fakat kullanıcıları çeşitlenmiştir. Hatta gezen kadın imgesi Aylak Adam'dan on dört sene sonra basılan Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli* romanında aynı otelde bir nevi hapis yaşayan kağıt Zebercet'i ve otelin -Zebercet'i tatmin etmekle de yükümlü- ortalıkçı kadın Zeynep'in hayatına büyük bir hareketlilik katarak girer. Kimliği

belirsizdir, nüfus kağıdını otele vermez, kendine saklar. Zeynep'in "bozuk çıktı" diye kendine bırakılmayan ve otelde sonlanan hayatının aksine kadın anlaşılmaz bir yalnızlıkla gezebilmektedir (1987). Berna Moran (2001) yalnızlık, iletişimsizlik ve insanlık durumunun kendinden kaynaklanan uyumsuzluk üzerinden *Aylak Adam* romanının başkarakteri C. ile *Anayurt Oteli*'nin başkarakteri Zebercet'in benzerlik gösterdiği yorumunu yapar (s. 295). Bu benzerlik dış-mekânı benimseme ve iç-mekânda daralma üzerinden de kurulabilir. Aylak Adam'ın dönemindeki sokak Anayurt Oteli yazıldığı sıralarda kapanmaya başlamıştır. Kadınlar sokakta daha rahat dolaşabilirler fakat otelin etrafındaki asker ve polis bolluğunun da gösterdiği gibi dışarıyı aylaklıktan çok kaçılan bir mekân olmaya başlamıştır. Doğuşlarından itibaren benimsenmemiş iki kimliği içine kapatan iç-mekân neredeyse sokağa doğru genişlemektedir, Anayurt Oteli'nin sıkışmışlığında yurtsuzlaşma da vardır. Zebercet kendi sonunu hazırlamadan önce otelin önceki hali olan konağın ahşaplarının geldiği ormanları ve daha doğrudan emek ilişkileriyle kırsalda dikilen konağın çevresini hayal eder. Ölümünün ardından ise bu konağın inşa edildiği doğa parçası tahtalar kendini astığı ipe çıtırdayıp son sözü söylerler (Atılğan, 1087, ss. 139-140). 1970'ler içindeki roman sadece sokağın kimliklerini değil doğanın yitimini de seslendirmek ve içindeki kimliklerle ilişkilendirmektedir.

## Sonuç: Avareliğin Kentsel Sınırları

Makalenin yazılmasını hazırlayan soru, yani avarenin kentin ekonomik yükümlülüklerini benimsemezken o ekonomi içine eklemlenmiş erkeklik kurulumuna dair bir şok etkisi taşımadan varolmasındaki çelişki edebi zeminde mekânın tarihsel kurulumu üzerinden incelendiğinde Cumhuriyet'in erken dönemlerinden sonraki kentsel ilişkilerin dönüşümü önem kazanır. Neredeyse bir kentsoylu miti haline gelmiş olan flanör kendi mekânsal ve zamansal ilişkileri içinde avareliğiyle belirleme başladığında erkek olarak çizilmesinin arkasındaki motifler de belirir. Tanzimat romanından başlayarak erken Cumhuriyet dönemine kadar hakim olduğu şekliyle avareliğin ahlaki sorgulanması katı bir şekilde sokağı kişinin kendi siyaset mücadelesi alanından çıkarır ve arzulanı düzeni hane ile iş arasında kurar. Her ne kadar "avare" teriminin kendisi de doğrudan olumlu çağrışımlar içermese de erkek avare figürünün karşısına konumlandıracağımız kadın figürler için yaratılan çağrışımlar neredeyse doğrudan yafta niteliği taşır. Gezinme ile ilgili geniş bir terminolojiye sahip Türkçe içerisinde kadınları gezmeyle eşleştiren terimlere bakıldığında erkekler için kullanılan terimlerden daha ağır bir dilsel kurgu ile karşılaşırız. Erkekler avare, serseri, aylak, boşgezen olarak tanımlanırken bu terimlerin bazen sempati ifadesi için de kullanıldığı ve edebiyat içinde de böyle yer aldığı görülebilir. Oysa sokak ve kadının ilk eşleşmesi doğrudan ahlaki bir yargıyla sokak kadını toplumsal cinsiyet rollerinin dönemselleştirmesine göre ürettiği norma uygun kadınlıktan ayırdığını görürüz.

Bununla birlikte avarenin yaratıcı kimliğinin tanınmasında da esas, Ulviye'nin kimlik değiştirmesinde örneklendiği gibi erkek olmaktır. Avarenin kendisi gezinmesinde barındırdığı uyumsuzluğun şok etkisiyle sokakta kalabalık içinden soyutlanarak geçerken bu ahlak algısını da benimsemez, fakat sanayileşmeyi sonlandırma değil dışında kalma isteği, hegemonik erkekliğin hükmünü sürdürmesine sebep olur.

Ancak zamanın koşulları Türkiye'de sanayileşme ve ataerkinin tamamen işlevine kavuşmasını, kentin daha net bir kurguyla doğanın yitimi pahasına egemen-mekân olarak kurulmasını getirdiğinde avareliğin sokakla kurulan ilişkiler siyasi bir dertle de ilişkilenebilir. Sokağa erişim hakkını zorla elde etmiş olsalar da farklı gruplar sokağa eriştiğinde gezinme pratikleri de zenginleşir.

Türkçe edebiyat içerisinde kadınların kendi hikayelerini veya kendi deneyimlerine sahip olmayan fakat deneyimlerini benimsedikleri kadınlara dair hikayeleri anlatmaya başlamaları bir mihenk taşı oluşturur. Farklı dönemlerde farklı toplumsal ilişkilerin gelişmesiyle kamusal alanda kadın, sokak ve kadın her zaman olumsuz çağrışımlarla yer almaz, ama burada tartışılan örneklerde görüleceği gibi sokak yine de zorluklar barındırır. Öte yandan gezmek, seyran etmek ataerkil kapitalizm tarafından biri doğal olarak dışarıda diğeri doğal olarak içeride olarak kurgulanan iki özne arasına girdiğinde, gezmenin getirdiği eleştiri de aynı yaratıcılık içinden kopar. Sokakta gezinme kadınlar ve erkekler için aynı şartlarla kurulmaz fakat dolanma hakkının siyasi veya bireysel çabalarla, protestolarla, uyumsuzluk pratikleriyle elde edilmesi farklı yaratıcılık alanları doğurur.

Bu iki gezinme tipi arasında farklı dönemlerin etkilerine bakıldığında avarenin genel olarak erkeklikle ilişkili kurulumunun değişmemesinde ev ile doğa arasında kentin bir ahlak hududu olarak çizilmesi vardır. Fakat doğanın yitimi her iki farklı gezinme türü içinde de kendini gösterir. Kadın edebiyatçılar kendi bedenlerini dönüştürürken kendi varlıklarını kent ile doğa arasında gidip gelen bir belirsizlikte etkin kılmaya çalışırlar. Erkeklik kurulumları için ise doğa ekonomik başkaldırının merkezi gibidir.

Yine de hane ile doğa arasında, yani kadınların karışmasından korkulduğu o tehlikeli ormanın sınırlarında kentte var olabilmek özgürlüğe de yakınlaşmaktadır. Bundan dolayı dönüşen kent dinamikleri ve ataerki ile kapitalizmin ortaklığı içinde kent erkekler için bir iç-mekâna dönüşebilirken kadınlar kent içinden konuşmaya daha sonra başlarlar. Kadınların kendi anlatılarında flanörün sessiz gölgesi gibi çizilen sokak kadınının da giderek konuşmaya ve kendi tarihini aktarmaya başladığını görürüz, bu tehlikeli sokağın keşfedilmesi de demektir. 1980 edebiyatının kapanmış sokağına geçmeden önce biten bu analiz içinde doğa metaforunun giderek arttığı görülmektedir. Bunun sebebinin ise avare her ne kadar bir kent insanıysa da kentin ekonomik kurulumunu onaylamayan uyumsuzluğunun iç-mekânlaşan, daralan kent sınırlarını kabul etmemeye yönelmesinde olduğu düşünülmüştür. Bu çerçevede doğa motifi farklı deneyimler için kent dışında ve ondan daha etkili mekân olarak kurularak farklı siyasetlerin birleşme noktasına işaret eder. Kadınların dolanma ediminde erkek avarenin, edebiyatta kendinden daha çok bahsettiren, zaten köken itibarıyla de eril ek taşıyan *flaneur* karakterinin sokağa çıkışından bambaşka bir dinamik vardır. Flanör ataerkil ilişkiler içinde kendini sorgulamaz çünkü var oluşu kent içinde bulunma hakkını elde etmiş bir erkek varoluşu olarak kurulur; bunu aşmaktansa kentin çalışma ilkesine başkaldırır. Kadınlar avarelik hakkının peşine düştüğünde ise durum daha farklıdır, içerilmedikleri bir mekanı kendileriyle beraber dönüştürmeden bu eylemi gerçekleştirmeleri mümkün değildir; dolayısıyla ya Zembul gibi farklı bir mekanda farklı bir şekilde dolaşarak mekanın baskısını kırarlar ya da kenti doğaya doğru esnetmeye çalışırlar. Erkek avare ise var oluşunun mekanını kaybettiğinde meşru dolanmasını da kaybedecektir; bu sebeple doğaya yaklaşım siyasi bir dönüşümle gerçekleşir fakat bu siyaset ataerkil rollerin sorgulanmasını kapsamaz. Yine de dolanmanın zaman-mekan içindeki dönüşümü toplumsal cinsiyet kalıplarının toplum içindeki değişiminden bağımsız değildir ve şok etkisinin her iki cinsiyetin de yaratıcılığıyla daha benzer bir şekilde oluşturulacağı bir zemin imkansız değildir.

Modernitenin büyü yitiminin aklımıza getirebileceği sonuçlar arasında yaşadığımız dönemde avareliğin bulunamayacağına dair bir fikir de olabilirdi. Bunun karşısında ise Türkiye Cumhuriyeti içinde gelişen son toplu itirazlardan birinin insanların gözetlenmeden gezinebileceği bir alanın beton bir kontrol noktasına dönüşmesine olan itirazdan başlamış olması durmaktadır. Gezinme hala dönüşen şekilleriyle yaratıcı etkisini kentte var ederken farklı gezinme pratiklerinin, deneyimlerin çoğul temsiliyetinin önemi bugün de

geçerlidir. Bu kentin sadece tek bir kimlik için değil herkes için bir tehlike çizgisi çizmeden var olmasının ve belki de buradan başlayarak doğayla olan bariyerlerinin de erimesinin başlangıcı olabilir.

## Kaynakça

- Akbas, M., Bozok, N. (2015). Aylak Adam ve Tuhaf Bir Kadın Sokaklarda Gezinirken: Aynı Sokaklar(da) Farklı Deneyimler(le). *Folklor/Edebiyat*, 81(1), ss. 125-138.
- Benjamin, W. (2011). Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair. *Pasajlar* içinde (108-201). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Benjamin, W. (2011). Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine. *Pasajlar* içinde (202-253). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Buck-Morss, S. (1986). The Flaneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering. *New German Critique*, 39 (Güz), ss. 99-140.
- Connel, R. W. (2015). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Ecevit, Y. (2001) *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*: İstanbul: Ayrıntı.
- Gürbilek, N. (2004) Erkek Yazar Kadın Okur. Irzık, S., Parla, J. (der). *Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* içinde. ss. 275-305
- Kadınlar Dile Düşünce*: Irzık, S. (2004) Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak. Irzık, S., Parla, J. (der). *Kadınlar*
- Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* içinde. ss. 35-56. Kanık, O. V. (1992). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Lukács, G. (1972) *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Messerschmidt, J. W. (2018). *Hegemonic Masculinity Formulation, Reformulation, and Amplification*. New York: Rowman and Littlefield
- Moran, B. (2001) *Türk Romanı'na Eleştirel Bir Bakış, II – Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, J. (2018) *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, N. (2004) Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?. Irzık, S., Parla, J. (der). *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* içinde. ss. 15-34.

Tanpınar, A. H. (2019) *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları. Uyar, T. (1983) *Bir Şirden*. İstanbul: Ada Yayınları

Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı*. Ankara: Dipnot Yayınları.

## İncelenen Kitaplar

Abasıyanık, S. F. (2014). *Medar-ı Maişet Motoru*. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.

Abasıyanık, S. F. (2005). *Mahalle Kahvesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Atılğan, Y. (2013) *Aylak Adam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Burak, S. (1993) *Yanık Saraylar*. İstanbul: Pusula Productions.

Erbil, L. (1972) *Tuhaf Bir Kadın*. İstanbul: Habora Kitabevi Yayınları. Füzûzan (1975) *47'liler*. Ankara: Bilgi

Mithat, A. (2009). *Dü'dane Hanım*. İstanbul: Kitapzamanı

Kemal, N. (2012). *Vatan yahut Silistre*. İstanbul: Elips Yayınları

Karaosmanoglu, Y. K. (1997). *Sodom ve Gomore*. İstanbul: İletişim Yayınları Safa, P. (2005) *Fatih-Harbiye*.

İstanbul: Alkım.

Soysal, S. (1988). *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*. Ankara: Bilgi



2021, 8(1): 144-167

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.144167>

Makaleler (Tema > Popüler Kültür ve Erkeklikler)

# TÜRKİYE'DE K-POP KARŞITI SÖYLEM ve K-POP HAYRANLARININ TAKTİKSEL MÜCADELESİ

Alptekin Keskin<sup>1</sup>, Mutlu Binark<sup>2</sup>

## Öz

Bu çalışma, Türkiye'de Kore Dalgası ve K-pop karşıtlığının geleneksel medya metinlerinde ve Twitter ortamında dolaşıma sokulan #kopyasaklansın ve #kopyasaklansin etiketlerinde ne tür söylemsel mekanizmalar aracılığıyla şekillendiğini incelemektedir. Geleneksel medya metinlerinde, K-pop'a yönelik ahlaki paniğin, günah keçisi gösterme, korku yaratma, damgalama ve etiketleme gibi söylem mekanizmaları kullanılarak üretildiği; 'salgın' olarak K-pop, hegemonik erkeklik temsiline karşı tehdit ve yeni din olmak üzere üç alt temada bu karşıtlığın kurgulandığı örnekler üzerinden tartışılmaktadır. Ayrıca geleneksel medya metinlerinde üretilen bu karşıtlığı besleyen bir hashtag kampanyasının akıbeti de burada ele alınmıştır. Twitter Türkiye ortamından Nvivo12 ile 17-21 Haziran 2020 tarihleri arasında derlenen #kopyasaklansın ve #kopyasaklansin etiketleri altında dolaşıma sokulan bu gönderilere tematik içerik analizi uygulanmıştır. Gerek geleneksel medya metinlerinde gerekse Twitter'da yapılan kampanyada K-pop karşıtı söylemin,

<sup>1</sup> Alptekin Keskin, [keskinalptekin22@gmail.com](mailto:keskinalptekin22@gmail.com), ORCID: 0000-0001-9955-1803, Doktora Adayı, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

<sup>2</sup> Mutlu Binark, [mbinark@gmail.com](mailto:mbinark@gmail.com), ORCID: 0000-0002-7458-5203, Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo TV ve Sinema Bölümü

Makale Geliş Tarihi: 14.02.2021 | Makale Kabul Tarihi: 18.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

kültürel özcülükten, İslam dinini tektipleştirici bir şekilde yorumlamaktan, homofobi ile transfobiden beslendiği görülmüştür. Çalışmanın bir diğer bulgusu, Türkiye'deki K-pop hayranlarının #kpopyasaklansın etiketini, katılımcı kültürün bir özelliğini yaşama geçirerek trolledikleri gözlemdir. K-pop karşıtlığını yayan bir etiketin hayranlar tarafından trollenmesi, K-pop aktivizminin Türkiye'deki başarılı örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** K-pop karşıtlığı, ahlaki panik, günah keçisi gösterme, korku yaratma, damgalama

# ANTI-K-POP DISCOURSE IN TURKEY AND THE TACTICAL STRUGGLE OF K-POP FANS

## Abstract

This study examines the discursive mechanisms of both the anti-Korean Wave and anti-K-pop in Turkey, disseminated through media and Twitter-sphere under the #banKpop. This study shows that in traditional media texts, the moral panic against K-pop is constructed through the discursive mechanisms of scapegoating, creating fear, stigmatizing, and labeling. Three discursive sub-themes create anti-K-pop discourse within the traditional media texts: K-pop as an epidemic, a threat against hegemonic masculinity, and as a new religion. In addition, the result of a hashtag campaign that feeds the anti-K-pop discourse produced in traditional media texts is discussed. These tweets collected by Nvivo 12 under the #banKpop from June 17 to 21, 2020 have been analyzed via thematic content analysis. The analysis shows that the anti-K-pop discourse is based on cultural essentialism, a homogenizing approach to Islam, homophobia, and transphobia. This research also finds out that trolling the #banKpop campaign by K-pop fans is a successful example of K-pop activism in Turkey.

**Keywords:** Anti-K-pop, moral panic, scapegoating, creating fear, stigmatization

## GİRİŞ

Güney Kore kökenli kültürel üretimler dünyada "Hallyu" (Kore Dalgası) adıyla bilinmekte, değişen zamanlarda farklı yaratıcı içerik endüstrileri bu Dalga'nın simgesi olarak ön plana çıkmakta ve bu ürünlere yönelik yoğun bir hayran bağlılığı gelişmektedir. Kore Dalgası'nın ilk döneminde Kore dramalarına yönelik hayranlık, İkinci Dalga'da K-popla dijital oyunlara yönelmiş, günümüzdeyse K-pop başta olmak üzere Kore yemekleri, kozmetiği ve modası dahil, Koreli yaşam tarzı sunan içeriklere yönelik hayranlık şeklinde post-Hallyu ve Üçüncü Dalga olarak devam etmektedir (Binark, 2019). Kore Dalgası'nın küreselleşmesi ilk olarak Çin ve Japonya'da gerçekleşmiştir. İkinci Dalga'da farklı kültürel içerikler Amerika, Avrupa ve Orta Doğu'da yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde, Kore'nin yaratıcı içerik ajanslarının yetkililerinin belirttiği üzere, post-Hallyu, artık

yalnızca kültürel içeriklerin yayılması değil, kültür ve teknolojinin yakınsak bir şekilde ihraç edilmesine dayanmaktadır (Binark, 2019). Bu kültürel ve teknolojik yakınsak içeriklere, büyük “K” ile yazılan her türlü Kore üretimi kültürel ekonomi politikası gereği eklenmektedir. Bu “K-içerikler” arasında K-pop, dünyanın her yerinde en yoğun tüketilen, kültürel ekonomi olarak bakıldığında en etkili hizmet endüstrisi olan ve katma değer yaratan popüler kültür ürünü olarak (Yoon ve Jin, 2017, s. xi) karşımıza çıkmaktadır.

“Batı müzik endüstrisi dışında, farklı bir coğrafyada müzik endüstrisi ekonomisi nasıl olanaklıdır?” sorusunun yanıtının arkasında, K-pop’ın ilk kuşağından itibaren küresel kültürel akış içerisinde yer almadaki üretim ve tanıtım stratejileri, sosyal medya platformlarının hayranlarla etkileşim için başarılı şekilde kullanılması, hayranların duygusal emeğinin platform ekonomisi kanalıyla K-pop endüstrisi için değere dönüştürülmesi yatmaktadır. Doré ve Pugsley (2019, s. 582), K-pop’ın konserlerden, müzik videolarına değin üretilen her içeriğin sosyal medya platformlarında paylaşılabilir, teaser, trailer, dans pratikleri videosu, sahne arkası vb. şekillerde planlandığına dikkat çeker. Kolaylıkla erişilebilen içerikler ve bunların sürekliliği, yıldızların küresel kültürel akış içerisinde hayran kitlesi yaratmasını ve duygusal yatırımlarını olanaklı kılar. K-pop müzikseverler için küyereldir: Çünkü genç androjen imgelere sahip erkeklerle güzel kadın şarkıcıların icra ettiği İngilizce lirikleri de içeren R&B, hip hop, rap, reggae, pop, funk vb. farklı müzik türlerinin karışımıyla detaylı dans koreografilerinden oluşan ve küresel akış içinde erişilebilen yeni bir müziktir. Ritzer’i (2011, s. 272) izleyerek dersek, küyerel materyal; küresel ve yerel olanın, farklı coğrafi alanlarda benzersiz sonuçlar doğuracak şekilde birbirine eklemlenmesidir. K-pop, müzikseverlere performans anında yeni şeyler sunar. Bu yenilikler şarkı, dans, giysi, makyaj, dekor, aydınlatma, efekt ve seyircilerin ışıldaklarla katılımıyla kurulan samimi ve etkileşimli ilişkidir. Kim’e (2016, s. 136) göre, K-pop yalnızca bir müzik türü olmanın ötesindedir; performansla dans-şarkı-öykü anlatımının bir bileşimidir. Binark’a (2020, s. 192) göre, K-pop yıldızları seyircisine performanslarıyla arttırılmış eğlence anı sunar. Bu arttırılmış eğlence, K-popseverleri, hayran topluluklarının üyesi olmaya yönlendirir. Hayranların bu topluluklara aidiyeti ve “biz” duygusu son derece yoğundur. Hayran topluluğu üyeleri destekledikleri K-pop grubunun tanıtımı, konser ve albüm satışları için sosyal medya platformlarında çalışır. Gruptan beğendikleri sanatçı –bias- lehine doğum günü vb. etkinlikler düzenler, bağış ve yardım kampanyası organize ederler. K-pop ve hayranlığı, ABD’de ırkçılık karşıtı ‘Black Lives Matter’ (BLM) kampanyasına destek vermek amacıyla ABD Başkanı Trump’ın 20 Haziran 2020 tarihinde Tulsa’daki seçim mitingini sabote etmeleri sonucu “K-pop aktivizmi” olarak Batı medyasının gündemine girmiştir (Coscarelli, 2020; Saeji, 2020). Özellikle BTS grubunun BLM kampanyasına yaptığı bağış ve ardından hayran grubu ARMY’nin bağış miktarı kadar bir yardımı sosyal medyada toplayarak kampanyaya iletmesi K-pop hayranlığının siyasal yönü olduğunu göstermiştir (Keskin, 2020). Bu kampanyaya değin, K-pop hayranları, Batı medyasında çılgın, fanatik ve ergen genç kızlar olarak olumsuz ve eksik bir şekilde temsil edilmekteydi. BLM başta olmak üzere, K-pop hayranlarının çeşitli toplumsal ve siyasal kampanyalara destek vermeleri medyada önyargılı temsillerinin sorgulanmasını ve Batı medyasında “K-pop aktivizmi”nin gündeme gelmesini sağlamıştır (Culliford, 2020; Lorenz vd. 2020).

Kore Dalgası’na ve özellikle K-pop’a yönelik olarak Türkiye’de de hayran kültürü gelişirken (Özkaya, 2020, s. 55-97), eş anlı olarak Türkiye medyasında bu olgu hakkında olumsuz temsillerin üretildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çin ve Japonya’da Kore Dalgası karşıtlığı Çin ve Japon milliyetçiliğinden beslenmekte iken (Trzcinska, 2018 s. 78-80; Binark, 2019, s. 162), bazı ülkelerde Kore Dalgası, yeni bir kültür emperyalizmi pratiği olarak algılanmaktadır (Dhawan, 2017; Ganghariya ve Kanozia, 2020, s. 181). Türkiye’deki karşıtlığın temelinde K-pop yıldızlarının heteronormatif cinsiyet modeli sunmamaları yatmaktadır (Binark, 2019, s.

162). Özellikle muhafazakâr söylemsel pratiklere sahip yayın organları K-pop yıldızlarının intihar haberlerine dayanarak K-pop'u ve bu endüstriyi 'günah keçisi' ilan etmekte, 'ahlaki panik' söylemi yaratmaktadır. Örneğin, K-pop grubu Top Secret'ın üyesi Johan'ın evinde ölü bulunmasının ardından Twitter'da 17 Haziran 2020'de #kpopyasaklansın ve #kpopyasaklansin etiketleri altında bir kampanya başlatılmıştır. Gerek medyadaki karşıtlığı gerekse bu etiketle dolaşıma sokulan söylemin, hangi temalar etrafında üretildiğini, bu temaların ne tür söylemsel pratikleri meşru kılmaya çalıştığını görmek mikro ölçekte K-pop karşıtlığını, makro ölçekte küresel kültürel akış karşıtlığını görmemize olanak sağlar. Kanımızca, dilsel pratikler, basit bir şekilde gerçekliğin aktarımı değil, gerçekliğin inşasına ilişkin durum tanımlarının kurucusudur. Dil ve dilsel malzemelerin kullanımıyla oluşan söylemsel pratikler dolayısıyla ideolojiler medya metinlerinde dolaşıma sokulmaktadır. Söylem, gerçekliği algılayış tarzımızı oluşturan bir sistem olarak işlemektedir (Mills, 2005, s. 55). Söylem ve ideoloji, toplumsal yaşamın çeşitli aşamalarında insanların dünyayı anlama ve kavrama biçimlerini etkileyen, insan ilişkilerinde belirli bilinçlerin oluşmasına katkı sağlayan ve birbirini tamamlayan kavramlardır (Purvis ve Hunt, 2014, s. 10-11). Söylemsel pratikler, ideolojik tahakküm aracı olarak işleyebilirler. Bundan ötürü de medya ve yeni medya ortamlarında dolaşıma sokulan söylemsel pratikler aracılığıyla üretilen durum tanımlarının nasıl bir bilişsel çerçeve çizdiğini ve bu çerçeveyi nasıl bir bağlama oturttuğunu incelemek önemlidir. Bu çalışmada Türkiye'de geleneksel medya metinlerinden örneklerin yanı sıra Twitter'da yürütülen bir kampanyaya birlikte odaklanılarak Kore Dalgası ve K-pop karşıtlığını üreten ahlaki paniğin, günah keçisi gösterme, korku yayma, damgalama ve etiketleme gibi söylemsel mekanizmaları nasıl kullandığı serimlenecektir. Bu amaçla ilk olarak aşağıda K-pop karşıtlığını üreten bu mekanizmalar kavramsal olarak açıklanacaktır.

## K-POP KARŞITLIĞINI ÜRETEEN SÖYLEMSEL MEKANİZMALAR

Mutlu (1995, s. 334), ahlaki paniği (törel ürkü) "esasinda ufak tefek sapkınlık edimleri olan şeylere abartılı ve iletişim araçlarınca büyütülen toplumsal bir tepki" olarak tanımlamaktadır. Ahlaki panik, kitle iletişim araçları tarafından toplumdaki ortak değerlerin tehlike altında olduğuna veya tehdit edildiğine yönelik bir gündemin oluşturulmasını sağlar. Payne Fonu çalışmaları (1929-1932) ile başlayan erken dönem kitle iletişim araştırmalarından bugüne değin, kitle iletişim araçlarının ahlak ve toplumsal yapının yanında çocuklar ve gençler üzerinde kaygı uyandıran olumsuz etkilerini ölçmek amaçlanmıştır (Özçetin, 2019, s. 94-97). Karabağ da sinema tarihinin başından itibaren bu yeni iletişim ortamının işçi sınıfıyla kadınlar ve çocuklar üzerindeki olası zararlı etkilerinin yarattığı kaygılara dikkat çeker (2020, s. 53). Etki araştırmaları paradigmasının ilk araştırmalarında sinema, sosyal bir problem olarak algılanmıştır (Gripsrud, 2009, s. 200-202'den aktaran Karabağ, 2020, s. 54). Bu algının arkasında, kadınların ve çocukların toplumun "rasyonel düşünme kapasitesinden yoksun", "biçimlendirilebilir" ve "kolay etkilenebilir" olduklarına ilişkin ön kabul yatmaktadır (Karabağ, 2020, s. 54). Medyanın toplumda güçsüz ve kırılgan nüfus üzerinde olumsuz etkileri olduğu varsayımı, medya içeriklerine yönelik ahlaki panik söylemiyle koşut şekilde çeşitli araştırmalarla devam etmiştir. Hem geleneksel medyada hem de sosyal medyada, özellikle toplumdaki belli kesimlerin (yine çocuklar ve kadınların) toplumsal düzeni tahrip ettiği öne sürülen içeriklerden daha fazla etkilendiğine ve toplumsal normların dışında kalan grupların tutum ve davranışlarının toplumsal

istikrara zarar verdiğine ilişkin ahlaki panik üretilmektedir. Medya aracılığıyla toplumsal istikrara zarar verecek tehdit kaynakları tanımlanmakta, korku kültürü oluşturulmaktadır.

Medya metinlerinin, bireysel ve toplumsal düzlemde harekete geçirici bir söylem olan ahlaki paniğin üretilmesinde önemli bir rolü vardır. Medya metinlerinde hâkim kültürden ve toplumsal oydaşmadan farklı tutum, davranış ve yaşam şekline sahip birey ve gruplar “sapkın” olarak etiketlenerek toplumsal istikrara tehdit kaynağı olarak hedef gösterilirler. Bu birey ve gruplara ilişkin temsiller, medyada eksik, yanlış veya aşırı bir şekilde kurgulanırken bu temsillerin üzerinde temellendiği söylemsel pratiklerse ahlaki paniği üretir. Ahlaki paniğin üretimi ve yayılmasıyla ilgili yapılan ilk çalışmalarda, İngiltere’de 1960’lı yıllarda ortaya çıkan ve gençlik alt kültürleri bağlamında incelenebilecek olan mod ve rock müzikseverler, punklar, hippiler, dazlaklar, kent çeteleri üyeleri ve uyum sağlayamayan çeşitli grupların toplumda neden tehdit kaynağı olarak görüldüğü ele alınmıştır. Hebdige’in *Altkültür: Tarzın Anlamı* adlı çalışmasında düzen içerisinde kendine yer bulamayan bireylerin altkültür grupları oluşturarak tepkilerini gösterdikleri belirtilmektedir. Hâkim kültürün dışında kalan bu gruplar medya metinlerinde toplumdan sapmış veya “anti-sosyal” hareketler olarak sunulurken, ahlaki panik için katalizör rolü oynamaktadır (Hebdige, 2004, s. 87). Farklı müzik türlerini beğenen, toplumun hâkim normlarından farklı yaşam pratiklerine sahip gençler sapkın, anti-sosyal olarak şeytanileştirilirken, bu gençlerin kültürel pratikleri geleneksel aile değerleri üzerinde sözde yıkıcı etkileri nedeniyle damgalanmaktadır (Tombul, 2020, s. 796). Ahlaki panik; çocuk soyguncular, uyuşturucu bağımlıları ve çocukların cinsel istismarı gibi konularda da üretilmektedir (Jewkes, 2004, s. 66-67). Bulaşıcı hastalıklar, okullarda gerçekleştirilen silahlı saldırı eylemleri ve kapkaç olayları da ahlaki panik sarmalına yakın zamanlarda dahil olmuştur (Tombul, 2020, s. 796).

Ahlaki paniğin medyada nasıl üretildiğini ele alan çalışmalar, medyanın bireyleri belli konularda korkuttuğuna, böylece “normal”i veya “düzen”i sağlama aracı olarak hâkim ideoloji tarafından kullanıldığına dikkat çeker. Toplumsal düzene yönelik olası tehlikeler uzmanların ağzından abartılarak medyada panik yaratılır. Cohen (2011/1972) ve Young (1971) tarafından yapılan ilk çalışmalarda medyada kurgulanan ahlaki paniğin, gençlik kültürlerinin doğasıyla ilişkili biçimde sunulduğu ortaya konmuştur (Güngör Kırçıl, 2009, s. 130). Günümüzde hâkim ideolojinin toplumsal düzeni tesis etmek için sosyal medyada söylemsel bir pratik olarak ahlaki panik üretmeye başvurduğu ve bunun için kanaat teknisyenlerini işe koştığı görülmektedir. Kanaat teknisyenleri, hâkim politik çevreye yakın olup onun gerçeklik dünyasının inşasına uygun hareket eden entelektüellerden oluşmaktadır (Tangün ve Parlak, 2020, s. 296). İktidara yakın olmak, hâkim politik söylemin araçlarını maharetli bir şekilde kullanmak kanaat teknisyenlerinin genel özelliklerindedir. Dolayısıyla kanaat teknisyenleri, iktidarın egemenliğini yayan simgesel şiddetin bir tür açık savunuculuğunu yapmaktadır. Böylesi bir savunuculuk doğal olarak komplo teorilerinin üretimine, günah keçisi ilan etmeye ve etiketlemeye başvurmayı gerekli kılmaktadır. Kanaat teknisyenleriyle geleneksel medya ve sosyal medya platformlarında karşılaşmaktayız. Üstelik söz konusu bu teknisyenlerin, trol grupları arkalarına alarak toplumda ahlaki panik üreten sosyal medya kampanyaları basit tesadüfi söylemsel pratikler değildir. Bu söylemler hâkim ideolojinin söylemsel mekanizmaları olarak medya ve yeni medya ortamlarını kaplar.

Sosyal medya platformlarında bireyler belli fikirleri ve eylemleri desteklemek için ya etiketler altında veya topluluk odalarında bir araya gelmekte, bu platformlarda kanaatlerini ifade etmektedir. Sosyal medyada bireylerin kanaatlerini ifade etmesinden, kanaat teknisyenlerinin belli bir ideolojik görüşü desteklemek için içerik üretmesine veya trollerin sözedimlerini bozuma uğratması gibi çeşitli siyasal katılım pratiklerini görmek olasıdır. Bu çerçevede kanaat teknisyenleri tarafından ahlaki panik üretmek için sosyal medyanın

kullanılması siyasi bir eylem olarak değerlendirilebilir. Kanaat teknisyenleri ahlaki paniğin medya gündeminde yer alış sürecini de yönetirler. Paniğin medya gündeminde yer alışını iki temel söylemsel stratejiyle işler: Günah keçileştirme ve korku yaratımı; damgalama ve etiketleme.

## Günah Keçileştirme ve Korku Yaratımı

Tarih boyunca toplumsal oydaşmanın dışında kalan davranışlara ve tutumlara sahip bireyler ve gruplar, toplumsal yaşamın dışında konumlandırılmış, hâkim sınıfların menfaatleri için “suçlanarak” toplumsal yaşamda ‘günah keçisi’ olarak ilan edilmişlerdir. Campbell (2013), *Günah Keçisi* çalışmasında insanın kendinden farklı, yabancı ve bilinmez olana yönelik şiddet içeren eylemini açıklarken topluluğun çıkarı için farklı olanlar hakkında çeşitli suçlayıcı söylemlerin üretildiğine ve toplumda cadı avı başlatıldığına dikkat çeker. Belirtilen suçlamalar, kalabalıkların kurbanlarına yönelik tahayyüllerinden oluşur (Girard, 2005, s. 36). Modernleşme öncesi mitlerde farklı canlı türlerine ve istenmeyen topluluklara yönelik üretilen suçlamalar ve ayrımcılık günümüzde medya ve sosyal medya ortamlarında üretilmektedir. Günümüzde özellikle sosyal medya ortamları günah keçisi üretme alanına dönüşmüş durumdadır (Keten, 2019; Akyıldız, 2014). Örneğin, Covid-19 pandemisinde gözlemlendiği üzere, virüsün kaynağı olarak Çin’in ve Çinlilerin suçlanması (Dirini ve Özsu, 2020) insanlığın günah keçisi üretme gereksiniminin değişmediğini göstermektedir.

Korku ise kısaca şu şekilde tanımlanabilir: “... beklenmedik ve öngörülemeyen bir durumla karşılaşan insanın, zihnini belli bir konuya yoğunlaştırmasını sağlayan bir mekanizmadır” (Furedi, 2001, s. 8). Korku, tarih boyunca hep var olmuştur ve insanın varoluşuyla birlikte yeni korku kaynakları ortaya çıkmıştır (Özbudun, 2017, s. 113). Günümüzde özellikle popülist siyasetçilerin, hâkim söylemsel pratikleri ve belli toplumsal uzlaşıları yaratmak için korku nesnesi üretiminden bir söylem stratejisi olarak faydalandıkları bilinmektedir (Moffitt, 2020). Korku politikası, haberleri ve popüler kültür metinlerini yayan iletişim araçlarındaki söylemsel pratiklerde üretilen korkuyu besleyen öğeler üzerine temellenmektedir (Altheide, 2006, s. 47). Altheide’e göre, toplum nezdinde hakkında korku oluşturulmak istenen konular kanaat teknisyenleri tarafından gündeme getirilir; korkunun bileşenleri toplumsal denetim amacıyla kullanılırken bu bileşenlerin yaygınlaştırılması ise medya ve sosyal medya aracılığıyla gerçekleştirilir (2013, s. 225). Günümüzde toplumsal denetim ve korku yaratımı eş anlı gerçekleşmektedir. Altheide, özellikle popülist siyasetçilerin azınlık gruplarını, entelektüel görüş sahiplerini, toplumsal cinsiyet ve cins kimliklerini ve dış görünüşü hedef alarak korku nesnesi üretmek için sosyal medyayı kullandığına dikkat çeker (2019, s. 3-4). Yeni medya ortamlarının yaygınlık, paylaşım, etkileşim ve sürekli bağlantıda olma gibi olanakları bir yandan toplumsal denetimi kolaylaştırırken bir yandan da korku politikasının daha kolay kurgulanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu yönüyle, korkunun üretilmesi ve kullanılması siyasal bir mekanizmadır. Korku, hem bireysel hem toplumsal düzlemde egemenlik tesis etmek amacıyla siyasi mekanizmalar tarafından popülist söylemlerle birlikte üretilmektedir (Semerci ve Erdoğan, 2019).

## Damgalama ve Etiketleme

Goffman (2018) çalışmalarında bireyler arası etkileşim ve toplumsal yaşamda benliğin sunumu üzerinde durmuştur. Damga (*stigma*) kavramı, Goffman’ın benliğin sunulmasıyla ilgili çalışmaları çerçevesinde ele alınabilir. Damgayı, bireyi derinden itibarsızlaştıran fiziksel veya toplumsal bir niteliğe atıfta bulunmak için

kullanan Goffman, bireyin fiziksel veya toplumsal ayrımlara tabi tutulmasını yanlış bulmakta ve bireyler arası etkileşim için bir ilişki diline ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (2014, s. 29-76). *Damga* çalışmasında Goffman, normal dışı olarak adlandırılan bireylere, örselenmiş kimliklere, toplumsal yaşamdan dışlanan veya engellenen bireylere ilgisini yöneltmiştir. Damgalar fiziksel bazı özelliklerden dolayı doğuştan gelebildiği gibi, bireye veya gruba sonradan da atfedilebilmektedir. Örneğin, uyuşturucu kullananlar, LGBTTIQ<sup>3</sup> bireyler ve eski hükümlüler toplum tarafından “karanlık veya utanç kaynağı” olarak damgalanmaktadır. Goffman, normal ve anormal kavramlarının toplumsal olarak üretildiğine dikkat çekerek bireylerin anormal olduğu iddia edilen davranışlara ortak tepkiler vermeye zorlandığını, böylelikle oluşturulan damgaların toplumdaki diğer kişilerin ‘tepkisi’yle oluşan toplumsal bir etiket olduğunu belirtmektedir (Slattery, 2017, s. 191). Bu etiketler toplumda bazı bireyleri ve grupları toplumsal uzlaşının dışında bırakmayı amaçlayan bir tasnif eylemi için kullanılmaktadır.

Etiketleme kavramı Goffman’a ait olmakla birlikte kavramın toplumsal yaşamda işleme mekanizmalarını ve aşamalarını ayrıntılandırarak bu kavramı sistematik hale getiren araştırmacı Howard Becker’dır. *Hariciler* başlıklı çalışmasında, özellikle “sapkınlık” ve “toplumsal etiketleme” kavramları üzerinde duran Becker, “sapkınlık”ın toplumsal olarak norm dışında kalan başkaları tarafından üretildiğini kaydetmektedir (1966). Becker’a göre, sapkınlık (*deviance*), toplumsal yaşamı düzenleyen kuralların ihlal edilmesinin bir sonucudur. Kuralların çiğnenmesi toplumda ‘suçlunun saldırısı’ olarak yaftalanır (Becker, 1966, s. 9). Bu açıdan Becker’a göre, sapkınlık, toplumsal olarak belli gruplar tarafından tanımlanır ve inşa edilir. Dolayısıyla yaratılmış bir durum olan “sapkın davranış”ın gerçekliği bulunmamaktadır. İnsanlar başkalarını “sapkın davranış” ile yaftalar (Giddens, 2012, s. 849), böylece normal ve sapkın arasında ayırım üretirler. Bir bireyin giyim kuşamı, memleketi, kullandığı dil, inancı ve beğenileri etiketleme için kullanılan unsurlardır. Üstelik etiketleme toplumda belirli gruplara karşı daha kolay yapılmaktadır. Bu anlamda, etiketleme mekanizması toplumsal, kültürel ve ekonomik sermaye yoksunları, hâkim inanç pratiklerinin dışında kalanlar ve benzeri dezavantajlı gruplar üzerinde daha kolay uygulanır.

## TÜRKİYE MEDYASINDA K-POP KARŞITI SÖYLEM: “ÇILGINLIK ve SALGIN OLARAK K-POP”

Yukarıda açıkladığımız şekilde ahlaki paniğin medyada gündeme gelmesi belli söylemsel mekanizmalarla gerçekleşir. Türkiye medyasında da Kore Dalgası’nın ve K-pop’un gündeme gelmesi hastalığı imleyen bir etiketle, ‘salgın’ metaforuyla gerçekleşmiştir. K-pop, medyanın dilinde ‘çılgınlık’ ve ‘salgın’ olarak yaftalanmıştır.<sup>4</sup> K-pop hakkında medyada üretilen ilk olumsuz haber, *CNN Türk* kanalında 27 Mayıs 2015 tarihinde yayınlanan *Afış* programında “K-Pop Çılgınlığı Dünyanın Yeni Müzik Salgını: Kore Popu” başlığıyla sunulmuştur. Kore Dalgası hakkında ikinci televizyon haberi 3 Ekim 2016 tarihinde *Habertürk* Ana Haber Bülteni’nde yer alan “Korecanlar” adlı gruba ilgilidir. Haberde “Korecanlar”ın yemekten müziğe Kore kültürü hayranı olduğunun altı çizilmiş ve internetteki forumlarında 70 bin üyesinin olduğu vurgulanmıştır. Haberde “Korecanlar” grubu, Kore’nin kültürel diplomasi başarısı olarak gösterilmekte ve altkültür özelliklerine sahip

<sup>3</sup> Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transseksüel, Intersex, Queer kimlikler.

<sup>4</sup> Türkiye medyasında hard rock ve heavy metal müzik türleri de ‘çılgınlık’ ve ‘satanizm’ ile bağlantılandırılarak aşırı ve eksik temsil edilmektedir. Özellikle heavy metal ve bu türün beğeni grubuna yönelik olarak medyada sistematik bir şekilde ‘ahlaki panik’ yaratılmaktadır (Ata, 2019).

bir grup olarak etiketlenmektedir (We Stage The World, 2016). “Salgın” metaforuyla ilişki kuran diğer içerik 9 Mart 2017 tarihli *Karar* gazetesinde Hakan Albayrak’ın köşe yazısıdır. “Kore dizileri, K-Pop ve Güney Kore Müslümanları” başlıklı yazıda Kore dizilerine, Korece’ye ve Kore Kültür Merkezlerine yoğun ilgi “Kore Salgını” olarak adlandırılmaktadır. Yazıda, bu salgından Hristiyan misyonerlerin yararlanmaya çalışacağı ve Kore içeriklerini misyonerlerin kullanacağı iddia edilmektedir (Albayrak, 2017).<sup>5</sup>

Türkiye medyasındaki K-pop karşıtı içerikler, ilk başta farklı bir kültürün Türkiye gençliği arasında yayılmasına karşı özcü ve korumacı kültür kavrayışından beslenen tepkiler şeklinde görülebilir. “Çılgınlık” ve “salgın” olarak sunulan haberlerde bir müzik türü ve bir ülke istilacı kültürel içerikler üretmekle etiketlenmektedir. Hâkim kültürel normlardan farklı olarak görülen bu kültürel içerikler kültürel yozlaşmaya neden olmakla suçlanmakta ve Türkiye’de tektipleştirilerek hâkim inanç pratiği olarak konumlandırılan Türk Sünni-İslam’a tehdit kaynağı gibi temsil edilmektedir.<sup>6</sup> Çeşitli yayın kuruluşlarında, K-pop’un gençliği intihara yönlendirdiği; dini inanışın ve hegemonik cinsiyet rollerinin bozulmasına yol açtığı iddia edilmekte, K-pop yıldızları bu şekilde ‘günah keçisi’ ilan edilmekte, ebeveynlerde “ahlaki panik” yaratmak amacıyla çeşitli “damga” ve “etiketleme” mekanizmalarına başvurulmaktadır. Türkiye medyasında K-pop ve K-pop yıldızları üzerinden üretilen ahlaki paniğin üç farklı tema çerçevesinde söylemsel pratiklerle üretildiğini gözlemlemek mümkündür.

## K-pop’un Androjen Kimliği Ürettiği İddiası

Türkiye medyasında Kore Dalgası çoğunlukla K-pop’la özdeşleştirilmektedir. K-pop’a dair haberlerde çeşitli müzik ödülleriyle gündeme gelen BTS ve hayran topluluğu ARMY’nin adanmışlığı öncelenmektedir. Bu haberlerde karşımıza çıkan K-pop karşıtı ilk tema beden temsili üzerinden gerçekleşmektedir. K-pop karşıtı söylemi üreten medya içeriklerinin ilki 22 Ocak 2019 tarihinde *Beyaz TV*’de yayınlanan *Her Açından* adlı televizyon programıdır (TXT Turkey, 2019). “Nötr Cinsiyet Nedir” başlıklı metinde, K-pop gruplarının “nötr cinsiyet algısı” ürettiği ve bunun “şeytani bir plan” olduğu öne sürülmektedir. Maliangkay ve Song K-pop erkek yıldızlarının androjen kimliği besleyen beden politikası sunduğunu belirtirler (2015, s. 164). Bu beden politikasının üretimi K-pop müzik endüstrisi tarafından bilinçli bir şekilde yapılmaktadır (Binark ve Karataş-Özaydın, 2020). Ancak, bazı toplumlarda K-pop yıldızlarının androjen kimlik temsili, hegemonik erkeklik rollerine tehdit olarak algılanmakta, bu grupların dışlaştırılmış veya androjen imgelerinin toplumda eşcinselliği ve queer/kuir kimlikleri besleyeceği korkusu üretilmektedir. Örneğin, yukarıda adı verilen programda gazeteci Mehmet Ali Önel fonda BTS’in videolarını göstererek K-pop gruplarının “üçüncü cinsiyeti” temsil ettiğini öne sürmektedir (TXT Turkey, 2019).<sup>7</sup> Önel, YouTube kanalında

<sup>5</sup> Benzer şekilde Kore dramalarının misyonerlik faaliyetine yönelik bir zemin hazırladığı da iddia edilmektedir (Örneğin, Özturhan, 2019).

<sup>6</sup> Malezya ve Endonezya’da da K-pop’un İslam karşıtı unsurlar içerdiği iddia edilerek sosyal medyada K-pop karşıtı bir kampanya başlatılmıştır. Bu kampanyada K-pop’un Hristiyan komplosu olduğu ve K-pop konserlerinin Hristiyanlığı yaymak için kamufraj olarak kullanıldığı iddia edilmiştir. Medyadaki bu haberlerde K-pop konserlerinin ülkedeki Müslüman topluluğu ‘yok edeceği’ öne sürülmektedir (Nugroho, 2013).

<sup>7</sup> Önel daha sonra 23.01.2019 tarihinde Twitter hesabından paylaştığı bir gönderide Milli Eğitim, Aile ve Sosyal Politikalar ile Çalışma Bakanlıklarına çağrı yaparak #bilistedim etiketinin altında yorum yapan Türkiye gençliğinin cinsiyet rolleri ve temsiline ilişkin norm dışı bakışlarının kavranabileceğini öne sürmüştür. Ona göre, “küresel odakların; müzik, sinema ve moda yoluyla yaygınlaştırmaya çalıştığı nötr cinsiyet, unisex kişilik veya 3. cinsiyet faaliyetlerinin Türkiye’de geldiği aşama” #bilistedim etiketi ve kendisine yazılan yorumlarda açıkça görülmektedir (Önel, 2019). Bu gönderide, K-pop hayranı gençler, marjinal hatta sapkın gençlik olarak damgalanmaktadır. Üstelik *TVNET* kanalındaki *Nerede Kalmıştık* programında K-pop, ‘terör’ haberi olarak çerçevelenmiştir. “Kız mı erkek mi belli olmayan” K-pop grupları yukarıdaki söyleme benzer bir şekilde “ortaklaşa cinsel kimlik denen zıkkımı yaydığı” öne sürülerek söz konusu grupların “bir tarikat gibi” hatta “bir dini örgüt gibi” davrandığı ve gençler arasında intiharı yaygınlaştırdığı iddia edilmektedir (TVNET, 2020). Ayrıca bu noktada söz konusu haberin 112 beğeniye karşılık 1400 beğenmeme aldığı belirtilmiştir. Bu videonun aldığı beğenmeme sayısı, çalışmanın ilerleyen kısmında açıklanan, K-pop



da 20.06.2020 tarihinde “Kpop tehlikesi büyüyor” videosunu yayınlamıştır. Bu video, 20.06.2020 tarihli *Yeni Şafak* gazetesinin internet sitesinde yayınlanan “K-Pop’ta tehlike büyüyor” başlıklı haberin yönlendirdiği videoya aynıdır (Önel, 2020). Önel videonun altına, “iki yıl önce #Kpop sorununu ilk kez @beyaztv’de dile getirdiğinde medyanın kendisine destek vermediğini, örgütlü fan gruplarından en az 100 bin mesaj aldığını, bacak kadar çocukların kendisini ölümlle tehdit ettiğini, geç de olsa sorunun büyüklüğünün anlaşıldığını, çok değil birkaç yıl sonra sokaklarda milyonlarca LGBT birey görüleceğini” yazarak, K-pop hayranlığını, hegemonik cinsiyet rejimine karşı tehdit kaynağı olarak damgalamaktadır. Üstelik hayran grupları da küçük çocuklar olarak aşağılanmakta ve özne olarak beğeni hakları değersizleştirilmektedir. Kullanılan bu ifadelerle şekillenen K-pop karşıtı söylem erkek K-pop gruplarının hegemonik erkeklik temsili dışındaki beden imgelerini sorunsallaştırmakta, androjen veya dişilleştirilmiş beden imgelerinin hâkim kültürel pratiklerle normlara tehdit olduğunu vurgulayarak toplumda ahlaki paniğin üretimi için zemin hazırlamaktadır. Connell, erkekliğin erkek bedenine ilişkin kurgulanmış tahayyülden kaynaklandığına, erkekliğin bedene içkin olduğuna yönelik önkabulün varlığına dikkat çekmektedir (Connell, 2019: 99’den aktaran Binark ve Karataş-Özaydın, 2020, s. 151). Bu önkabul heteroseksist cinsiyet rejiminde hegemonik erkekliği ve kurumsal (örn. devlet) heteronormativiteyi inşa etmektedir. K-pop karşıtı söylem, ayrıca bu müzik gruplarının Türk-İslam kültürüne karşı bilinçli bir şekilde inşa edildiklerini iddia ederek, söylem mekanizması olarak komplo teorisine başvurmaktadır. Bilindiği üzere komplo teorilerinin söylemi gayri rasyoneldir, skandallara, aşırı veya uç örneklerle yer vermesi sözde iddialarını meşru kılma stratejisidir. Komplo teorisinin hedefinde yer alan bireyler veya gruplar, belli tutum ve davranışlarıyla günah keçisi ilan edilmektedir. Komplo teorilerinde gerçeğin görüldüğü gibi olmadığı iddia edilirken üretilen söylemsel pratikler sürreal hatta fantastik olabilmektedir (Karaosmanoğlu, 2019, s. 35-36). Bu tür söylemlerde cinsellikten beslenen sansasyonlar da dolaşıma sokulmaktadır. Bu tarz sansasyonlara dayalı komplo teorileri, bireyleri hedef alan linç eylemlerine, yaşam tarzına yönelik etiketlemelere, ırkçılık ve toplumsal damgalamaya yol açmaktadır (Karaosmanoğlu, 2019, s. 40-41). Komplo teorilerinden beslenen söylem konuyu, olayı ve olguyu bağlamından kopartmakta anlamlandırma pratiğinin eleştirel muhakeme temelinde gerçekleşmesini engellemeye çalışmakta ve anlam üretimini çarpıtmak için tartışmanın zeminini kaydırmaktadır. Yukarıdaki haberlerde erkek K-pop gruplarının hegemonik erkekliği androjen beden temsili pratikleriyle yerinden etme olasılığı, Türk toplumundaki hâkim cinsiyet rolleri ve pratiklerini ortadan kaldıracığına, toplumu kadın ve erkek olarak konumlandırılmış ikili “cinsiyet” kimliklerinden arındıracağına yönelik bir korku kültürü üretimiyle gerçekleşmektedir. Böylece çalışmanın ilk kısmında işleme mekanizmasını açıkladığımız ahlaki panik dolaşıma sokulmaktadır. *Yeni Akit*’teki bir köşe yazarının iddiasına göre, “eşcinsellerden oluşan BTS grubu”, hayranlarına eşcinsel kimliği aşılama ve dişilleştirilmiş erkek davranışlarının ve beden pratiklerinin toplumda anaakımlaştırılmasına katkıda bulunmaktadır (Aydın, 2019). Bu yazara göre, “BTS, eşcinselliği özendirdiği gibi ‘sapkın bir gruptur’ ve gençleri ‘ifsat etmek’ (bozmak, karıştırmak) için uğraşmaktadır” (Şenol, 2019). Bu söyleme göre, eşcinsel kimliğini toplumunda meşrulaştırmaya çalışan K-pop grupları, İslam dinine tehdit oluşturmakta; hatta, LGBTTIQ kimliği savunan K-pop severler sosyal medya ortamlarında özellikle İslam’a karşı tutum ve tavır sergilemeleri için eğitilmektedir. Bu iddialar K-pop hayranlığıyla Hristiyan misyonerliği arasında parça-bütün ilişkisi kurmaktadır. K-pop karşıtı bir başka metinde, BTS “ucube gençlik projesi” (Özay, 2019) olarak damgalanmış,

---

hayranlarının sosyal medyada aktivizm benzeri örgütlülük içinde hareket ederek K-pop karşıtlığıyla taktiksel mücadelelerine bir diğer örneği oluşturmaktadır.

ucube sözcüğünün imlediği çirkin, kötü, tekinsiz ve benzeri tüm nitelikler bu müzik grubuna yakıştırılmıştır. “Ucube” metaforuyla, metinde K-pop tüketim pratiğine yönelik korku ve kaygı üretilmektedir. *Yeni Şafak* gazetesindeki bir diğer içerikte K-pop’un “transkültür”ü meşrulaştırdığı iddia edilerek homofobi ve transfobi eşanlı üretilmekte ve bu fobiler doğallaştırılmaktadır. Aslında tüm bu yaftalamalar heteroseksüel cinsel kimliklerin dışında, farklı cinsel kimliklere sahip kişilere yöneltilmiş (Üçler ve Yıldız, 2019, s. 107) homofobik-transfobik nefret söyleminin parçasıdır. Ayrıca metinde, K-pop kültürü kapitalizmin aracı ve kültür şirketlerinin ürettiği bir tür “kültür hapi” olarak etiketlenmektedir (Yıldırım, 2019). Bu söylemsel pratik ile, hayranların alımlama pratikleri ve popüler beğenileri pasif bir medya tüketimi olarak sunulmaktadır.

K-pop’a ve K-pop yıldızlarına yönelik inşa edilen günah keçileştirme ve etiketleme mekanizmalarının hemen hemen hepsinde K-pop’un sadece bir müzik türü olmadığı,<sup>8</sup> görünenin arkasında başka bir mekanizmanın, diğer bir deyişle gizli bir misyonunun olduğu öne sürülmektedir. K-pop yıldızları, bu iddiaların sahiplerine göre, toplumda makbul erkekliliği yok etme gizil gücüne sahip olduğu gibi kültürel değerlerin de yozlaşmasına neden olmaktadır. Bu kavrayışa göre, kültürel içerikler küresel medya-tekno-fınans-ideoloji ve etno-uzamlarda, küresel ve yerelin kesişiminde yeniden anlamlandırılan üretimler değil, sabit tözsel anlamlarla yüklü metinlerdir. Buradan hareketle, yukarıda örneklendirdiğimiz metinlere göre, K-pop siyasal bir anlam taşımakta, hâkim toplumsal, siyasal ve kültürel yapı ve kurumlara başkaldırı niteliği taşıyan marjinal veya norm dışı altkültür unsurlarıdır (örneğin, Paksoy, 2019a).

K-pop karşıtı söylem, hayran gençlerin ebeveynlerini de günah keçisi olarak işaretlemektedir. Bu söylem, K-pop gruplarına yönelik ilginin sosyal medyada yaratıldığını, hayranları oluşturan Z kuşağının vaktinin çoğunu “sanal uzamda geçirdiğini” belirtmektedir. Ebeveynler, Z kuşağının tüketim pratiklerini ve sosyal medyada performe ettikleri benliklerini, hayran aidiyetine bağlılığı kavrayamamaktadır. Muhafazakâr söylemin kanaat teknisyeni Nevzat Tarhan’a göre: “Koruyucu yaklaşımla hareket ederek çocuklarını dışarı çıkartmayan aileler evde çocuklarının internete girmelerini sağlamakta, arkadaşsız kalan gençler bu tür akımlara yönelmektedir” (Paksoy, 2019b). Bu ifadelerle ebeveynler K-pop seven çocuklarına karşı önlem almaya davet edilmektedir.

## K-Pop Yıldızlarının “Yeni Din” Yarattıkları İddiası

Medya metinlerinde gözlemlenen K-pop karşıtı üçüncü temada hayranların bu müzik türüne adeta “iman” göstererek bir inanç pratiği gibi bağlandığına dikkat çekilmektedir. *Yeni Şafak*’taki içerikte BTS, bir “din”e; ARMY ise o dinin müminlerine benzetilmektedir (Kılıçarslan, 2020). Nasıl ki Kore dizilerinin yarattığı izleyici aidiyeti ve sadakati bir tür Hallyu ilahiyatı (Macit, 2018) olarak değerlendiriliyorsa, buradaki söylem mekanizmasına göre K-pop da benzer bir etkiye sahiptir. Diğer bir deyişle, bu söylem K-pop’un Türkiye’de yeni bir inanç sistemi oluşturduğunu iddia etmektedir. Benzeri şekilde, Nugroho’nun (2013) Endonezya ve Malezya’da K-pop karşıtlığının Facebook ve YouTube ile çevrimiçi haber sitelerinde nasıl yayıldığını incelediği çalışmasında, K-pop’un “haram” olarak damgalandığı ve yıldızlarının beden temsillerinin İslami öğretilerle uyumlu olmadığı vurgulanmaktadır.

<sup>8</sup> Karaosmanoğlu (2019, s. 35), komplo teorilerinin söylem mekanizmasında, hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığına, perde arkasındaki gerçeğin bildiğimiz hiçbir şeye benzemediğine, olayın kökenine gidildiğinde temelde zannedildiğinden çok farklı bir şeyin yattığına yönelik mantık dışı bir ardyörenin inşa edildiğini belirtir.

Kore Dalgası'nın Türkiye'de özellikle sosyal medya platformlarında yayılması, muhafazakâr medya kuruluşları tarafından yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, bir yandan ahlaki panik ve günah keçisi yaratmaya yönelik söylem mekanizmalarıyla sunulurken, öte yandan komplo teorileriyle desteklenmektedir. Bu bağlamda Asa, "Türkiye'deki Hallyu eleştirilerinin aslında genel olarak kültür endüstrisi tarafından üretilen K-pop idollerinin *sevgi dilini* kullanarak Müslüman gençleri köleleştirmesi ve kendi çıkarları doğrultusunda kullandıklarına yönelik..." olduğunu öne sürmektedir (2019, s. 32). Bu içeriklerde başvurulan söylemsel stratejiler K-pop'un hegemonik erkeklik, toplumsal normlar, hâkim dini inanç ve pratikler üzerindeki olumsuz etkilerini kanıtlayacak, toplumda korku ve kaygıyı meşrulaştırıcı örneklerin sunulması üzerinde temellenmektedir. Nugroho (2013) da K-pop karşıtlığında komplo teorilerinin işe koşulduğunu belirtmektedir: Çevrimiçi haber sitelerinde yayınlanan Malezya Müslüman Derneği'nin açıklamasında bir Hristiyan komplosu olarak kodlanan K-pop'taki "K" harfinin, "Kristian"a işaret ettiği Kore'nin de Hristiyan çoğunluğa sahip bir ülke olduğu iddia edilmiştir. Dilin bu şekilde kullanımı, popülist söylemin ve komplo teorilerinin sıklıkla başvurduğu bir siyasal üsluptur. Siyasal bir strateji olarak kitleleri etkilemek için kullanılan popülist söylem, uygun yer ve zamanda dini referanslara kendini meşru kılmak için başvurur. Günümüzde bloglar, sosyal medya ağları ve YouTube gibi platformlar yardımıyla iletişim teknolojilerinde gerçekleşen değişim, popülist siyasetçilerin iddialarını daha geniş bir alana yaymalarına olanak tanımıştır (Moffitt, 2020, s. 135-142). Popülist söylemler, ağın üzerinde hızla yayılmakta, eleştirel muhakeme ve teyit olanağının ortadan kalktığı bu hızlı paylaşım anında gayri rasyonel siyasi üslup ve içerikler kullanıcılar arasında dolaşıma girmektedir. Sosyal medyada varlık gösteren çeşitli trol hesaplar da popülist söylemin hızla yayılmasına katkı sunarlar. Trol hesapların yayılmasına katkıda bulunduğu popülist söylem yanlış bilginin ve linç kültürünün yayılmasına da zemin hazırlamaktadır (Bulut ve Yörük, 2017). K-pop'ı İslam karşıtı, Hristiyan propagandası veya yeni din olarak damgalayan medya metinleri bu olguya ilişkin rasyonel bir değerlendirme yapma zeminini ortadan kaldırmaktadır. Özellikle bu tür popülist üslupların kanaat teknisyenleri tarafından işe koşulması toplumda belli gruplara yönelik linç kampanyalarının başlatılmasına yol açmaktadır. Örneğin böylesi bir linç kampanyası bir kanaat teknisyeni aracılığıyla yaşama geçirilmiştir. Aşağıdaki üçüncü temada bu kampanya kısaca açıklanmaktadır.

## K-Pop'un Gençleri İntihara Sürüklediği İddiası

K-pop karşıtı söylemin yaygınlaşmasında rol sahibi kanaat teknisyenlerinden birisi de Twitter'da @saidercan isimli kullanıcıdır. Said Ercan isimli bu kullanıcı, 17 Haziran 2020 tarihinde, #kpopyasaklansın etiketiyle bir kampanya başlatmıştır (Görsel 1). K-pop gruplarından birisinin üyesi olan Yohan'ın evinde ölü bulunmasının ardından, K-pop yıldızlarının müzik endüstrisinin yaşamları üzerindeki kısıtlamaları ve sözleşmelerdeki baskılar nedeniyle intihara sürüklendiğine dair çeşitli haberler sosyal medyada hızla yayılmıştır. Twitter Türkiye gündemine (Ercan, 2020a) (Görsel 2) giren #kpopyasaklansın kampanyası (aynı amaçlı oluşturulan #kpopyasaklansin etiketiyle birlikte), K-pop karşıtı söylemin hem geleneksel medyayı<sup>9</sup> hem de kamuoyunu ahlaki panik üretmek amacıyla etkileme çabasına bir örnek oluşturmaktadır. K-pop'un gençleri intihara

<sup>9</sup> Bu kampanyanın ardından, 20.06.2020 tarihinde *Yeni Şafak* gazetesinin internet sitesinde "K-pop'ta tehlike büyüyor: Art arda gelen dört ölüm" haberi ve konuyla ilgili bir video yayınlanmıştır. Videoda sosyal medyada yaygınlaşan 'K-pop yasaklansın' tartışmasına atıf yapılarak K-damalarının ve K-pop'un Türkiye toplumunda sorun kaynağı olduğu öne sürülmektedir. Ayrıca videoda, "Müslüman çocukları Kore popu adı verilen müzikler ve dizilerin bombardımanı altında yok oluyor" denilerek, K-pop, toplumda hâkim dini inanca karşı tehlike olarak günah keçisi ilan edilmiştir. Bakınız: Çelik (2020).

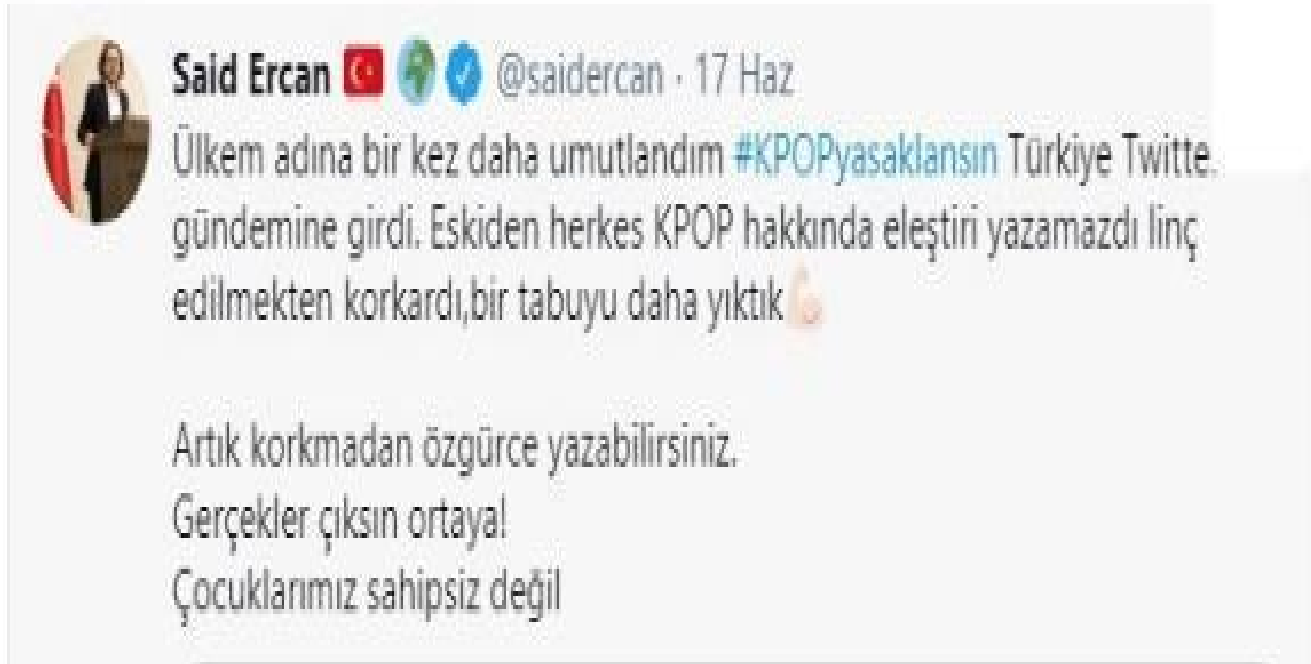
sürüklediği iddiası medyanın korku kültürü yaratmak için elinde tuttuğu bir damgadır. K-pop yıldızlarının intihar haberleri bu damganın hemen dolaşıma sokulmasına yol açmaktadır.



Tabi çocuklarımızın geleceği adına kaygınız varsa

**Görsel 1:** #kopyasaklansın etiketi <sup>10</sup>

<https://twitter.com/saidercan/status/1273275977200807938> Erişim tarihi:18.12.2020.



**Görsel 2:** #kopyasaklansın etiketinin Türkiye Twitter gündemine girmesi

<https://twitter.com/saidercan/status/1273340208000520199> Erişim tarihi:18.12.2020.

<sup>10</sup> Bu hesabın sahibi, uzman kişi sıfatıyla medyada açıklamalar yaptığı için görseller kullanılmıştır.

# K-POP HAYRANLARININ K-POP KARŞITI SÖYLEMLE TAKTİKSEL MÜCADELESİ: #kpopyasaklansın ETİKETİNİN TROLLENMESİ

Çalışmanın bundan sonraki kısmında, geleneksel medya metinlerinde üretilen K-pop karşıtı söylemin Twitter’da #kpopyasaklansın etiketi altındaki devamının serencamı ele alınacaktır. Bu kampanya Türkiye’deki K-pop hayranlarının, hayranların Batı’da BLM’e verdikleri destek veya Başkan Trump’un kampanyasını trollmeleri benzeri siyasal eylemleri olarak görülebilir Türkiye’deki K-pop hayranlarının, sosyal medyada K-pop karşıtı söyleme karşı oldukça örgütlü davrandıklarını #kpopyasaklansın etiketine karşı verdikleri söylemsel mücadele örneğinde görmek olanaklıdır. Sosyal medya platformlarında başlatılan popülist kampanyalar her ne kadar algoritmalar, filtre balonu, yankı odası nedeniyle, benzerseverler arasında dolaşıma girse dahi akışın içinde farklı kanaatler de dolaşıma girebilmektedir. Bu kampanyada K-pop hayranları akışın içine dahil olarak, kampanyayı trollemişlerdir.

Çalışmanın bu kısmında ilk olarak K-pop karşıtı etiketlerle dolaşıma sokulan gönderilerde bu karşıtlığın hangi temalar etrafında yoğunlaştığı saptanmıştır. Bu amaçla, Twitter’da 17-21 Haziran 2020 tarihlerinde dolaşıma giren #kpopyasaklansın ve #kpopyasaklansin etiketleri altında toplanan 16333 gönderi NVivo 12 programıyla derlenmiş, tematik içerik analizi uygulanmıştır. Gökçe’ye göre, içerik analiziyle, “kamusal alana yönelik üretilen ve kurgulanan metinleri çözümlmek” olanaklıdır (aktaran Çomu ve Halaiqa, 2014, s. 43). Tematik içerik analizi bir veri seti içerisindeki temaların tanımlanması, analiz edilmesi ve raporlanması için kullanılan bir araştırma tekniğidir (Braun ve Clarke, 2006, s. 79). İçerik analizinde veriler okunur, yorumlanır ve anlamlarına göre tasnif edilirken metinlerin, imgelerin ve ifadelerin temsilleri olarak görülür (Krippendorff, 2004, aktaran Vaismoradi vd., 2013, s. 401). Tematik içerik analizinde çalışılan konu üzerinde benzerliklerin ve farklılıkların ortaya konması önemlidir. Böylelikle araştırmacılar açısından bütünsel bir bakış açısıyla konunun farklı veya benzer yönlerini görmek olanaklıdır. Bu çalışmada tematik içerik analizi, #kpopyasaklansın-#kpopyasaklansin etiketleri altında üretilen söylem pratiklerinin hangi konular üzerine yoğunlaştığını göstermek için uygulanmıştır.

Yapılan analizde kampanya etiketleri altındaki gönderilerin %53,6’sının retweet, %46,4’ünün tweet/gönderi olduğu belirlenmiştir (Tablo 1). Söz konusu etiket altında içerik üreten Twitter kullanıcılarının genel olarak yarısı kendi görüşlerinden ziyade başka kullanıcıların gönderilerini paylaşarak kanaat oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Bu tespit belli bir konuda söylemsel pratikleri üretenlerin, ifadelerinin, üslup ve dilsel bagajlarının retweet yapan kullanıcılar tarafından da benimsendiğine işaret etmektedir.

**Tablo 1:** Kampanya Etiketlerindeki Gönderiler

Gönderi	7564	%46,4
Retweet	8769	%53,6
<b>Toplam</b>	16333	%100

Burada ilgi çekici bir husus, K-pop karşıtı etiket içinde diğer etiketlerin eşanlı kullanılmasıdır; özellikle #kopyasaklanmasin, #kpopasaygiduy, #kpopsanattir, #kpopsanattirevrenseldir, #müzikevrenseldir ve #kopyasaklanmayacak etiketleri kullanıcıların konuyu çerçevelemesinde yer almıştır. Diğer etiketlerin gönderilerdeki kullanım oranı %13,8 olsa dahi, yapılan incelemede K-pop hayranlarının #kopyasaklansın, #kopyasaklansin ve #kopyasaklanmasin etiketlerini birlikte kullandığı görülmüştür. Hayranlar karşıt etiketler altında içerik üreterek aslında bu kampanyanın amacına ulaşmasını engellemekte, K-pop karşıt söylemi böylesi bir taktik benimseyerek trollenmektedir. Bilindiği üzere, sosyal medyada trollük farklı amaçlarla yapılabilmektedir. Klasik trollük-eğlence trollüğü (Lolz) ile anonim trollük-kışkırtıcı trollük (Lulz) olarak yapılan genel ayırmadan (Bishop, 2014) yola çıkarak, eğlence trollüğünün katılımcı kültürün yaratıcılık ve mizahtan beslenme gibi özelliklerinden beslenerek yaratıcı içerik formları ve üretimler yaptığını (Karataş ve Binark, 2016) söyleyebiliriz. Bu örnekte görüldüğü üzere, hayranlar K-pop karşıt bir eylemle oldukça yaratıcı bir şekilde mücadele etmiştir. Sosyal medyada trollerin performe ettikleri sözedimlerinden birisi ortamdaki mevcut iletişim pratiğinin bozulmasıdır (Binark vd., 2015, s. 130-131). K-pop hayranları da #kopyasaklansin etiketi altında yaptıkları paylaşımlarla hem popüler beğenilerini savunmakta, hem K-pop'a yönelik üretilen ahlaki paniğe karşı taktiksel bir mücadele gerçekleştirmektedir. Hayranlar #kpopsanattir, #kpopasaygiduy ve #müzikevrenseldir gibi etiketler üreterek bu müzik türünün sapkın bir müzik türü olarak damgalanmasına karşı taktik geliştirmiştir.

Aşağıda Tablo 2'de görüleceği üzere kampanya etiketlerindeki gönderi ve retweetlerdeki toplam sayıdan daha fazla sayıdaki etiket, kullanıcıların gönderi ve retweetlerinde birden çok etiketi birlikte kullanmayı tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır.

**Tablo 2:** Etiketlerin dağılımı

kopyasaklansın	9445	%48,3
kopyasaklansin	7007	%35,8
kopyasaklanmasin	1785	%9,1
saidercan	370	%1,9
kpopasaygiduy	282	%1,4
kpopsanattir	202	%1
kpopsanattirevrenseldir	218	%1,1
müzikevrenseldir	137	%0,7
kopyasaklanmayacak	100	%0,5
<b>Toplam</b>	<b>19546</b>	<b>%100</b>

Kampanya altında K-pop karşıtı söylemin genel olarak retweet edilen iletilerde yoğunlaştığı görülmüştür. Bu durum, söylemi üreten kullanıcıların ürettiği temaların neler olduğunu incelemeyi gerekli kılmaktadır. Retweet edilen K-pop karşıtı söyleme sahip kullanıcılar A harfinden başlayarak kodlanmıştır. Hesap sahiplerinin hesap adlarının kodlanma nedeni, hesap sahiplerinin sıradan kullanıcılar olmasıdır (Ayten, 2020). A isimli kullanıcının 5 gönderisi toplam 3843 kez retweet edilmiştir. Diğer kullanıcıların birer iletişi sırasıyla 177, 142, 100, 72, 68, 65, 50, 45, 45 kez retweet edilmiştir. K-pop karşıtı söylem çerçevesinde toplam retweet sayısı 4606'dır (Tablo 3).

**Tablo 3:** Kampanya etiketleri altında K-pop karşıtı söyleme sahip hesaplar ve retweet sayıları

<b>Kullanıcı</b>	<b>Retweet sayısı</b>
A	3843
B	177
C	142
D	100
E	72
F	68
G	65
H	50
I	45
İ	45
<b>Toplam</b>	<b>4606</b>

İncelenen K-pop karşıtı söyleme sahip bu gönderiler 10 alt tema altında değerlendirilmiştir. Temalarda tasnif edilen gönderilerin sayısı 3691'dir. Tablo 4'te K-pop karşıtı söylemin hangi alt temalar etrafında kurulduğu görülmektedir: "K-pop'un çocukların geleceği adına kaygı yarattığı" temasında 1486 (%40,2) gönderi olup burada öncelenen konu bu müzik türünü tüketen gençlere yönelik olarak üretilen ahlaki paniktir. Bu temayı takip eden "K-pop'un intihara yönlendirdiği" temasında ise 998 gönderi (%27) olup, çalışmanın yukarıdaki kısmında açıkladığımız geleneksel medya metinlerindeki benzer şekilde K-pop intihar olaylarının günah keçisi ilan edilmektedir. "K-pop tehlikesinden ailelerin çocuklarını kurtarması gerektiği" temasına sahip 814 (%22) gönderi bulunmaktadır. Bu gönderi ebeveynleri K-pop'un tehlikelerine karşı sorumluluk almaya çağırırken, K-pop yine hâkim toplumsal norm ve değerlere karşı tehdit kaynağı olarak etiketlenmektedir. Bu üç temanın kampanya etiketindeki oransal değeri %89,2'dir.

**Tablo 4:** Kampanya etiketleri altındaki alt temalar

<b>Tema</b>	<b>Gönderi Sayısı</b>	<b>Yüzde</b>
K-pop'un, çocukların geleceği adına kaygı yarattığı	<b>1486</b>	<b>%40,2</b>
K-pop'un intihara yönlendirdiği	<b>998</b>	<b>%27</b>
K-pop tehlikesinden ailelerin çocuklarını kurtarması gerektiği	<b>814</b>	<b>%22</b>
K-pop'un sapıklık ve LGBTTIQ projesi olduğu	<b>84</b>	<b>%2,2</b>
K-pop'un androjen kimliği beslediği	<b>71</b>	<b>%1,9</b>
K-pop'un bir yangın olduğu	<b>65</b>	<b>%1,7</b>
K-pop'un kültüre ve İslam'a karşı bir tehdit olduğu	<b>51</b>	<b>%1,3</b>
K-pop'un gençleri etkisi altına almaya çalışan bir çılgınlık olduğu	<b>50</b>	<b>%1,3</b>
K-pop'un şeytani bir faaliyet olduğu	<b>45</b>	<b>%1,2</b>
K-pop'un eşcinsel kimlik tehlikesi yarattığı	<b>27</b>	<b>%0,7</b>
<b>Toplam</b>	<b>3691</b>	<b>%100</b>

"K-pop'un sapıklık ve LGBTTIQ projesi olduğu", "K-pop'un androjen kimliği beslediği", "K-pop'un bir yangın olduğu", "K-pop'un kültüre ve İslam'a karşı bir tehdit olduğu", "K-pop'un gençleri etkisi altına almaya çalışan bir çılgınlık olduğu", "K-pop'un şeytani bir faaliyet olduğu" ve "K-pop'un eşcinsellik tehlikesi yarattığı" şeklindeki diğer alt temalar, üç ana temanın yanında %10,8'lik ağırlığa sahiptir. Alt temalarda özellikle erkek K-pop gruplarının beden temsilleri heteroseksist cinsiyet rejimine yönelik tehdit olarak damgalanırken müzik türü de İslam karşıtı bir akım olarak etiketlenmektedir. Ürettikleri bu damgalama ve etiketlerle söz konusu gönderiler, yukarıda örneklendirdiğimiz geleneksel medya metinlerinde K-pop ve yıldızlarını ahlaki panik ile çerçeveleyen, komplo teorileri bağlamında kurgulayan söylemsel pratiklerle örtüşmektedir. Geleneksel medya metinlerinde üretilen ahlaki panik ve günah keçileştirme, kullanıcı türevli içeriklerde de tezahür etmektedir.

## **SONUÇ**

*"... sizin gibi insanın kılık kıyafetini, cinsel yönelimini, makyaj yapıp yapmadığını veyahut hangi ülkenin yemeğini yemek istediğini asla eleştirmem çünkü düşünce özgürlüğü diye bir şey var ancak*

*... bu özgürlük sizin için pek bir anlam ifade etmiyor*



*bu yüzden sizin bize bir şey demeye hakkınız yok..."*

*ARMY üyesinin K-pop karşıtı söyleme karşıtı sosyal medya gönderisi<sup>11</sup>*

Bu çalışmada da serimlendiği üzere Türkiye medyasında K-pop hayranlığı, çoğunlukla muhafazakâr ve dini içerikli söylemden beslenen geleneksel medyada ve bu söylemin kanaat teknisyenlerinin sosyal medya hesaplarında gençliğin ahlakını, hâkim kültürel değerleri, cinsiyet ve inanç rejimini sarsan popüler bir beğeni olarak sunulmaktadır. Bu içeriklerde K-pop'un "salgın" metaforuyla etiketlenmesi bu çerçevede manidardır. Gerek geleneksel medya metinlerinde gerekse Twitter'da üretilen K-pop karşıtı söylem, kültürel tözcülük, İslami inanış ve pratikleri tektipleştirerek yorumlama, homofobi ve transfobi üzerinde temellenmektedir. Bu içeriklerde K-pop yıldızlarının homofobik ve transfobik bir söylemle damgalandığı görülmektedir. BTS grubu üyesi Suga 23 Kasım 2020 tarihinde *Esquire* dergisine verdiği söyleşide hegemonik erkeklik temsilini erillik üzerinden kurulduğu için eleştirdiğini belirtmekte, K-pop yıldızlarının beden temsilleri ve şarkılarıyla toplumdaki hegemonik erkeklik temsiline meydan okuyabileceğine dikkat çekmektedir (Holmes, 2020). Suga'nın eleştirisi K-pop karşıtı söylemin ürettiği heteroseksist cinsiyet rejimi için de geçerlidir. Türkiye'de heteroseksist cinsiyet rejimi Özkazanç'ın deyişiyle, hiper-erilliği ve bunun temsil rejimini inşa ederken, "LGBT+ bireylerin varlığı ve görünürlükleri sadece gayri-millî olarak damgalanmakla kalmaz, aynı zamanda insanlığa tehdit ve Tanrı'nın düzenine başkaldırı olarak sunulur" (2020, s. 57). Üstelik küresel komplo anlatısı çerçevesinde, kadınlar ve LGBTI+ bireyler, yabancı güçlerden en kolay etkilenebilir [manipüle edilebilir] gruplar olarak konumlanır (Özkazanç, 2020, s. 65-66). Bu eril temsil rejimi, çalışmanın girişinde açıkladığımız üzere kadınlar, çocuklar ve ergenlerin medya metinlerinin pasif alıcısı olduğu önkabulünü benimseyerek medya metinlerinin olası olumsuz etkilerinden bu grupların korunması gerektiğini savunmaktadır. K-pop karşıtı söylem de işte böylesi bir temsil rejiminin parçasıdır. Bu nedenle K-pop endüstrisinin ürettiği androjen beden politikası özellikle kanaat teknisyenleri tarafından günah keçileştirilmekte, K-pop olgusu çeşitli komplo teorilerine entegre edilerek toplumsal değerlere ve hakim inanç pratiğine karşı tehdit kaynağı olarak damgalanmaktadır.

Türkiye'de K-pop karşıtı söylem günümüz gençliğini ve popüler beğenilerini indirgemeci bakış açısıyla damgalayıp tektipleştirerek ele almaktadır. Gençlerin farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri, toplumsal sınıfları, etnik kökenleri, inançları ve gelecekte beklentileriyle hayalleri, bu homojenleştirici söylem tarafından kapsamamaktadır. Gençliğin yeni medya ortamlarında kurdukları ilişkilenmeler ve ağda bağlantıda olma halleri ahlaki panik üreten söylemsel pratiklerin dışında anlaşılmaya çalışılmalıdır. K-pop hayranları K-pop karşıtı söylemle belli bir topluluğa ait olma gücünden beslenerek duygulanımsal iletişim ve dikkat emeğini harekete geçirerek trollük dahil çevrimiçi ve çevrim dışı eylemlerle mücadele etmektedir.

K-pop hayran gruplarının -özellikle BTS'in hayran grubu ARMY'nin- 2020 yılının Bahar aylarında Amerika'daki BLM Hareketi'ne verdiği maddi destek, sosyal medyadaki örgütlenme pratikleri, toplumsal ve kültürel bağış kampanyaları gerek farklı disiplinlerden araştırmacıların gerekse medyanın ilgisini çekmektedir. K-pop hayranlarının sosyal medya platformlarını siyasal, toplumsal ve kültürel aktivizm için kullanmadaki başarıları, platformlarda geliştirdikleri duygulanım iletişimi, gayri maddi emekleri ve dikkat ekonomileri

<sup>11</sup> Bu gönderi, hesap sahibinin özel alanını korumak için, yeniden üretilmiştir. Annette Markham yeni medya araştırmaları kapsamında araştırma öznelerini korumak için yeniden üretimi (*fabrication*) önerir (aktaran Kayış, 2020, s. 69). Yeniden üretim, öznenin kimliğinin, gönderinin içeriğinin -yazılı metin veya görsel içeriğin-, içerik paylaşımı sürecinin kişisel verinin korunmasını odağa alarak farklı şekilde yazılmasıdır.

hayran gücüne ilişkin önemli göstergelerdir. Türkiye’de #kopyasaklansın kampanyasının K-pop hayranlarınca trollenmesi, ağ üzerinde gerçekleşen katılımcı kültürün siyasal ve kültürel eylemlilik gücüne örnektir. Duygulanım iletişimi özellikle hayranların bağ kurdukları yıldızlar ve kültürel materyaller arasında görülürken bu bağlanma oldukça yaratıcı ifadelerin geliştirilmesine yol açmaktadır. Hayranların eylemleri mizaha dayalı sözediminin her türlü baskılama ve önyargılardan uzak bir şekilde özgürleştirici niteliğinden beslenmekte, bu yaratıcı yeni ifade formları siyaset ve kültürel ifadeler alanına da taşınabilmektedir.

Sosyal medya platformlarında gerçekleşen hayran deneyiminde, hayranlık duyulan nesneyle uzamsal ve zamansal mesafe ortadan kalkmaktadır. Gündelik yaşamda sosyal medya kullanımıyla hayranlar ve hayranlık duyulan içerik arasındaki kültürel yakınlık müzakere edilebilmektedir. Hayran pratikleri, coğrafi ve kültürel sınırlarını aşacak şekilde gerçekleşmektedir (Yoon, 2019, s. 177). K-pop hayranlığı da etnisite, ırk, toplumsal cinsiyet kimlikleri, yaş ve dil gibi engelleri aşarak küresel ölçekte hayran topluluğunu “biz” duygusu ile belli bir popüler beğeni altında birleştirmektedir. Burada en önemli kanal, hayran etkinliklerinin ve hayran topluluklarının birbirine temas etmesini sağlayan hiyerarşik yapısı bulunmayan sosyal medya platformlarıdır (Morimoto ve Chin, 2017). Kanımızca, geleneksel medya ve yeni medya ekosistemlerinde Kore Dalgası ve K-pop hayranlığının ahlaki panik olarak öncelenmesi ve damgalama, günah keçileştirme temelinde çerçevelenmesi yerine; K-pop müzik endüstrisinin hayranlığının heterojenliğini kullanma stratejileri, küresel platform ekonomisinin hayranların duygulanımsal iletişimi ve dikkat emeğini değere dönüştürmesi, K-pop yıldızlarıyla hayranları arasında kurulan para-sosyal etkileşimin hayranların gündelik yaşamında oluşturduğu anlamlar, popüler beğenin alımlanma pratiklerindeki çeşitliliği vb. olgular tartışılmalıdır. Üstelik bu olguların da iletişim bilimleri, kültürel çalışmalar, sosyoloji, psikolojiden beslenerek disiplinlerarası bir bakış açısıyla ele alınması gereklidir.

## Kaynakça

- Akyıldız, T. (30 Mart 2014). Sosyal Medya Günah Keçisi. *Milliyet*. Erişim: 09 Temmuz 2020, <https://www.milliyet.com.tr/cadde/tolga-akyildiz/sosyal-medya-gunah-kecisi-1859543>
- Albayrak, H. (9 Mart 2017). Kore Dizileri, K-Pop ve Güney Kore Müslümanları. *Karar*. Erişim: 21 Haziran 2020, [www.karar.com/yazarlar/hakan-albayrak/kore-dizileri-k-pop-ve-guney-kore-muslimanlari-3497](http://www.karar.com/yazarlar/hakan-albayrak/kore-dizileri-k-pop-ve-guney-kore-muslimanlari-3497)
- Aydın, A. O. (29 Ocak 2019). Eşcinsel ordular geliyor. Erişim: 22 Haziran 2020, *Yeni Akit*: [www.yeniakit.com.tr/yazarlar/ail-osman-aydin/escinsel-ordular-geliyor-27310.html](http://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/ail-osman-aydin/escinsel-ordular-geliyor-27310.html).
- Altheide, D. L. (2006). *Terrorism and the Politics of Fear*. Oxford: AltaMira.
- Altheide, D. L. (2013). Media Logic, Social Control, and Fear. *Communication Theory*, 23, 223-238.
- Altheide, D. L. (2016). Media Culture and the Politics of Fear. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 19 (1), 3-4.

- Asa, S. (2019). *Güney Kore Popüler Kültürü'nün (Hallyu) İmam Hatip Lisesi Öğrencilerine Etkisi Üzerine Bir Alan Araştırması*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ata, Y. (2019). Popüler Müzikte Bir "Ötekileştirme" Örneği: Heavy Metal'e Yönelik Olumsuz Yargıların Estetik, Toplumsal ve Ahlaki Boyutları, *Etnomüzikoloji Dergisi*, 2 (2), 179- 200.
- Ayten, A. (2020). Farklı Etik Yaklaşımlar: İnternetteki Her Şey Kamusal mı?, Mutlu Binark ve Ergin Şafak Dikmen (Ed.), içinde, *Yeni Medya Araştırmalarında Etik Bakış Açısı ve Uygulamalar* (s. 9-33), Ankara: Alternatif Bilişim Derneği, Erişim: <https://ekitap.alternatifbilisim.org/yeni-medya-arastirmalarinda-etik/>
- Becker, H. S. (1966). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- Binark, M., Karataş, Ş., Çomu, T. ve Koca, E. (2015). Türkiye'de Twitter'da Trol Kültürü. *Toplum ve Bilim*, Sayı: 135, 124-157.
- Binark, M. (2019). *Kültürel Diplomasi ve Kore Dalgası "Hallyu": Güney Kore'de Sinema Endüstrisi, K-Dramalar ve K-pop*. Ankara: Siyasal.
- Binark ve Karataş-Özaydın, Ş. (2020). Kurgulanmış K-Erkeklik İmgesi: Güney Kore Yaratıcı İçerik Endüstrisi ve Âşık Olunacak Hallyu Yıldızları. Mutlu Binark (Ed.), içinde, *Asya'da Popüler Kültür ve Medya*. (s. 141-168). Ankara: UMAG.
- Binark, M. (2020). Arttırılmış Eğlence Olarak K-pop ve BTS'in Çekim Gücü. Mutlu Binark (Ed.), içinde, *Asya'da Popüler Kültür ve Medya* (s. 189-226). Ankara: UMAG.
- Bishop, J. (2014). Dealing with Internet Trolling in Political Online Communities: Towards the This Is Why We Can't Have Nice Things Scale. *International Journal of E-Politics*, 5(4), 1-20. Doi: 10.4018/ijep.2014100101
- Braun, V. ve Clarke V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*. 3(2),77-101.
- Bulut, E. ve Yörük, E. (2017). Digital Populism: Trolls and Political Polarization of Twitter in Turkey. *International Journal of Communication*, 11, 4093–4117.
- Campbell, C. (2013). *Günah Keçisi: Başkalarını Suçlamanın Tarihi*. (G. Kastamonulu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Cohen, S. (2011). *Folk Devils and Moral Panics*. Oxon ve New York: Routledge.
- Çelik, F. (20 Haziran 2020). K-Pop'ta tehlike büyüyor: Art arda gelen dört ölüm. *Yeni Şafak*. Erişim: 20 Haziran 2020, [www.yenisafak.com/video-galeri/hayat/k-popta-tehlike-buyuyor-art-arda-gelen-dort-olum/2205811](http://www.yenisafak.com/video-galeri/hayat/k-popta-tehlike-buyuyor-art-arda-gelen-dort-olum/2205811)

- Coscarelli, J. (22 Haziran 2020). Why Obsessive K-Pop Fans Are Turning Toward Political Activism. *The New York Times*. Erişim: 04 Kasım 2020, <https://www.nytimes.com/2020/06/22/arts/music/k-pop-fans-trump-politics.html>
- Culliford, E. (21 Haziran 2020). TikTok Users, K-Pop Fans Say They Helped Sabotage Trump Rally With False Registrations. *Reuters*. Erişim: 24 Haziran 2020. <https://reuters.com/article/us-usa-election-trump-tiktok-idUSKBN23SOL6>
- Çomu, T. ve Halaiqa, İ. (2014). Web İçeriklerinin Metin Temeli Çözümlemesi. Mutlu Binark (Ed.), içinde, *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (s. 31-92). İstanbul: Ayrıntı.
- Dhawan, R.J. (2017). Korea'a Cultural Diplomacy: An Analysis of the Hallyu in India. *Strategic Analysis*, 41 (6), 559-570.
- Dirini, İ. ve Özsu, G. (2020). *Covid-19 Pandemi Sürecinde Sosyal Medyada Nefret Söylemi Raporu*. Z. Özarıslan (Ed.) Ankara: Alternatif Bilişim Derneği. Erişim: <https://ekitap.alternatifbilisim.org/covid19-nefret-soylemi-raporu/>
- Doré, P. ve Pugsley, P.C. (2019). Genre conventions in K-pop: BTS's 'Dope' music video. *Continuum*, 33 (5), 580-589.
- Ece, A. (2009). *Michel Foucault Düşüncesinde Söylem, Düzen ve Hakikat*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ercan. S. (17 Haziran 2020a). *Ülkem adına bir kez daha umutlandım....*Erişim: 18 Aralık 2020. <https://twitter.com/saidercan/status/1273340208000520199>
- Ercan. S. (17 Haziran 2020b). *Sadece bir kez #kopyasaklansın yazsanız...*Erişim: 18 Aralık 2020. <https://twitter.com/saidercan/status/1273275977200807938>
- Ganghariya, G. ve Kanozia, R. (2020). Proliferation of Hallyu Wave and Korean Popular Culture Across the World: A Systematic Literature Review From 2000-2019, *Journal of Content, Community & Communication*, 11 (6), 177-207.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (C. Güzel, Yay. Haz.). Ankara: Kırmızı.
- Girard, R. (2005). *Günah Keçisi*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı., Çev.). Ankara: Heretik.
- Goffman, E. (2018). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Metis.
- Güngör Kırçıl, A. (2009). *Türkiye'de Medya, Suç ve Ahlaki Panik İlişkisi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Hebdige, D. (2004). *Altkültür: Tarzın Anlamı*. (S. Nişancı, Çev.). İstanbul: Babil.

Herman, T. (22 Haziran 2020). Digitally-savvy and passionate, K-pop fans' Trump activism should come as no surprise. *The Guardian*. Erişim: 25 Haziran 2020.  
[www.theguardian.com/commentisfree/2020/jun/22/digitally-savvy-and-passionate-k-pop-fans-trump-activism--should-come-as-no-surprise](http://www.theguardian.com/commentisfree/2020/jun/22/digitally-savvy-and-passionate-k-pop-fans-trump-activism--should-come-as-no-surprise)

Holmes, D. (23 Kasım 2020). The Boundless Optimism of BTS. *Esquire*. Erişim: 23 Kasım 2020.  
<https://www.esquire.com/entertainment/music/a34654383/bts-members-be-album-interview-2020>

Jewkes, Y. (2004). *Media & Crime*. Londra: Sage.

Kang, H. (24 Haziran 2020). K-Pop's Digital 'Army' Musters To Meet The Moment, Baggage In Tow, *NPR*. Erişim: 25 Haziran 2020.  
<https://www.npr.org/2020/06/24/882867577/k-pops-digital-army-musters-to-meet-the-moment-baggage-in-tow>

Karabağ, Ç. (2020). Metinsel Konumdan Sosyal Öznelere Kadın Sinema İzleyicileri. Özsoy Aydan (Ed.) içinde, *Sinema Seyir ve Seyirci* (s.53-76). Konya: Literatürk.

Karaosmanoğlu, K. (2019). *Komple Teorileri: Disiplinlerarası Bir Giriş*. İstanbul: İletişim.

Karataş, Ş. ve Binark, M. (2016). Yeni Medyada Yaratıcı Kültür: Troller ve Ürünleri 'Caps'ler. *TRT Akademi*, Cilt 1, Sayı 2, 426-448.

Kayış, H. H. (2020). Fabrication/Yeniden Üretim Gereği. Mutlu Binark ve Elif Şafak Dikmen (Ed.), içinde *Yeni Medya Araştırmalarında Etik Bakış Açısı ve Uygulamalar* (s. 58-88). Ankara: Alternatif Bilişim Derneği. Erişim: <https://ekitap.alternatifbilisim.org/yeni-medya-arastirmalarinda-etik/>

Keskin, A. (20 Temmuz 2020). K-Pop'tan K-Aktivizme Sosyal Medyanın Yeni 'K' Güçleri. Erişim: 21 Kasım 2020.  
<https://yenimedya.wordpress.com/2020/07/20/k-poptan-k-aktivizme-sosyal-medyanin-yeni-k-gucleri/>

Keten, E. T. (3 Kasım 2019). Sosyal medya çağının günah keçisi: Tiktok. *T24* Erişim: 9 Temmuz 2020.  
<https://t24.com.tr/yazarlar/emre-tansu-keten-sosyal-medya/sosyal-medya-caginin-gunah-kecisi-tiktok,24340>

Kılıçarslan, İ. (12 Şubat 2019). K-Pop, BTS, army ve Z kuşağının halleri. *Yeni Şafak*. Erişim: 22 Haziran 2020.  
[www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/k-pop-bts-army-ve-z-kusaginin-halleri-2049263](http://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/k-pop-bts-army-ve-z-kusaginin-halleri-2049263)

Kim, J.O. (2016). *The Korean Wave As A Localizing Process: Nation As A Global Actor in Cultural Production*. (Doktora Tezi). Temple University.

K-pop'ta tehlike büyüyor: Art arda gelen dört ölüm (20 Haziran 2020). *Yeni Şafak*.  
[www.yenisafak.com/video-galeri/hayat/k-popta-tehlike-buyuyor-art-arda-gelen-dort-olum/2205811](http://www.yenisafak.com/video-galeri/hayat/k-popta-tehlike-buyuyor-art-arda-gelen-dort-olum/2205811)

- Lee, A. (8 Haziran 2020). K-pop fans are taking over 'White Lives Matter' and other anti-Black hashtags with memes and fancams of their favorite stars. *CNN*. Erişim: 27 Haziran 2020  
<https://edition.cnn.com/2020/06/04/us/kpop-bts-blackpink-fans-black-lives-matter-trnd/index.html>
- Lorenz, T., Browning, K., Frenkel, S. (21 Haziran 2020). *TikTok Teens and K-Pop Stans Say They Sank Trump Rally*. *The New York Times*. Erişim: 24 Haziran 2020,  
<https://nytimes.com/2020/06/21/style/tiktok-trump-rally-tulsa.html>
- Maliangkay, R. ve Song, G. (2015). A sound wave of effeminacy: K-pop and male beauty ideal in China, JunBong Choi ve Roald Maliangkay (Ed.). *K-pop -The International Rise of the Korean Music Industry*. (s. 164-177). London: Routledge.
- Macit, M. (2018). *Kore Dalgası: Küresel Popüler Kültür Fenomeni HALLYU/Kore Dizileri*. İstanbul: Bir.
- McCurry, J. (24 Haziran 2020). How US K-pop fans became a political force to be reckoned with. *The Guardian*. Erişim: 25 Haziran 2020.  
<https://www.theguardian.com/music/2020/jun/24/how-us-k-pop-fans-became-a-political-force-to-be-reckoned-with-blm-donald-trump>
- Mills, S. (2005). *Michel Foucault*. London ve New York: Routledge.
- Moffitt, B. (2020). *Popülizmin Küresel Yükselişi: Performans, Siyasi Üslup ve Temsil*. O. Özgür (çev.). İstanbul: İletişim.
- Morimoto, L. ve Chin, B. (2017). Reimagining the Imagined Community: Online Media Fandoms in the Age of Global Convergence. J. Gray, C. Sandvoss, & C. L. Harrington (Eds.), *Fandom: Identities and Communities in a Mediated World*. (p. 174-188). NY: New York University Press.
- Mutlu, E. (1995). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ark.
- Nugroho, S. A. (2013). (Anti) K-pop, Religious and Nationalism. Erişim: 26.11.2020.  
[https://www.academia.edu/19547216/Anti\\_K\\_Pop\\_Religious\\_Norms\\_and\\_Nationalism](https://www.academia.edu/19547216/Anti_K_Pop_Religious_Norms_and_Nationalism)
- Önel, M. A. (23 Ocak 2019). Erişim: 22 Haziran 2020.  
[www.twitter.com/Mehmet\\_Ali\\_ONEL/status/1087861716459892736](http://www.twitter.com/Mehmet_Ali_ONEL/status/1087861716459892736)
- Önel, M.A. (20 Haziran 2020). *Kpop tehlikesi büyüyor*. Erişim: 21 Haziran 2020.  
[www.youtube.com/watch?v=QAr6NSk96VE](http://www.youtube.com/watch?v=QAr6NSk96VE)
- Özay, M. (16 Şubat 2019). Ucube gençlik projesi: BTS. *Türkiye Gazetesi*. Erişim: 25.06.2020.  
[www.turkiyegazetesi.com.tr/egitim](http://www.turkiyegazetesi.com.tr/egitim)

- Özbudun, S. (2017). Bir İktidar Aracı Olarak Korku. *Toplum ve Hekim*, Cilt: 32 Sayı: 2, 113-118.
- Özçetin, B. (2019). *Kitle İletişim Kuramları: Kavramlar, Okullar, Modeller*. İstanbul: İletişim.
- Özkazanç, A. (2020). *Bir Musibet: Yeni Türkiye’de Erillik, Şiddet ve Feminist Siyaset*. İstanbul: Dipnot.
- Özmen, S., ve Erdem, R. (2018). Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23:1, 185-208.
- Özkaya, P. (2020). *Z Kuşağı ile İletişimde Popüler Kültür Öğeleri: K-Pop Örneği*. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özturhan, F. (2019). *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Güney Kore Dizileri İzleme Durumları ve Dizilerin Etkileri*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Paksoy, M. (25 Şubat 2019). K-Pop’ta mesele sadece müzik değil. *Anadolu Ajansı*. Erişim: 22 Haziran 2020. [www.aa.com.tr/tr/yasam/k-popta-mesele-sadece-muzik-degil/1402068](http://www.aa.com.tr/tr/yasam/k-popta-mesele-sadece-muzik-degil/1402068)
- Paksoy, M. (14 Şubat 2019b). Uzak Doğu’dan yayılan ‘K-Pop tehlikesi. *Anadolu Ajansı*. Erişim: 22 Haziran 2020. [www.aa.com.tr/tr/tryasam/uzak-doqudan-yayilan-k-pop-tehlikesi/1392110](http://www.aa.com.tr/tr/tryasam/uzak-doqudan-yayilan-k-pop-tehlikesi/1392110)
- Ritzer, G. (2011). *Küresel Dünya*. (M. Pekdemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Purvis, T. ve Hunt, A. (2014). Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji, Söylem, İdeoloji...(S. Coşar, Çev.). *Moment Dergi*, 1(1), 9-36.
- Saeji, C. B. (24 Haziran 2020). The K-pop revolution and what it means for American Politics. *The Washington Post*. 4 Kasım 2020. <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/06/24/what-is-k-pop-how-did-its-fans-humiliate-president-trump/>
- Semerci, P. U. ve Erdoğan, E. (2019). *Siyasetteki Gölge: Korku*. İstanbul: İthaki.
- Slattery, M. (2017). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ü. Tatlıcan ve (G. Demiriz, Çev.). Ankara: Sentez.
- Şenol, M. (11 Şubat 2019). Gençlerimiz Saldırı Altında. *Doğru Haber*. Erişim: 22.06.2020. <https://dogruhaber.com.tr/haber/433939-genclerimiz-saldiri-altinda/>
- Tangün, Y. A. ve Parlak, İ. (2020). Politik Söylemin ‘Komplo Teorisi Formu’na Özdeş Sınırları: Kanaat Teknisyeni, Habitus ve İktidar Stratejileri. *Mülkiye Dergisi*, 44 (2), 287-320.
- Tombul, I. (2020). Netnografik Analizle Türkiye’de YouTuberlar ve Değişen Ahlaki Panik Fenomeni. *Erciyes İletişim Dergisi*, 7(2), 789-811.
- Trzcinska, J. (2018). *Polish K-Pop Fandom: Phenomenon, Structure & Communication*. Wrocław: Trickster.

- TXT Turkey (23 Ocak 2019). *Beyaz TV 3. Cinsiyet konusu tartışılıyor <BTS üzerinden gösteriliyor> REZİLLİK.* Erişim: 21 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=d7FYGKmTNLk&t=1s>
- TVNET (18 Haziran 2020). *Bu KPop denilen şey çok vahşi! Bütün dünyaya cinsel kimliksizlik yayıyor.* Erişim: 07 Aralık 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=lzux1\\_gnkiw&t=25s](https://www.youtube.com/watch?v=lzux1_gnkiw&t=25s)
- Üçler, N. ve Yıldız, E. (2019). Homofobi odaklı Nefret Söylemlerinin Çevrimiçi Gazete Yorumlarında Yeniden Üretilmesi. Z. Burcu Şahin (Ed.) *İletişim Etiği: Kavramlar, Olgular ve Tartışmalar.* (99-133). Konya: Literatürk.
- Yıldırım, E. (6 Mart 2019). Transkültür ve transcinsiyet tehdidi karşısında gençlerimiz. *Yeni Şafak.* Erişim: 22 Haziran 2020. [www.yenisafak.com/yazarlar/ergunyildirim/transkultur-ve-transcinsiyet-tehdidi-karsisinda-genclerimiz-2049543](http://www.yenisafak.com/yazarlar/ergunyildirim/transkultur-ve-transcinsiyet-tehdidi-karsisinda-genclerimiz-2049543)
- Yoon, T. J. ve Jin, D. Y. (2017). Introduction. The Korean Wave: Twenty Years, Retrospect and Prospect. Tae-Jin Yoon ve Dal Yong Jin.(Ed). *The Korean Wave: Evolution, Fandom, and Transnationality.* (s. xi-xix). Londra: Lexington Books.
- Yoon, K. (2019). Transnational fandom in the making: K-pop fans in Vancouver. *The International Communication Gazette*, 81(2), 176-192.
- Young, J. (1971). *The Drug Takers: The Social Meaning of Drug Taking.* London: Paladin.
- Vaismoradi, M., Turunen, H. ve Terese, B. (2013). Content Analysis and Thematic Analysis: Implications for Conducting a Qualitative Descriptive Study, *Nursing and Health Sciences*, 15, 398-405.
- We Stage The World (5 Ekim 2016). *Habertürk Ana Haber Bülteni.* Erişim: 21 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=wYvZ-fQA5DA&t=3s->



2021, 8(1): 168-187

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.168187>

Makaleler (Tema > Popüler Kültür ve Erkeklikler)

## MÜZİKTE BEDENİN KULLANIMI: POP ŞARKICILARIN KLİPLERİ ÜZERİNDEN BİR GÖRSEL OKUMA

Murat Birol<sup>1</sup>

### Öz

Toplumsal cinsiyet bugün farklı kimlik, rol ve yaşam tarzlarına bürünerek postmodern çağa eşlik etmektedir. Özellikle cinsel kimliğin ön planda tutularak ticari yaşama katılması, rating ve şov dünyasını ayakta tutan başlıca neden olması yanı sıra editoryal süreçteki kurgulamada da göz önünde bulunan bir unsurdur. Bunun yansıdığı alanlardan biri müziktir. Son dönem kliplerine bakıldığında, şarkıdan çok dikkat çeken unsur şarkıcının klipte sunduğu erotizmdir. Popüler kültürden etkilenen ve içinde bulunan bu kültürü etkileyen dönüşümsel süreç içerisinde pop müzik şarkıcıları, albüm kapaklarından kliplerine değin bedenlerini, yaptıkları çalışmaların ve buna eşlik ettikleri dansın bir unsuru olarak kullanmaktadırlar. Farklı kimlik kalıpları çok çeşitli gibi görünse de aynı mantığın temelinde üretim gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla klipler, cinsel kimlik olarak kadın ve erkek bedeninin sunumunun hazırlandığı müziklerden oluşan ve toplumsal cinsiyet kavramını sürekli öne çıkaran bir popülist yapıya kavuşmaktadır. Bu bağlamda çalışma, beden kullanımının pop müzik kliplerinin örnekleri üzerinden gösterebilimsel yöntemle çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bedenin müzikle metalaştırıldığı süreçte, kliplerdeki kadın ve erkek bedeni kategorilerine ayrılan analiz sonucunda, kadın ve erkeğe bakışın toplumsal cinsiyet rollerince farklılaştığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** pop müzik, erkek, kadın, beden, metalaştırma

<sup>1</sup> Murat Birol Dr.Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi Tirebolu İletişim Fakültesi, [murat.biol@giresun.edu.tr](mailto:murat.biol@giresun.edu.tr), ORCID: 0000-0001-6559-9403

Makale Geliş Tarihi: 04.01.2021 | Makale Kabul Tarihi: 24.04.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# USE OF THE BODY IN MUSIC: A VISUAL READING THROUGH POP SINGERS' CLIPS

## Abstract

Gender today accompanies the postmodern age by taking on different identities, roles and lifestyles. In addition to being the main reason that keeps the rating and show business alive, especially considering sexual identity, it is an element that is considered in the editing process. One of the areas where this is reflected is music. Looking at the clips of the last period, the element that draws more attention than the song is the eroticism presented by the singer. Pop music singers, from their album covers to their clips, use their bodies as an element of their work and the dance they accompany, in the transformational process influenced by and influenced by popular culture. Although different identity patterns seem to be diverse, production is based on same logic. Therefore, the clips attain a populist structure consisting of music that presents the female and male bodies as sexually identified and constantly emphasizes the concept of gender. In this context, the study aims to analyze body use with the semiotic method through samples of pop music clips. In the process of commodifying the body with music, as a result of the analysis divided into male and female body categories in the clips, it was established that the view of men and women differs by gender roles.

**Keywords:** pop music, man, woman, body, commodification

## Giriş

Pop kültürü, geçmişten bugüne değin farklı biçimlerde üretim gerçekleştirmiştir. Bunun tarihselliğini öğrenmek için, belirli bir döneme özgü görsellerdeki sunulan konuşma biçimleri, kullanılan ifadeler, giyim tercihleri, saç-makyaj seçimi, dekoratif unsurlar vb. birtakım ipuçlarına bakmak gerekir. Eşzamanlı olarak tüm bunlar iletişimsel açıdan sözlü ve sözsüz kodları oluşturur. Adorno ve Horkheimer'ın bir endüstri olarak gördüğü kültür, içinde bulunan tüm sistemlere sızarak bireyin içine işleyen ve genelinde topluma mâl olan bir yapıyı karşımıza çıkarır. Odabaşı (2006, s. 64), kültürel bir ürünün yaratımı ve pazarlanmasından sorumlu kurum ve kişilerden oluşan bu seti "kültürel üretim sistemi" olarak tanımlamıştır. Bu üretim sistemi içerisinde kalite ve popülerliğin arasındaki ilişkiden de söz etmek gerekir. McGregor (2000, s. 28-29), karikatür ve sinemada olduğu gibi, müzikte de en iyi sanatçıların en popüler olduklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu noktada sıkça dinlenenler kaliteyi belirlerken; "ticarileşmiş bir kültürün kendilerine sunduğu malzemeyi belirli biçimlerde değiştirerek yeniden yaratan insanlar"ın varlığına da değinilir. Böyle olunca, müzik endüstrisiyle ilişkiye girmeyen tüm müziklerin popüler olmadığı, medya yolunu kullanarak geniş kitlelere ulaşmak amacıyla dolayımlanan müziğin popüler olduğu vurgulanmıştır (Erol, 2009, s. 88-89).

Bugün popülerlik yeni medya kanalları yoluyla kendisini göstermektedir. Müzik, yalnızca DJ veya VJ'lerin sunumu veya seçkisiyle değil, bireylerin boş zamanlarında kendilerinin de erişebildiği işitsel-görüntüsel alternatif yollar sunmaktadır. Bunun için dijital platformlar kurulmuş, ticarileşme çatısı altında genel bağlamındaki eğlence sektörü popüler olanı çeşitli yollardan kitlelere ulaştırma olanağı bulmuştur. Popüler'i kitlelere aşıl原因 yeni medya uygulamalarının kullanmış olduğu unsurlardan, "yazınsal metinler dışında resim, sinema, dans ve müzik başta olmak üzere postmodern süreçten etkilenen, teknolojik gelişmeleri benzer amaçlarla dönüştürerek kullanan yapısıyla karma, dolayısıyla açık, farklı türlerin ve tekniklerin verilerinden yola çıkan sanatsal biçimlerden biri de kliplerdir" (Aktulum, 2017, s. 241).

Müziği akılda somutlaştıran, şarkı sözlerindeki vurguyu bedensel hareketlerle buluşturan klipler görsel imajlar sunmaktadır. Müzikte cinselliğin kullanımı, şarkıcının kimliğinde temellenen bir yapıyla klipte kurgulanır, beden, müzik ekseninde metalaşırken "cinselliğin müzik tasarımda önemli yer tutması alışılan durumlardan biri hâline gelir". Bedenin metalaştığı kliplerde, özellikle s/on dönem "müzik yapıtı da bir metadır ve bu artık 'estetik sermaye'dir" (Kutluk, 2016: s. 7). Hâkim kültürlerde sıkça kadın erkeğe, erkek kadına medya yolu üzerinden de metalaşarak sunulmaktadır. Hooks da (2018, s. 99-100) müzik kliplerinin ve dizilerin özellikle genç kadınlara, arzu edilebilir bir eşin, baskın veya itaatkâr bir role bürünmeye istekli, seks konusunda ataerkil bir erkek kadar umursamaz kalabilen kadın olduğunu öğrettiğinden söz eder. Böylece şarkıcılar albümlerinde sergileyemedikleri gösterileri, kliplerinde bir şov düzenlemesi eşliğinde göstererek bunu bir görsel şölene dönüştürmektedirler. Yaygın kullanılan bir müzik türü olan "Pop" buna aracılık ederken; şarkıların yüksek-hızlı ritmi, dilde akıcılığı ve akılda kalıcılığı gibi unsurlarla pop müzik ve/veya metanın kendisi, dinamizm ve gençliğin müziği hâline gelmektedir. Bilinen cinsiyet kalıplarıysa şekilden şekle girse de aynı mantık tekelinde yeniden üretime sokulmaktadır. Bu çalışmanın amacı bağlamında da kadın şarkıcıların kliplerinde erkek bedeni, erkek şarkıcıların kliplerinde kadın bedeninin metalaştığı örnekler üzerinden kaleme alınmıştır. Kadın bedeninin erkek bedeni üzerinden anlamlandırılması, erkeğin kadın bedenine yaklaşımı ve kadının erkeğin bedeni üzerinden bakışı çalışmanın tartışma alanlarındandır. "1970'lerden bugüne feminist perspektif içinden erkeklik çalışmaları yürütülse" de küreselleşmenin kültürel bir boyutu olarak tüm toplumlarda değişen erkeğe ilişkin imajı, 2010 ve sonrası erkeklik çalışmaları çerçevesinde değerlendirmek gerekir (Baştürk Akça ve Tönel, 2011, s. 13). Bu da erkek bedeninin özellikle 2010 ve sonrası imajıyla pop müzik kliplerinde görünür kılınmaktadır. TV'de yasaklanan kliplere de ulaşılabilirdiğinden, Youtube'da bulunan klipler üzerinden bu çalışma yürütülmüştür. Bu bağlamda Boyd ve Ellison'ın (2008, s. 210-230), sosyal ağların temelini oluşturan değişimlerin, Youtube video paylaşım sitesinin kurulmasıyla internetin ilk kez kullanıcıların yönetimine geçtiği ve paylaşımların artık kullanıcılarca yapılmaya başladığı hatırlatması belirleyici olmuştur. Çalışma ayrıca, kendi bedenlerini metalaştıran şarkıcılar örnekleri üzerinden de genişletilebilirken; örneği alınan şarkıcıların kendi bedenlerini, karşı cinsin bedenlerinin metalaştırıldığı gibi nasıl metalaştırdığını göstergebilim yöntemi ışığında açıklamaktadır.

## Popüler Kültür ve Pop Müzik

Geçmişten bugüne özellikle sosyoloji ve iletişim alanında popüler kültür kavramının birçok tanımı yapılmış ve kavram birçok kaynakta ele alınmıştır. Bu tanımların en kapsayıcı olanlarından biri Erdoğan ve Alemdar'ın (2005, s. 34) şu ifadeleridir: "Popüler kültür, kültürel 'şeyler'in teknolojik araçlarla üretimi ve geniş iş bölümü etrafında kurulan kapitalist mal üretimi, pazarlaması, dağıtımı ve tüketimi biçimlerine dayanan bir kültürdür".

Tanımda geçen teknolojik araçlar, iletişimi temsil eden basın ve yayın organlarıdır. Dolayısıyla kültürün çoğalmasını gerçekleştiren de medyanın kendisidir. Bu yüzden popüler kültür medya içerisinde ele alınması gereken bir kavramdır. Bu bağlamda da kapitalist ekonomi, içerisinde salt tüketime hizmet eden bir kültürel sunuşla medyayı kullanarak topluma ulaşmakta ve yaygınlaşmaktadır. Özbudun'a göre de (2014, s. 379) bugün "popüler kültür, çarpıcı biçimde işleyici ve dışlayıcı bir tarzda işleyen küresel ölçekli bir tüketim kültürüne eşitlenmiştir".

Moda, müzik, reklam, eğlence/TV endüstrisi, tüketimi popüler hâle getiren aracı alanlardır. Popüler kültürde sermaye sisteminin sürdürülebilirliğinin, eşzamanlı, kalıcılıkla değil, değişimle gerçekleştiğini dile getiren Hatipler de (2016, s. 83), müzik alanında popülerliğin, her hafta değişen "Top 40" içinde olma ve bunları dinleme alışkanlığı olduğunu vurgulamıştır. Sürekli değişim, hızlı tüketimi destekleyerek her iki kültürel biçim de –tüketim kültürü ve popüler kültür- ortaklaşa hareket ederek bir uzlaşma ortamı yaratır. Dolayısıyla müzik, kültürün içinde biçimlenen, bireylerin tek tek ancak sonucunda birlikte dinledikleri bir ritüel olarak "tutulanlar"ı inşa eder ve satışında "duygu beslenişi" veya "ruhun gıdası" olan şey metalaşır. "Son yıllarda birçok sanat yapıtının, pop kültürün geçmişinden derlenen imge ve klişeleri kendi bünyesinde erittiği" söylenir (Jameson'dan aktaran Modleski, 1998, s. 209). Bu da müziği belirli genel kalıplara oturtan, günlük konuşma dili veya dönemsel gençlik jargonlarından alımlanan sözlerle yazılmış, görsel açıdan da –klipler olarak- birbirine benzer unsurların, obje veya metaların kullanıldığı tekrarlı ezgiler durumuna sokmaktadır. Nitekim bu tarzda oluşturulan bir müzik de günlük konuşma ve gençlik kültürü içinde pop kültürden doğan pop müziktir. Pop müzik, müziği yorumlayan şarkıcıların albümleri dışında şarkılarını kitlelere tanıtmak adına hazırladıkları kliplerde saç-makyaj-giyim unsurları yanında bedensel duruş, jest-mimikler ve beden biçimlerinin sunumunu içeren hatta diğer türlerden daha gösterişli biçimde önde tutan bir türdür. Bunun için beden politikaları kapsamında toplumsal cinsiyete ilişkin kavramların anlaşılabilir olması gerekir.

## Toplumsal Cinsiyet, Cinsel Kimlik ve Yeni Erkeklik İmajı

Kimlik, bireyin kim olduğunu ortaya koyan ve onun yaş, ırk, cinsiyet, dini vb. bilgilerini içeren bireysel ve toplumsal bir olgudur. Bireyin çocuk yaştan kendi dışında oluşan bu bilgileri yaşamı boyunca taşıdığı, kendini ve sonucunda toplumu da etkilediği ve sosyal varlığını ona göre biçimlendirdiği bilinmektedir. Farklı kimlik yapıları kendi içerisinde de farklılık taşısa ve birçok kaynakta farklı biçimlerde ele alındığı görülse de bireyin cinsel kimliğine ilişkin ortaya çıkmış kuramları derinlemesine inceleyen düşünürler belirlidir. Öncelikle biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı bilmek gerekir. "Biyolojik cinsiyet, biyolojik açıdan erkekliği veya kadınlığı ifade eder; toplumsal cinsiyet ise erkeklik veya kadınlıkla bağdaştırılan sosyal özelliklerdir (...) İnsanlar, erkeklerin maskülen, kadınlarınsa feminen olduğunu varsayar. Dolayısıyla da maskülen ve feminen, toplumsal cinsiyetlerdir, eş deyişle, biyolojik cinsiyet sınıflarına aidiyetle özdeşleştirilen sosyal özelliklerdir" (Sjoberg, 2014, s. 22-23). Toplumsal değerleri oluşturan unsurlar içerisinde bir toplumun geçmişinin kökenleri o toplumun insanları dolayısıyla onların cinsiyet rol ve değerleriyle biçimlenmiştir. Bu noktada "cinsiyet rolleri, kadın ve erkek ilişkilerini tanımlamada ve anlamada temel bir işlev üstlenir. Buna göre erkekler soğukkanlı, sert, hükmeden iken; kadınlar sıcakkanlılığı, yumuşak huy/gülyüz ve fedakârlığı temsil ederler" (İnceoğlu ve Kar, 2010, s. 40). Öte yandan, "kamusal alan erkeklere özgü olduğu için vatandaş olma hakkını erkekler kullanırlarken; kadınlar daha çok özel alanda iyi

anne, iyi eş, iyi ev kadını olmak durumunda bırakılırlar” (Altındal, 2009, s. 355). Bunlar genel özelliklerle toplumu zaman içinde alıştıran aykırı durum olmadığı sürece yadırganmaz olur ve roller beklentilere dönüşür. 1972’de sosyolojiye kazandıran Ann Oakley’in kavramsallaştırması toplumsal cinsiyet, bu noktada toplumsal kimliğin içerisinde biçimlenir. Goffman’a göre (1973, s. 181-182) toplumsal kimlik ise, “bireyin açıkça ait olduğu, kuşak, cinsiyet, sınıf vb. büyük toplumsal kategorilerdir”.

Cinsellik, ilk kez 19. yüzyılda kadınların cinselliği üzerinden anlatılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Cinselliğin kadınların etkinlerini kontrolde tutma girişiyle bağlantılı olduğunu ise çağın literatürünün fazlasıyla gösterdiği söylenir (Giddens, 2014, s. 29). Kimlik ve cinsiyet yapıları altında, toplumsal cinsiyet beklentilerini biçimlendiren cinsel kimliği de bu noktada açıklamak mümkündür. “Cinsel kimlik, önce ailede, anne-babanın davranışları içerisinde büyüyen çocukta, bu deneyimler yoluyla oluşur. deneyimlenen anne babalık kimlikleri, bir toplumsal işbölümü olarak, bedende yazılı değerler, jestler, tavırlar, fiziki hâller, konuşma ve dil özellikleri olarak ortaya çıkar” (Sancar, 2011, s. 194). Böylelikle biyolojik özelliğine göre erkek çocuk rol model aldığı babasından sertliği öğrenirken; kız çocuk annesinin yanında onun yaptığı işlere bakarak kendini yetiştirir. Oyuncaklarda sunulan özellikler de buna paralel olarak cinsel kimliği aşılacaktır. Buna göre erkek çocuklar sert/saldırgan olmayı babanın da desteklediği oyuncak silahlardan, askerlerden, “bombalı-füzeli” oyunlardan/“vurdulu kırdılı” filmlerden öğrenmektedir. Ancak belirli bir yaşa kadar bu yaşayış biçimi erkeğe dayatılsa da kadının/annenin ve babanın/erkeğin bilinçlenerek yaşam tarzlarının farklılaşması, bireyi bunalıma/kaosa götürdüğü veya sistemselsel olarak karmaşık yapıya ulaştığı gerçekliği çerçevesinde özellikle son dönemlere bakıldığında erkeğin kimlik arayışı içerisinde olduğu görülür. Eğitimin ataerkiyi terk etmeye davet ettiği, medyada sunulan erkeğin toplumsal gerçekliğin temsili olarak baskın/otoriter, şiddet yanlısı, militarist gösterildiği yapısından uzaklaşmaya çalışıldığı göz ardı edilmemelidir. Bu noktada yeni erkek imajı da gündeme gelir. Metroseksüel erkek olarak nitelendirilen bu erkeklik tipi, “işadamı olarak çocukla da ilgilenen, maskülen görünümün ötesinde mutfakta da iş yapabilen erkek olarak ortaya çıkmakta, medyaya da yansımaktadır. Toplumda cinsel kimlik olarak sıkça karıştırılan metroseksüellik, yalnızca dış görünüme önem verme ve kentli olma kavramlarını içermez; eşzamanlı olarak, feminen yönleriyle barışık, duygularını göstermekten çekinmeyen, erkek olup kadını anlamaya çalışan, birlikte olduğu kadının özgürlüğüne saygı duyarak paylaşım önem veren, ev işlerini sorun etmeyen, kültürlü erkekleri tanımlar”. (Kula Demir, 2009, s.87-88). Burada erkeğin eve aidiyeti de toplumsal tabuları yıkma açısından önemlidir, nitekim yaşamın içinden olan işleri cinsiyetleştirmek ataerkilitenin geçmişten bu yana algısal açıdan dayattığı yanlısı tutumların başında gelir. Bugün bu yeni erkeklik imajına bakıldığında, erkeklerin kadınlar kadar cilt bakım (estetik/dolgu/tırnak/saç vb.) veya kozmetik ürünlerine ilgi gösterdiği, bedenine (kilo/beslenme/spor alışkanlıkları vb.) önem verdiği ve kendi tarzını oluşturduğu giysileri kendi kombinleyerek veya yaşam tarzını kendi dekore ederek satın aldığı (alışveriş-internet kültürü/entelektüel uğraşlar/boş zaman etkinlikleri vb.) açıkça görülmektedir. Bu da görsel-işitsel göstergeler temelinde medyada sunulan yeni erkeklik imajlarına diziler, filmler, reklamlar ve/veya klipler yoluyla yansımaktadır. Milenyum sonrası popüler kültürde ideal erkek, “vücut geliştirme, sağlık, enerji ve doğallık vurgusu ile bir yaşam biçimini hatırlatan beyaz erkekliğini ifade etmekte ve vücut geliştirmenin birçok biçimsel özelliği beyaz erkek ile ilgili olarak sert görünümlü, başarılı, zengin, tüysüz ve yanık tenli gibi yan anlamları taşımaktadır” (Erdoğan, 2011, s. 59). Benzer şekilde, eril beden denetiminin kapitalizmle mutlu birlikteliğini piyasada kadınlar üzerinden kurgulandığı, ideal kadınlık imajını yaydığı belirtilmektedir ki bu da kadınları kendi aralarında bir statüko, özgüven, karşı cinsi cezbetme gibi yarışa sokmakta, “ulaşılması zor ve estetiği olan kimlikli bedenler haline getirmekte”dir (Altındal, 2017, s. 65). Bu çerçevede, kapitalist ideolojinin

popüler kültürü kullanarak cinsel kimliği inşa ettiği ve onu bir meta biçimine soktuğu söylenebilmektedir. Bunun gösteri ortamı ise video kliplerdir. Akyürek (2005, s. 108), özellikle toplumsal yaşamın yansımaları örneklerini sunan kimlik ve duygu anlatılarında aşk ve flörtün, kadın-erkek ilişkilerinin, yitirilen sevgilinin, evli çiftlerin, cinselliğin, sevgiliden ayrı düşmenin, kavuşmanın ve baskı altına alınan isteklerin “öykülü klipler”de resmedildiğini belirtmiştir. Buradan hareketle, genel anlamında kadın-erkek ilişkilerindeki erkeğin kadına bakışında, kadının erkeğe bakışında veya hemcinslerine bakışında yeni erkeklik imajını klipler üzerinden görmek kuramsal çerçeveyi pratik etmesi açısından önemlidir. Bu doğrultuda göstergeler de görsel açıdan inşa edilen (yaratım/kurgu süreci) bedensel imajın anlamlandırılmasına yardımcı olmaktadır.

## Yöntem

Görsel anlam üretimi ve metin analizi, iletişim bilimleri içerisinde sıklıkla göstergebilimsel yöntem ile yapılandırılmaktadır. Kültür dizgelerini incelemeye yarayan göstergebilim, “başat görsel imgelerin neler olduğu, bunların nasıl tanımlanarak neyi sembolize ettiklerini, değişik anlamlar taşıyan mesaj elemanlarını, bunların tekrarını, izleyici algısına yarattığı etkilerin nasıl farklılaştığını, niyetlenen ve algılanan anlam arasındaki farkın ne olduğunu çözümlenmeye yarayan bir yöntemdir” (Atabek ve Atabek, 2007, s. 119). Gösterge ise, kendi dışında bir şeyi temsil eden ve dolayısıyla bu temsil ettiği şeyin yerini alabilecek nitelikte olan her çeşit biçim, nesne, olgu vb. dil ile ilgili bilimlerde adlandırılan terimdir (Rifat, 2012, s. 115). Sıkça bilinen örneğiyle “kedi” sözcüğü bir kedi gösterenine işaret ederken; “kedi” resmi de “kedi”yi kavramsal olarak akla getirir, ancak sözcük ve kavram -gösteren ve gösterilen- arasında mantıksal bir ilişki söz konusu değildir. Anlamlandırma boyutuna bakıldığında ise, düz anlam ve yan anlamın anlamı inşa ettiği görülmektedir. Bunun için metindeki anlatı düzlemini incelemek gerekir. Anlatı düzlemi iki boyuttan oluşur. Bunlar öyküleme ve anlam boyutudur. Öncelikle olay örgüsünü oluşturan yapılar incelenir, daha sonra eyleme katılan birimlerin aralarındaki ilişkiler ve bunların oluşturduğu anlam evreni çözümlenir (Berger, 2018, s. 7; Rifat, 2014, s. 88).

Olay örgüsü, metinde oluşturulan öyküleri doğallaştırırken geçmişte örnekleri bulunan yapıları kullanır. Bu yapı mit olarak karşımıza çıkar. Mit, göstergebilimsel analizde incelemeye alınan bir unsur, bir öyküdür. “Mit, gerçek ve kutsal bir nitelik taşıdığından olaydan çıkarılan ders hâline dönüşür, bu yüzden yinelenen bir şekle bürünür; çünkü mit, tüm insanlar adına bir model ve bu yüzden de insan eylemini gerekçelendirme işlevi görür” (Eliade, 2017, s. 22). Bu bağlamda çalışmada yöntem olarak göstergebilimsel analiz yürütülmüştür. Göstergebilimi oluşturan görsel dizgeler (gösteren-gösterilen, gösterge örüntüsü) ve anlamsal yapılar (düz-yan anlam) yanında mit yapıları da çalışma kapsamında incelenmiştir. Müzikte beden kullanımına ilişkin çalışmadaki pop şarkıcıların yayınladıkları kadın ve erkek olmak üzere 2 kategorideki 5’er örnek üzerinden toplam 10 klip karşılaştırmalı olarak incelemeye alınmıştır. Bu kliplerin 2010 yılından bugüne 10 yıllık bir dönemde üretilmesi, yeni erkeklik imajının görülmesi açısından göstergebilimsel analiz yöntemiyle hatlarını çizer. İncelenen klip sıralamaları şarkıcıların adları esasınca alfabetik olarak dizilmiştir. Çalışma dışındaki şarkıcıların klipleri ve pop müzik türü dışındaki diğer türler çalışmanın dışında tutulmuştur. Bu da belirli bir tarza yönelik tutumun belirleyiciliğinde çalışma açısından önemlidir.

# Analiz ve Bulguların Yorumlanması

## Kadın şarkıcıların klipleri



**Şekil1:** Kadın şarkıcıların kliplerinde erotize edilen erkek bedeni

İlk olarak, Ajda Pekkan'ın "Ara Sıcak" klibine bakıldığında, kapalı bir mekânda, bir stüdyoda çekimin yapıldığı şarkıcı odaklı bir izlenim sunulmuştur. Yukarıdan sarkıtılmış aydınlatmalarla alanın karanlığı loş ve tene düşen ışık matlaştırılarak dikkat çekici hâle getirilmiştir. Avrupaî görüntüsüyle (sarı saç-beyaz ten göstereni; ince-uzun bedeniyle sportiflik gösterileni) beyaz bir otriş içerisindeki siyah elbisesiyle bazen salınan bazen oturan bir "kraliçe" izlenimi verilmiştir. Yalnız bir kadın imajı yaratılarak etrafındaki erkeklerin bakımlı-sportif görüntüsüyle onları kendine âşık ettiği mesajı klibin düz anlamını taşıırken; yan anlamında, istekleri bitmeyen, kendisine kolayca yanaştırmayan, arzulu ve "tehlikeli" -şarkı sözündeki gibi- bir kadın resmedilmiştir. Erkeklerin üst giysilerinin olmaması vahşi doğalarına göndermede bulunarak tenlerinin parlaklığı ve kaslı yapılarıyla erkeklige özgü *anıtsal beden imgesinin* pekiştirildiği görülür. Bazı karelerde yarı çıplak görüntülerinin üzerini deri demeti göğüs kemerleri tamamlamıştır. Bu kemerler pornografik içerikli yapımlarda erkek üstlüğü olarak ve çıplak ten üzerinde sıkça erkeklerce veya gay'lerce kullanılan (tasma, kırbaç vb.) fetiş aksesuarlardır. Pekkan dâhil, ellerindeki siyah bantlar da bedeni kuşatan objelerdir. Bunlar cinsel ilişki tema ve rollerine işaret etmektedir. Fenerler tutarak Pekkan'ı bulmaya çalışan erkeklerin gövde kasları üzerindeki ıslak görüntüler "ter" veya "temizlik" olarak cinsel imalar içeren gösterenlerdir. Şarkının Gülşen tarafından yazılan sözleri ve eşi Ozan Çolakoğlu'na -Gülşen'le birlikte- ait müziği Pekkan ve Çolakoğlu ortak çalışması olduğuna işaret ettiğinden klipte siyah deri ceketli ve güneş gözlüklü erkek figürün Çolakoğlu olduğu anlaşılır. Kadın dansçılarla duruş sergileyen Çolakoğlu, Pekkan'a da eşlik etmektedir. Arzulayan ve arzulanan kadın Pekkan ise, yarı çıplak genç erkek figürlerin gözdesidir. Genç kadın figürleriyle de dans eden erkekler dönüp dolaşarak Pekkan'ı bulurlar, ancak "içimdeki okyanusta aşksız yüzmesi tehlikeli ve yasaktır" sözleri ve Pekkan'ın yalnız sunumuyla klip son bulur. Hareketlilik dansçılarla özdeşleşerek dinamizmi, gençliği temsil etmiştir, Pekkan ve Çolakoğlu durağan görüntülerle ağırlığını ortaya koymuş ve esas kadın-adam vurguları onlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu onları klipte başkarakterler yaparak "biricik" olduklarının göstergesini taşır. Pekkan'ın ceket takımıyla düz fönlü saçları da gösterilir. Partilerdeki köpük yerine, uçuşan beyaz ve şarkı sözünde de -"Kuş havalandı, kaçış mubahtır"- geçen kuş tüyleri ve kanat algısı kostümü üzerinden Pekkan'ı sembolize etmiştir. Yüz ifadelerinde gülümseme yoktur. "Şöyle bir hava alsam" sözlerinde gösterilen havalandırma görüntüsü, keskin erkeksi ciddi bakışlar, tek çekimli görüntülerde erkek modeller üzerindeki kot yelek-atlet ve diğer erkek dansçılarla görüntülerindeki oturuş pozisyondayken Pekkan'ın küveti andıran koltuk göstereni klip detaylarındandır. Erkeğin arayışı üzerinden dişilik-güzellik miti Pekkan tarafından yansıtılırken; erillik miti, erkeğin bakımlı-sportif görüntüsüne özgü *yeni duyarlı erkek mitiyle* birlikte sunulmuştur. Bu mit, "maço olmayan erkek kimliği"ni vurgular (Fiske, 2015, s.188). Işık-gölge oyunları ile aydınlık-karanlık, yine mitsel bir olguyla karşımızdadır.

Demet Akalın'ın "Sabıka"sı, dış çekim ve kapalı mekânın sunulduğu şarkıcı odaklı kliptir. Klip ilk karelerde bir aldatılış öyküsünün olduğunu izleyiciye gösterir. Bu anlamda öykülü bir kliptir. Mutluluk mitiyle başlayan çift, ilk 30 saniyede ayrılık yaşar. Bu, ilişki tüketiminin hızlılığına vurgudur. Nitekim Akalın, yatak odasında üstünü çıkarmış sevgili/eşinin ceket cebinden kâğıtlar/fotoğraflar bulur ve üstü yarı çıplak sunulan erkek figürün başına doğru fırlatır. Siyah sabahlık ve mayoyu andıran ev giysisiyle Akalın, mutluluk arayışı içinde balkona çıkar ve aşağıda bulunan havuzda mayolu erkek figürler görür. İhanet ve intikam bu yolla izleyiciye sunulurken; erkek figürlerle dolu havuzun içinde farklı olarak biricik olan kadın "Akalın" gösterilmiştir. Güneş gözlüğü, mayo ve topuklu ayakkabılarıyla erkekler havuz içinde onun gelişini izlerler, o ise bronz teniyle salınır. Williamson'ın da (1998, s. 155) yanık tenin modal dönüşümünü önceden işgücü ve boş zaman açısından incelediği yazısında, soluk tenin "lüks" işareti olmasını söylemesi aksine; bugün, yanık tenin boş zamanı, lüks ve uzaklığı temsil ettiğini açıkladığı görülür. Burada, gösterişli kadın imgesi, Pekkan'daki modellerin gözdesi olma durumuyla Akalın'da da bulunur. Klipte hâki, turkuaz, siyah-gümüş, siyah-perdeli ve gri-pembe olmak üzere 5 farklı mayo göstereniyle gösterişli/ihtişamlı bir kadın figürü çizilir. Beden, erkek üzerinden aldatmaya açık biçimde birlikteliğinden sunulurken; başka bedenler olarak cinsellik iması havuzdaki erkek modeller üzerinden verilmiştir. Bunlar da bakımlı/sportif (güzellik), çapkın (cinsellik) erkek tipleridir. Lawrence da (2015, s. 23) bu noktada, yaşam ve bilinç gibi cinsellik ve güzelliğin birbirinden ayıramayacağını söyler. Önceki birlikteliğindeki erkeğin bedeni, havuzdakiler kadar gösterişli/vurgulu değildir. Bedenin suyla birlikte sunumu, beden ısısını/ateşi düşüren cinsel bir etkileşim iması/imajı taşır. Daha sonra erkeklerle aynı havuza giren kadın, her birine "pas vererek" aldatılışının intikamını alır, flörtöz, yeni ilişkileri kovalayan bir kadın imajına bürünür.<sup>2</sup> 4 farklı erkek model, aynı model beyaz slip mayolarıyla gösterilerek bedeni tektipleştirir ve gösterge örüntüsüyle biyolojik olarak erkeğe "hepiniz aynısınız" mesajı (yan anlamı) giysi kodları üzerinden verilmiştir. Havuz başındaki kadın figürü Akalın, havanın kararmasıyla (geceye kadar böyle geçirerek gösterilmiş), gece kulübünde erkek modellerin içerisindeki ışıltılı giysisiyle "gününü gün etmiştir". Erkek figürlerin havuzda oldukları gibi kapalı alanda da giysileriyle tektipleştiği gösterilmiştir, çünkü hepsinin üzerinde benzer takım elbise (smokin) bulunur. Bu, görsel açıdan da kadını vurgulayan, görüntüye giysi üzerinden hareket katarak -diğerlerini sıradanlaştırarak- dikkat çeken kendi (Akalın) hâline getiren bir kodlama (giyim kodu) biçimidir. Nitekim şarkının ikinci introsundan sonra değişen kapalı alan çekimlerinde dans eden yine Akalın'dır. Bu da görüntüyü pekiştirir. Düz anlamında erkeklerle ilişkisi, yan anlamında "Sen âşık olanı üzdüysen eğer, aşk sihrini bozduysan eğer, cezalısin artık sabıkalısın" sözleriyle işitsel kodlanarak diğer erkeklerle görüntüsü üzerinden âşık olduğu kişiye verdiği ceza olarak bir göndermedir. Gösteren, "havuz güzeli" Banu Alkan'ın filmlerindeki sahneleri andırarak kadın-erkek aşk ilişkileri çatısında intikam ve ihaneti yineleyen bir metin şeklinde sunulmuştur. Gösterilen ise, başka ilişkilere açık kadın ve erkekleri vurgulamakta, kadını aşta erkek karşısında mağdur-aldatılan olarak konumlamaktadır. Gösterişli, şuh kadın tipiyle Akalın, sevgilisi üzerine yas tutmak yerine (sadakət), acısını intikam üzerinden başka erkeklerle birlikte metinde sunar. Erkeğin salt beden olarak algılandığı ve cinsel açıdan bir yaklaşımla onunla ilişki kurulduğu görülür. Bu noktada bedenin metalaşması yeniden üretilir. Bulunan mitler, erillik/dişilik üzerine kurulmuştur. Güzellik ve bakımlı olmak burada ön koşuldur. Dolayısıyla "böyle bir güzellik ve gösterişe erişerseniz tüm erkekleri elde edebilirsiniz" mesajı da izleyiciye sunulur, çünkü metindeki erkek figürler, kadın yanında ne kadar sıradan gösterilse de önceki birlikteliğinin bir tık ötesinde sunulmuştur, yakışıklı-şık/bakımlı-kaslı erkek formlarına sahiptirler. 2011 yazının en çok konuşulan

<sup>2</sup> Çalışmanın analizinde şarkı adı, şarkı sözleri veya vurgu sözcükler dışındaki tırnak içerisinde bulunan sözcük kalıpları toplumsal cinsiyet algısını yeniden inşa eden anlamlara karşılık gelecek çalışmadaki kliplerin anlam örüntüsüyle örtüşmektedir.



kliplerinden olan ve 10 yıl önce yayınlanan bu klibe müzik kanallarında gün içinde yayınlanması adına RTÜK tarafından yeni bir sınırlandırma da getirilmiştir.

Demet Sağıroğlu “Sen Şimdi Aşk Diyeceksin” klibinde ise, stüdyo çekimiyle yapılan yine şarkıcı odaklı görüntüler karşımıza çıkar. Şarkı slow tarzda olduğu için durağan görüntüler ve şarkıcının da hareketsiz duruşu göz önündedir. Bu yüzden klipte lirik dans tercih edilmiştir. Beden hareketleri yavaş olan klipte, kadın ve erkeğin dansla yaklaşması cinsellik miti üzerinden kullanılmıştır. Sağıroğlu, siyah ve gri fonun önünde şarkısını söyler. Üzerindeki parlak koyu yeşil tonundan, uzun etekli tuvaleti, kabarık kumaşa sahiptir. Buna uyumlu tüllerin ardında şarkısını okuyan Sağıroğlu’nun uzun eteğinin bulunmadığı gösterilir. Burada kumaşların dışında kalan kısımda şarkıcının bedeninin çıplak olduğu dikkat çekse de erkek dansçıların bedenlerinin göğüs kısmının da çıplaklığıyla bu kareler uyumlu biçimde sunulmuştur. Tül ve kumaş parçaları Pekkan’ın klibindeki aksesuar bütünlüğü gibi birbiriyle uyumludur, zira dansçılar da yukarıdan sarkıtılan ipleri, tülleri kullanarak yaptıkları hareketlerle beden kaslarının duruşunu gösterirler. Şarkıcının küçük pırlanta küpesi ve yüzüğü dışında renkli bir aksesuar veya giysisi bulunmamaktadır. Saçları uzun, arkadan küçük bir topuzla salınıktır, bu da sadelik gösterilenini pekiştirir. Klip, pastel tonlarındaki fonlarla yaratılmış bu da doğal/gösterişsiz bir havaya bürünmüştür. “Sen şimdi aşk diyeceksin, aşk değil bu, bilemezsin” sözleriyle biten şarkının denk düşen görsel karelerinde erkek figürün keskin bakışları ve ifadesiz yüzüyle Sağıroğlu’nun yarı hüznü bakışı eşliğinde sunulmuştur. Düz anlamında görüntüler ayrı ayrı sunulurken; yan anlamında kadının erkeğe serzenişi, ilişkisel anlamda “aşk” değil, “cinsellik arayışını” akla getirir.<sup>3</sup> Bu da şarkıcı ve erkek figür/figürlerin bir arada verilmeyişle ekrana taşınır.

Hadise’nin “Sıfır Tolerans” klibi de iç ve dış mekân çekimlerinden oluşan, şarkıcı odaklı göstergelere sahiptir. Burada gösterişli/şâsaalı, konforlu bir yaşam gösterileninde yaşam-mutluluk miti cinsiyet miti üzerinden aşk ilişkisiyle sunulur. Gösterenler, ev içindeki yatak keyfi, özel gece çıkışı kırmızı halıda sevgiliyle basın önünde pozlar, film izleme (patlamış mısır, koltukta sevgiliyle birlikte gösterilen neşeli anlar vb.), mum ışığıyla aydınlatılmış banyodaki romantizm havası gibi “sanatçı yaşamı” klişelerini içerir. Şarkı sözleri ayrılık taşır, dolayısıyla sevgili rolündeki erkek figür Hadise’nin şöhretini kıskanan biçimde sunulur. Akalın’ın klibindeki erkek figürler gibi, smokinli sunulan modelin, ev içinde yarı çıplak bedeni -göğüs gözükecek biçimde- gözler önündedir. Özel şoförlü otomobiller, ev dekorasyonu, Hadise’nin takıları ve tuvaleti üzerine aldığı siyah kürkü lüks tüketim nesneleryken; altın takı yerine tercih ettiği beyaz incisi, Batılı kimliğine gönderme yapmaktadır. Buna bağlı olarak, kumral saç ve renkli göz (erkek figürün) –Sağıroğlu’nun klibindeki gibi- uzun boy ve beyaz ten yine Batı kimliğinin göstergesidir. Erkeğin sehpayı devirmesi ve Hadise’nin bardak fırlattığı sahneler birbirlerine öfkelerinin bir göstergesi olarak hoyratça sunulurken; bir yandan küvet görüntüleri ve sevişme sahneleri yer alır. Burada kadının erkeğin sakallarını okşayışı, erkeğin kadın bedenine dokunuşu geçmişteki mutluluk görüntüleri eşliğinde sunulmuş, çiftin aklına gelen mutlu zamanlar olarak ekrana yansımıştır. Akalın’ın yatak sahnesindeki gibi erkek burada da yarı çıplak sunulurken; Hadise’nin üzerinde beyaz gecelik/sabahlık bulunmaktadır. Şarkının nakaratındaki “Acısı kalır son sözü söyleyenin” bölümü, ayrılık mesajını içerisinde taşır; yan anlamda el bırakmalar, tartışmalar, derin düşünceler görüntülere yedirilmiştir, ki son sözü kadın söylemişçesine kadını temsilen Hadise’nin ifadeleri ve yüz çekimiyle (dudağı gösterilerek) klip sonlandırılmıştır. 2017’de yayınlanan bu video klip erotik bulunduğu gerekçesiyle RTÜK tarafından ceza

<sup>3</sup> Sözleri Sezen Aksu tarafından kaleme alınan “aşk değil, sevgi değil, başka bir şey bu” şarkısına benzerlik taşıyan şarkıdaki bu ifade, Sağıroğlu’nun duyu yüklü, hüznü ve tutkulu sunuşlarıyla verilmiş olsa da kullanılan beden metası üzerinden çıplaklık unsuru, anlamı arzu ve cinsellik açısından inşa etmektedir. Karşıdakinin duyguları diğer taraf açısından değerlendirilerek yazılmıştır.

almıştır. RTÜK Başkanı Ebubekir Şahin, Hadise'nin ceza verilen bu klipi ardından son olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Cezanın yerindelğine inanan biriyim. Bazen verdiğimiz cezalarla o klipi daha da popüler hâle getiriyoruz. 'Hadise'nin klibine ceza verirsek klip daha da popüler olur, vermeyelim o yüzden' demiştim. Arkadaşlarımız ceza verilmesinden yanaydı, cezayı verdik, klip daha çok izlendi."<sup>4</sup>

Hande Yener'in "Mor"u ise, şarkıcıyı odağına alarak stüdyo çekimiyle başlayıp biten bir kliptir. Siyah fönlü saçlarıyla kamera karşısına geçen Yener, patlak ışıklarla karanlık bir odada, demir parmaklıkların olduğu bir hücrede görüntülenir. Ancak oranın sahibi gibi bir tavırla parmaklıkların dışında pozlar verir. Sıradışı kostümüyle dikkat çeker. Mayo ve iç çamaşırı karışımı üstüne, siyah fileden bir üst giysi -içini açıkça gösteren bir imaj- ve dirseğe uzanan siyah deri eldivenler, elinde sopa, gözünde siyah farklı bir gözlükle karşımızdadır. Bu da Pekkan'ın klibindeki fetiş objelere -deri fetişi- benzemektedir. Erkek figürler klipteki düz anlamında mahkûm olarak sunulmuştur, ancak yan anlamında aşta Yener'e mahkûmdurlar ve adeta ona itaat etmektedirler. Lady Gaga kliplerindeki fantezileri çağrıştıran klipte, efendi-köle ilişkisi yaratılmıştır. Yener'in erkek figürlerle yerde uzandıkları sahnede, erkeklerin yine yarı çıplak bedenleri üzerine yazıların klipi çekilen şarkının sözlerinden alıntılar olduğu dikkat çekmektedir. Dört erkek beden yerde hareketsiz uzanırken hareket vurgusu kadınca Yener'den sunulur. Bedenler anıtsal beden imgesine denk düşerken; Akalın'ın klibindeki dört modele ve durağan vurguya da burada benzerlik gösterir.<sup>5</sup> Yener, elindeki sopasıyla mekândaki hâkimiyetini sergilerken; erkeklerin "kraliçesi" olarak sunulmakta (Pekkan gibi), onlara hüküm verircesine tavırlar sergilemektedir. Parmaklıklar arasındaki erkek mahkûmlar, onlara sırtını dayamış pozisyondaki Yener'e dokunmaya çalışırlar. Bu anlamda aydınlatma (karanlık-loşluk), efendi-köle gibi unsurlar "Ara Sıcak"taki görsel unsurlara benzer biçimde mitleri yaratır. Bunlarsa temelinde erillik-dişilik üzerine kuruludur. Kuramsal bölümde bahsedilen kadının doğasınca anılan yumuşaklık ve güler yüz yerine, "akıllanmış/dersini almış" bir kadın -Akalın'daki gibi- temsiliyle Yener, "mütevazi olmak lazım, diyorsan yok! Bitti taze, kusura bakma..." şeklinde şarkısıyla buna yanıt verir. Kâkülleri yüzünü örtmekte, çoğu kez saçları gözlerini kapatarak sunulmakta, gözlüklü sahneler dışında yüzü de bu yüzden kırmızı rujuyla ön plana çıkmaktadır. İnce file çorapları ve siyah topuklu ayakkabıları da görüntüsünü tamamlamaktadır. İlk nakaratta "esas oğlan" da beyaz takım elbisesiyle şarkıya gönderme yapan "mor" ışıklar altında sunulmaktadır. Yüzü temiz-tıraşlı ve bıyıklıdır, sempatik pozlarla ekrandadır. Şarkının ikinci introsunda Yener, siyah yüksek yakalı bir bluzla karşımıza çıkar, beyaz takımlı erkek partnerinin parlak kumaştan mor bir takım giydiği görülür. Bu, Yener'in boynundan sarkan iri ametist taşlı kolyesiyle uyum taşırken; Yener'in siyah üst giysisi üzerindeki renk vurgusu, şarkıya gönderme yapar. Beyaz yorgan biçimindeki kabarık kostümüneyse beyaz çerçeveli güneş gözlükleri ve dirseğe uzanan mavi deri eldivenleri eşlik eder. Yener'in siyah elbise üzerine uzun sarı tüyleri olan kürklü sahnesinde kırmızı deri eldivenleri de dikkat çeker. Sarı loş spot ve mor ışıklarla düz anlamda bir şov sunulurken; yan anlamda, karanlık burada insanın içindeki gizemli yanı temsil ederek kadının erkekler karşısındaki şuh-flörtöz yanını ortaya koymaktadır. Kısacası erkek üzerinden inşa edilen kadın temsili Yener, gösterileninde "erkek terbiyecisi" olmuş, sevgilisinin yaptıklarından ders almış, iyi niyeti suiistimal edilmiş ve artık sertleşmiş -bunu da kırbaç-sopa vb. ile onları hapse mahkûm eden gösterenle- bir kadın figürüyle karşımızdadır.

<sup>4</sup> "RTÜK Başkanı Ebubekir Şahin'den Hadise Açıklaması: Ceza Verdik Daha Çok İzlendi". (12.04.2021). <https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/rtuk-baskani-ebubekir-sahinden-hadise-aciklamasi-ceza-verdik-daha-cok-izlendi,dQyz81C7lkKdLp0ITEeqFA/gz9m5oWXo0GXtpDeFn-rWw>. Erişim Tarihi: 12.04.2021.

<sup>5</sup> Anıtsal beden imgesi, eylem hâlindeki sert erkek idealiyle bağlantılıdır (Karamollaoğlu, 2009, s. 110). Burada atletik bir beden, erilliğin gücü ve otoritesini simbolize eder. Kadınınsa erkeksizliğini güçsüz sunar.

## Erkek şarkıcıların klipleri



**Şekil2:** Erkek şarkıcıların kliplerinde erotize edilen erkek bedeni

İlk olarak, Cem Adrian'ın "Yalnızlık" klipi değerlendirildiğinde, farklı kapalı mekânların bulunduğu, şarkıcının odağında olsa da çoklu karakter yapısıyla farklı karakterlere de yer veren görüntüler birlikteliği görülür. Sırtı dönük şarkıcının, arkaya taralı ıslak saçları duştan yeni çıkmış havası yaratılarak omuz-kol kaslarının gösterildiği karelerle sunulmuştur.<sup>6</sup> Daha sonra, cam yansısıyla bedensel hatları yüzünü de ortaya çıkarır. İfade olarak düşünceli bir tavır sergiler. Durağan şarkı metinde akarken; dudak kıpırdama hareketleri şarkıcıda yoktur, sakince ellerini birleştirmiş, oturmaktadır. Hemen sonrasında file çorap giymiş, tırnakları ojeli, taşlı topuklu ayakkabısına odaklı ayaklar gösterilir. Bunun ise erkeksi hatlara sahip (kemikli yüz yapısı) bir travesti olduğu anlaşılır. Bir diğer karakterin şarkıyla dramatize edilen mizanseninde saçlarını tıraş ettiği gösterilir. Uzun saç-kısa saç sunumu (saç göstergesi), travesti ve şarkıcı görüntülerinin arkasından algıya tıraş olan bu erkek figürün feminen olduğu düşüncesini imlemektedir. Bakımlı, omuz-kol dövme, sarı saçlı bir kadın göstereni de şarkının nakaratındaki "yalnızlık" gösterileni olarak mutfakta tıpkı şarkıcı gibi düşüncelere dalmaktadır. Adrian, klipte yarı çıplaktır, altında blucin bulunur ve yan anlamı yapılandırılan düz anlamında şu ana dek klipteki bedenin anatomisiyle gösterilen (kol-meme, karın ve hatta kasık kasları -biceps, adonis vb.- dolayısıyla güç) "erkek" gösterenidir. Arka çekimden permalı (yıpranmışlıkla peruk olduğu anlaşılır) bir saça sahip kadın bedeni dışarı bakmaktadır, Adrian'da olduğu gibi, bu sırada kamera yüzüne odaklanarak abartılı makyajıyla (yeşil simli far, kırmızı ruj, pudralı yüz, takma kirpikleriyle) travestiyi gösterir. Adrian, "yalnızlık öldürüyor seni, öldürüyor beni" dediği bölümde elleriyle şakaklarını ovuşturmaktadır. Bu gösterenin altında gösterilenler; empati, özdeşlik, acı çekme/acımadır. Adrian'ın başını ovuşturması ardından tıraşlı erkek figürün duşta gözleri kapalı (hayal etme göstereni), haz ve orgazm sahnesi gösterilir. Burada "başını ovuşturmak" (görüntüsel metin birlikteliği), cinsel doyum veya mastürbasyon göstereni üzerinden yalnızlık gösterileni eşliğinde örtük sunulmuştur. Eş deyişle, yalnızlık direkt anlatılmaz, ima edilmiştir ve bu da sözsüz iletişimle (jest-mimikleriyle) anlaşılır. Böylece klipte yer alan yalnızlık teması, şarkı sözüne atıfla, düz ve yan anlamlarında farklı biçimlerde inşa edilmiştir. Klipleri cinsellik içerdiğinden, hayranlarının daha çok internet ortamında Adrian'ın çalışmalarına eriştiği bilinmektedir. Kendisi de açıklamasında "Kliplerimi müzik kanalları yayınlasın diye üretmiyorum. İnternet üzerinden beni sevenlere ulaştırıyorum. Ancak 'Yalnızlık' klipi için müzik kanallarının yöneticileriyle görüştüğümde içeriğindeki travesti figüründen dolayı klipi yayınlamadıklarını söylediler" şeklinde konuşmuştur.<sup>7</sup> Klibin yayın döneminde sosyal medyada olumsuz tepkiler ardından yasaklanmasına ilişkin kampanya başlatıldığı bilinmektedir. Ayrıca, Adrian, Caz ve Alternatif Rock türünde şarkılarını yorumlasa da Ajda Pekkan, Ayten Alpman, Sezen Aksu ve İlhan Şeşen şarkılarıyla Pop sound'undan beslenen bir şarkıcıdır,

<sup>6</sup> Adrian'ın "Yalnızlık" klibindeki bu görüntüsü (sırtı dönük, saç, omuz ve kollarına odaklı), şarkıcının 2020 klipi "Yalnız Adam"ın başlangıç sahnesine de denk düşmektedir. Dolayısıyla "yalnızlık", durağan görüntülerle bir gösterilen ve şarkıcının yorumunda kendiyile özdeşlik aracı olarak bu şekliyle ikonik imgesel hâle gelir.

<sup>7</sup> "Cem Adrian'ın Klipleri Neden Yasaklı?". (08.02.2013). <https://www.haberler.com/cem-adrian-in-klipleri-neden-yasakli-4315579-haberi/>. Erişim Tarihi: 17.11.2020.

bu noktada çalışmaları popüler müzik içerisinde değerlendirilir. Klipte sarışın kadın figürün önündeki tezgâhi elindeki bezle ovalaması, travestinin makyaj yapması, Adrian'ın düşüncelere dalması çeşitli yalnızlık portreleri çizmiştir. Adrian'ın bilekleri üzerindeki dövmeler, sarışın figürün dövmeleri, travesti figürün ojeleri-giydikleri detay karelerdir. Adrian, ayna karşısındaki sahnesinde bel çekim odaklı, kaşını gözünü düzelterek saçlarını tarar. Bu da duyarlı erkek mitinin bir gösterenidir. Nitekim bireyin yabancılaşması ve yalnızlaştırılması temsili örneği olarak sunduğu çalışmasında Şahin de (2013, s. 41), klipteki Adrian'ın modern bakımlı bir erkeği temsil ettiğini; bedensel yapı ve giyim aşamasında ayna karşısında bu eylemi gerçekleştirmesinin, görünümüne önem vermesinin bir sonucu olarak ekrana yansıdığını öne sürmüştür. Aynanın güzellik-bakım aracı olarak bu anlamı inşa etmesi ve bunu genellikle toplumda bilinen yanı sıra kadın figür dışında bir erkeğin gerçekleştirmesi de yeni erkek tipine bir işarettir. Travesti figürün giyim-makyaj sonrası cilveli hâlleri eşliğinde kombinezon, fileli çorap, topuklu ayakkabı ve jartiyer gibi objelerin kullanılarak karakterin klişeleştirilmesiyle bir "hayat kadını" rolünün yaratılması ve şarkıyla bu rolün dramatize edildiği sunum, figürün objelerle mutluluğu üzerinden aktarılır. Adrian ise beden görüntüleriyle anıtsal imgeye karşılık gelmektedir. Adrian'ın kadın şarkıcıların kliplerindeki erkek modeller gibi kaslı, hatlarını gösterecek biçimde tıraşlı, bakımlı beden tipine sahip olduğu görülür. Eline tuttuğu su sonrası kurulamak için aldığı tuvalet kâğıdı da cinsel tatmin görüntüleri sonrası onun "yalnızlığını" gidermesine göndermedir. Gömleğini giyerken, genç erkek figürün bedenine dokunduğu, travesti figürün peruğunu attığı ve sarışın kadın figürün hayıflandığı kareler (pişmanlık gösterileni) peş peşe, karışık, kısa kısa gösterilen metinlerdir. Klipte yaratılan tensel yalnızlığı kimi kendi bedeniyle/uzuvlarıyla, kimi temizlik araçlarıyla (süpürge, bez vb.), kimi sarıldığı yastığıyla (travesti figürü) paylaşırken; Adrian kostüm ve sahnesiyle (şarkısıyla ve rolü ardındaki bu klibiyle) kamera karşısındadır. Mitsel olarak klip; yaşam (doğum-ölüm), yalnızlık, iyilik-kötülük, mutluluk, cinsiyet-güzellik, kahramanlık/masal, başarı yapılarını içerisinde barındırmıştır.

Gökhan Özen'in "Firardayım"ına bakıldığında, klip görselinin genelini kapalı mekânda şarkıcı odağında çekildiği görülmekte, ancak ikinci introyla birlikte otomobil çekimleri de sunulmaktadır. Özen'in sevgilisi rolündeki kadın figürüne doğru yürüyüp tutkulu biçimde tam öperken vazgeçtiği, bu sırada şarkıdaki "kendimi zor kurtardım elinden" sözlerinin bir arada veriliyorsa, yalnızlık temasını aşk karşısında tercih edilen güçlü bir konuma itmektedir. Oysa "alışkanlık başka, aşk başka" denilerek "aşkın olmayışı veya ilişkinin bitişi", tutku ve zaafı birlikte şarkı sözlerinde vurgulanır. Adrian'ın yalnızlık temasına benzer biçimde, ancak konu diğer yalnızları ele alarak değil, kişisel ilişkiyi anlatarak yalnızlığı konu (zorunlu değil seçilen yalnızlık) edinmiştir. Piyano gösterenini tuşladıktan sonra geniş ve ışık alan salonunun diğer sahnesinde şimdiki hâliyle, -koltukta ev hâliyle oturan- kadının geçmişteki görüntüsünün yanına oturarak geçmiş anılır. Bu da zaman göstereni saatin arka fondaki hatırlatıcılığıyla verilmiştir. "Sıkıldım belki kendi hâlimden, belki sen'li hâlimden/Ruhum dar gelir oldu, bedenler değil tek eskiyen" diyerek şarkısını söyleyen aktif-agresif tavrılı Özen'in karşısındaki kadın suskunluğunu korur. Özen'in üzerinde koyu tonlu kot ceket, içinde gri tişört ve altında dizleri yırtık açık renkli bir blucin ve kumaş ayakkabılarıyla hovarda, çapkın bir imaj yaratılmıştır. Saçların yanları kesik, üst kısmı dik, taralı ve yüzü sakallı bu imajı, boncuk ve ipten bileklik, spor tarz kol saati, sade gümüş kolye, küçük taşlı küpe (sol kulakta) ve dövme gibi aksesuarlarla serseri bir tavır da yanında getirir. Bu, bakımlı, metroseksüel erkek tipi olarak bedeni donanmış duyarlı erkek mitini gündeme taşır. BMW olduğu görülen (direksiyon göstereni) üstü açık otomobiliyle (lüks tüketim göstergesi) güneşli bir havada (üstü açıklık, güneşli iklim tiplerine uygunluğunca yaşanan kentlere göndermede bulunur, burada palmyelerle görüntülenen ılıman iklimlere dikkat çekilir) Özen, ayrılık sonrası olduğu algısı yaratılsa da yan koltuğunda daha

sonra kadraja giren sevgilisiyle geçirdiği zamanları hatırlamayı sürdürür. Yatta denize açılırken, günbatımı izlerken sevgilisiyle görüntüleri ekrana gelir ve bunları düşünürken geceyi etmiş, “Firardayım” dese de ilişkideki sâdik erkeği oynamıştır. Ağaç dallarına sarılan ışıkla aydınlatılan odada, altın işlemeli ayakları üzerinde duran bir küvette, üzerinde yalnızca kolyesinin bulunduğu ve omuzlarından çıplak gösterilen şarkıcı, burnundan solumakta, bu sahne yan anlamında ilişkiden soğuduğunu da göstermektedir.<sup>8</sup> Ayrıca loş ortamda nefes vermesiyle dışarı çıkan dumanın, süzülme görüntüsü, sanatsal bir kareyi göz önüne getirirken; bir yandan da Adrian’ın klibindeki gibi, hareket sonrası gözleri kapalı ulaşılan hazzı ekrana taşır. Bu rahatlama karesi, yan anlamında geçmişte hatırladığı tartışmalar sonrası –Hadise’nin klibindeki unsur-ayrılık kararının bir kez daha doğruluğunu gösterir. Dans, dinamizm, gençlik vurguları, yaşanan aşk gösterenleriyle ekrana gelir. Dokunma, sarılma, gülüşler ve şimdiki pişmanlık arasındaki gelgitler, aşka bağlı ikircikli bir sunum hazırlar. Loş ışığın, göğüs kası vurgulanan tenine yansıdığı küvetteki karesinde, sevgilisinin ona dokunduğu zamanları hatırlayan (dokunuş sonrası mutluluğu) şarkıcı, üzerinde geniş bir gömlekle sunulan sevgilisinin soyunduğu sahneyi anımsar ve “tam o ân’dayım” derken ikisinin de çıplaklık ân’ı gösterilir ki burada en çok cinselliği özlediği imlenir. Ancak şimdiki hâliyle gün doğarken ceketini bırakıp evden çıktığı sahneye klip sonlanır. Burada metaforik anlatımla ev, sevgililerin birbirine karşı kalplerindeki sahipleniciliği gösterir. Ayrılık şarkısı olduğu için, evin terkedilişi ise, birbirlerinden ayrılan sevgililerin kalplerini boşaltmayı resmetmiştir. Klipte düz ve yan anlatımla; mutluluk, erillik-dişilik, güzellik ve teknoloji miti kullanılmıştır.

Mabel Matiz’in “Gözlerine” klibi, tümüyle stüdyo çekiminde, şarkıcının kalabalık figürler arasında arkaplanda da yer aldığı bir sanatsal portre (Adrian gibi) çizer. Klipte geleneksel motiflerin kullanımı görülür. Bunlar giyim ve aksesuarlar üzerinden insan figürleriyle yansıtılır. Mum ışıkları, altın varaklar, büyük yer vazoları, meyve tabakları, iskambil kâğıtları, el aynası, fes, denizci şapkası, üzüm salkımı, dansöz (gövdesini seyirciye yatırıp bahşiş toplama hareketi) ve sürmeli erkek figürü, apartman topuk, gemi dümeni, Fatih Sultan Mehmet portresi başlıca dikkat çeken gösterenlerdir.<sup>9</sup> Eski dönem padişah yaşamları anlatılarında karşılaşılan bu unsurlara tespih sallamak, fal için kahve fincanı kapamak gibi detay unsurlar da görüntülere eşlik etmekte, gösterileninde kültürel bir miras klipte modernize biçimde pekiştirilmektedir. Objeleri kullanım ve yeme-içme biçimleri (Hipster tarzındaki erkek figürün üzüm; denizci figürün karpuz yemesi vb.), film klişelerinden beslenmiştir. Klip, beyaz bir tavus kuşu göstereniyle başlar, kanatları beyaz tüylerden Matiz’in klipte birlikte görüntülendiği kareler onun melek kostümü üzerinden kuşla uyumunu da (Pekkan gibi) izleyiciye iletir. Matiz’in beyaz omuzları püsküllü ve taşlı-zımbalı ceketini (püsküller kanatlara göndermede bulunan bir unsur olarak) Elvis Presley tarzını çağrıştırmakta, giydiği yüksek platform topuklar ise Zeki Müren’in ikonik fotoğrafını anımsatarak göstergesel anlamında Doğu-Batı senteziyle karşımıza bir anlam yükü dökmektedir. Melek ve tavus kuşu figürü sunumu, mitsel bir anlatı aktarmakta, özdeşlik-empati duygusunu geliştiren evrensel iletili bir derin anlam yaratmaktadır. Işık huzmeleri ve aydınlatmayla ruhâni-manevî bir hava taşıyan klipte, erkek bedeni, göğsünde oklu kalp (Matiz’in dövmesiyle aynı yeredir) ve kolunda “çapa” (denizciliğe gönderme) imgesi taşıyan, kas/güç gösterisinde bulunan denizci rolündeki figür üzerinden sunulmuştur. Bu figür, gösterileninde flörtöz (hovarda) ve izleyiciyle etkileşime geçen göz kırpmaya hareketlerinde bulunarak

<sup>8</sup> Omuz çekimiyle erkek bedeni sunumu, son dönemki erkek şarkıcıların kliplerinde sıkça kullanılır. Emre Kaya’nın “Aşk Diye Soludum”u, ateş karşısında beden tamamen çıplak gösterilmiş algısı yaratılan yarı çıplak hâlindeki klibiyle ve Murat Boz’un “Can Kenarım”ı küvetteki omuz çekimiyle sportif-dövmeli yarı çıplak hâli bu klipteki görüntülerle benzeşmektedir.

<sup>9</sup> Matiz’in doğum sonrası adını almış olduğu Fatih Sultan Mehmet’e manevi sevgisini tablosunun altında şarkı söyleyerek gösterdiğinden söz edilmiştir, nitekim şarkıcının gerçek adı da Fatih Karaca’dır. “Mabel Matiz ‘Gözlerine’ Klibindeki İnce Mesajlar”. (06.11.2019). <https://muzikonair.com/mabel-matiz-gozlerine-klibindeki-ince-mesajlar/>. Erişim Tarihi: 18.11.2020.

“ara beni” diyen jestler/mimikler sergiler. Bu gemici erkek figürü, yarı çıplak bedeni, algıda fantezi biçimlerini (Özen ve Adrian kliplerine benzer) erotize eder. Öte yandan, masa, koltuk ve ayakta kalabalık insan figürleri gösterilir. Klipteki kadın ve erkek figürleri (özellikle yiğit, kabadayı/külhanbeyi duruşlarıyla farklı metropol tipi erkek figürler)<sup>10</sup> dinamizmi, gençliği temsil ederken; çekim, Nazan Öncel’in “Erkekler de Yanar” ve Sezen Aksu’nun “Onu Alma Beni Al” kliplerine de benzerlik gösterir. Erkek figürlerle yansıyan karede Matiz’in farkı, güneş gözlüğü takmamasıdır. Bu unsur da Akalın’ın klibindeki farklılığa benzer niteliktedir. Şarkıdaki “yârimin yelkeni olsa, yelleri alsa gelse” sözleriye, “Yüksek Yüksek Tepelere” türküsündeki söz kalıplarına göndermede bulunurken; kültürel bir miras olan türkünün tarihsel ve gelenekselliğine de göndermede bulunur. Şarkı sözünde geçen “yetiş”, “nûr”, “yağdır”, “Mevlâm”, “murat verme”, “saçılalım”, “köz diller”, “dut gibi sarhoş”, “el neyime” ifadeleri de genellikle Türk Halk Müziği, Arabesk ve Alâturka eserlerde rastlanılan söz/sözcük kalıplarıdır. Bu anlamda klip dokusu ve ritim, ses/vokal ve enstrüman ekipleri gösterenlerince de tüm bu müzik türlerinin ortasında birleştirici bir nitelik taşır. Zurna, klavye ve keman, Doğu ve Batıyı sentezleyen enstrümanları sembolize ederler. Pul-payetten ceketi içerisine giydiği leopar desen gömlekle feminen bir tarzı yansıtan duyarlı erkek (mit) figürü Matiz, padişah oturuş-bakış biçimlerini ti’ye alarak (klişe) tahtında keyif süren bir imaj yaratır. Mistik-kaynaştırıcı bir hava yaratılan klipte, figürlerin uyum ve birlikteliğiyle “biz” vurgusu (düşün-kutlama havası) inşa edilirken; aile, mutluluk, iyilik, erillik-dişilik mitleri de yeniden üretilir. Metin sonunda, 3D modellemeyle melek figürü olarak Matiz’in hologramı yapılmıştır. Bu da teknoloji mitidir. Klip detaylarında Arap alfabesinden “Elif” ve “Vav” harfi gösterenleri, Matiz’in teslimiyetçi duruşuyla duâ sahnesinde sunulur. Dinsel motiflere yer verilen klipte, insanlığın, evrenselliğin birlikteliği için (barış, huzur, merhamet gösterileni) dileklerde bulunma, mitsel ışık huzmeleriyle gösterilerek yapılır. Mahzen mekânı, beyazın saflık aidiyeti üzerinden kendini insanlık adına “iyilik meleği” olarak tanımlayan Matiz’in, loş ışıklar arasında tavus kuşunun -“unicorn” gibi- başını okşamasiyle sona erer.<sup>11</sup>

Murat Boz’un “Vazgeçmem”i, dış mekân göstereni taşıyan bir kapalı mekândadır. Şarkıcı odaklı klipte, Özen’in klibine benzer lüks spor bir arabayla görüntülenen Boz, gri, bedensel hatlarını ortaya koyan, terli/yağlı görünen atletli, açığındaki bedeniyle ve parlak camlı, pilot tipi gözlükleriyle ekrandadır. Aksiyon filmlerini andıran görüntülerde başkarakter, deri pantolon, bot ve bilekliğiyle şarkı söyleyip dans eder ve efektlerle Matiz’in sahnesini andıran hologram görüntüleri de ekrana yansır. Gençlik, sportiflik ve dinamizm gösterileni yanında; mutluluk, cinsiyet ve teknoloji mitleri sunulur. İnce-uzun beden hatlarına sahip sevgili figürü kadının saçları uzun-salınık, renkli gözlü ve beyaz tenli oluşu onun Avrupaî imajını yansıtır. Kot ceketiyle görüntülenen Boz, klipte dans ettikçe kas yapıları ortaya çıkmakta, bronz tenine yansıyan ışıkla figür erotize biçimde sunulmaktadır. İkinci introyla motosiklet göstereninde poz veren şarkıcının, su altında ıslak görüntüleri dikkat çekerken; aynı zamanda arkasında bulunan iri zinciri sallayarak dans edişi bedeniyle cinsel imalar inşa etmektedir.<sup>12</sup> Zincir, Yener ve Pekkan kliplerinde kullanılan diğer unsurlar gibi fetiş bir objedir. Bunun erkek figür, bedene yansıyan ışık/aydınlatma ve dansla birlikteliği erotik bir biçem taşır. Dansçının erotik hareketlerinin kendini sunumda “kadın veya erkek olarak” algılanışının sınırlarını çizdiğini

<sup>10</sup> Erkekler, sakal-çeket bilinen klasik tarz dışında, farklı gözlük çerçeveleri, saç boyaları-tipleri, sakal-bıyık biçimleri, transparan-dantela, taşlı-simli gömleklerle, kürk mont, küpe veya dövmeleleriyle yeni erkek tiplerini resmederler. Bu da vamp tipi, yarı dişil yarı eril bir imajı gözde bütünler. Biyolojik erkek göstereni, kadınsı giysilerle (kadın giyiminde daha çok görülen unsurlarla) erkek ve kadını tek bir bedende bir arada sunabilmektedir. Böylece “kovboy ikonik imgesi” gibi algıda yeni tip bir imge yaratılmaktadır. Klipte ayrıca, babyfaced, metroseksüel erkek klişelerine de rastlanır.

<sup>11</sup> Mevlevilere göre de beyaz elbise, insanın manevi kısmına işaret etmektedir (Schimmel, 2004, s.69).

<sup>12</sup> Carrabine (2007, s. 244), motosikletli gençlerin tek şarkılık single’ları tercih etmelerinin farklı yaşam tarzlarıyla ilişkisi olduğunu belirtmiştir. Aksiyon filmlerinin vazgeçilmezleri motosiklet vurgusuyla “Vazgeçmem” de Boz’un dördüncü single çalışmasıdır.

söyleyen Kutluk da (2016, s. 97), dansa tavrın beklentilere karşı “tahrik edici” özelliğinin oluşmasını sağladığını vurgular. Buna göre de figürler cinsel motifler içerir. Islaklık ve motosiklet, fantezi besleyen unsurlardır. “Vazgeçmem” ile yan anlamında aşkı kovalayan, yeni aşk anlayışına meydan okuyan, sahiplenici-koruyucu bu anlamda geleneksel ve eşzamanlı görsel açıdan bakımlı (“yeni duyarlı”) ve bu noktada aktif-agresif (Özen gibi duyguları kızışık) bir erkek tipi çizilir.

Murat Dalkılıç’ın “Bu Nasıl Aşk” çalışması ise daha çok dış çekim merkezinde sunulan, şarkıcı odaklı bir kliptir. Şarkının adı izleyiciyi aşkı sorgulamaya itmekte ve şarkının ayrılık içeriği taşıdığına işaret etmektedir. Bir özel gece çıkışı ayrılan sevgili figürleri olarak Dalkılıç ve kadın partneri gösterilir. Kadın figür, sarışın-beyaz tenli, Boz’un klibindeki gibi Avrupaî bedensel hatlara sahiptir. Siyah üst giysisi dışında, Blazer ceketi içerisine giydiği tişört, yukarı taralı saçları ve güneş gözlükleriyle kendisine klipte sportif-dinamik bir görüntü katan Dalkılıç ise, nakarat bölüme yakın, havuz pozlarıyla ekrandadır. Burada, Akalın’daki gibi, erkek bedeni-saçın ıslaklığı, kıl-ten üzerindeki damlalar, kadın ve erkeğin yakınlaşması/dokunuşları (gösteren) klibi erotize eden unsurlardır.<sup>13</sup> Dalkılıç’ın tıpkı Özen’in klibindeki gibi göğüs, kol ve omuzları daha çok görünür. Bu anlamda Adrian, Boz ve Matiz kliplerinden ayrılır. Kadın bedeniye, erkeğin fantezilerine seslenerek göz/bakış ve dudakları belirgin sunacak biçimde verilmiştir. Islak saçlarının uçuşması ve güneşin tenine yansmasıyla beliren makyaj renkleri güzellik unsurlarıdır. Lacivert mayosunun pırıltılı parçaları, altın rengi topuklu ayakkabısı, saçı ve takılarıyla uyumludur. Siyah mayosunda da yine altın rengi unsurlar kullanılmıştır. Klipte ayrıca, siyah bikinili görüntülenen kadının, gözü ve küpe taşının aynı renk olduğu sanatsal bir imgelem yaratılmıştır. Dalkılıç, “havuza daldığı” sahnede mayo yerine blucinle (beden sunumu Adrian gibi) yüzmektedir. Blucin belde yarattığı bolluk karesi, kadının siyah-beyaz fonla mayolu G noktası görüntüsünden sonra verilmiştir. Bu da gösterilen olarak erotizm içerir. Cinsellik/cinsiyet, güzellik, doğa (açık hava) ve mutluluk klipteki mitlerdir. Siyah iç çamaşırıyla yatakta erkeğe dönük uzanan kadın bedeni ve erkeğin sırtını dönmüş biçimdeki giyimli, kırılğan (beyaz gömleği) hâli, adeta gazetelerdeki sağlık-cinsellik sayfalarında bulunan karelerin canlandırılışını sunmaktadır. Altın rengi, simli-dekolteli tuvaletiyle gösterişli sunulan kadın figürün Dalkılıç’a doğru yürüyüp omuzlarına kollarını uzattığı karede, erkeğin smokinli, ciddi tavrı, yatak sahnesindeki gibi, ilişkiye isteksizliğiyle (yan anlam) aynı tavidir. Dalkılıç, bir önsevişme biçimi olarak kadının saçlarına yakınlaşır, koklar -arzu/tutku/zaaf göstergesi (Özen’deki gibi); flörtleşme biçimi- ve şarkı sözünün nakarat kısmındaki “gurur” ve “arkadaşlığı” tercih edermişçesine klibin son karesinde yalnız biçimde sunulur. Burada “koku almanın fiziksel çekiciliği/cazibeyi oluşturan unsurlar arasında yer aldığı”nın altı da çizilir (Yalçın ve Adiller, 2016, s. 321).

## Sonuç ve Tartışma

Müzikte dansla birlikte bedenin erotize sunumu bugün, yaygın bir tür olan pop müzik ile karşımıza çıkmaktadır. Popüler kültür içerisinde gelişen pop müzik, şarkıcıların toplumsal cinsiyet rollerinden ve dolayısıyla toplumsal değerlerden etkilenecek kimlik ve bedenlerini inşa etmesi ve bunu çalışmalarına yansıtması üzerinden bu çalışma doğmuştur. Butler (2014, s. 192), toplumsal cinsiyetin bir tür

<sup>13</sup> Dalkılıç’ın 2010’daki “Merhaba Merhaba” klibinde de kadın partnerlerine bedensel olarak yakınlaştığı görülür. Şarkıcının “Bir Hayli” klibinde figürize ettiği şişman gencin azmederek zayıflaması üzerine onu beğenmeyen sevgilisini reddetmesi, beden politikalarına erkek bakış açısı üzerinden kadının ilişkideki baskı ve baskınlığına ilişkin bir gönderme de sunmaktadır.

kültürel/bedensel eylem olduğunu söylemiştir. Foucault ve Lacan okumalarının birleşimindeyse erkeğin sahip olduğu fallus'un otorite ve güç ilişkilerine yansması söz konusudur. Çalışmada değerlendirilen kliplerde, kadın ve erkek kategorisindeki şarkıcıların kendi ve karşı bedenler etrafında yeniden "değer" kazandığı görülmektedir. Bu değer ("estetik sermaye"), aşk ilişkilerini temel alan, ancak cinsellik göstereni altında ilişkilerin tüketim/yitim boyutunu da gösterileninde şekillendiren bir beden metalaşması sürecini içinde taşır. Şarkıların akıllara kazınan görsellerini oluşturan bu klipler, izleyiciye cinsellik yönünden imalı mesajlar iletir. Nitekim şarkıdan çok, dikkat çeken unsur olarak şarkıcının sunduğu görsellere odaklanılır. Bu da arkaplanında editoryal-kurgu sürecinin içinde bulunduğu ekonomipolitiğe dayanır. Burada Baudrillard'ın "cinsellik satar" söylemi üzerinden eleştirisi, Gerbner'in cinselliğin evrensel bir kod olarak dolaşımının daha çok tutulması ve dünyaca anlaşılır olduğu görüşlerini de eklemek gerekir. Bu kliplerde yer alan düz ve yan anlamlar açısından pornografik görüntülerin, şarkıların işitsel kodunun önüne geçerek duyguları dizginlediği, aşkı metalaştırdığı görülür. Sergilenen erotizm libidoyla ilişkili olarak fantezi üreten simgesel içeriğiyle "arzu stratejisini" geliştirmekte ve medya ürettiği içi boş güzellik anlayışıyla bireyi bedensel bir araç bir haz nesnesi arayışı içine sokmaktadır (Baudrillard, 2013, s. 167-177). Burada güzellik hedef kitle tarafından ne gibi sonuçlar çıkacağı düşünülen bir stratejik faktör niteliği taşırken; arzu ve arayışlar, görünüş ve güzellik algısının çerçevesinde bedensel doyumun sağlandığı süreçte cinselliği kullanan birer meta olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, "kültür tarihi boyunca kadın üzerine kodlanan olumsuz, ikincil, zayıf olan dişilik imajı, güzele dair söylemler aracılığıyla yeniden üretilmektedir" (Güzel, 2013, s. 84). Bu görüş son dönem erkeklik imajında erkeklerin bakımlı olmaya başlamasıyla aynı algı çerçevesinde medyada sunulmaktadır. Bu bağlamda da "ataerkil pornografi, heteroseksüel ve eşcinsel erkekler için ortak bir erkeklik alanıdır" (Hooks, 2018, s. 98). Youtube üzerinden bugün açık erişimin de sağlandığı bu kliplere izlerkitle arzusunca dilediği zaman veya kendi listesine göre erişebilmekte, duraklatarak da izleyebilme olanağına sahip olmaktadır.

Her iki kategorideki kliplere bakıldığında, tüm erkek beden tiplerinin ortak yapısı, kas üzerinden erkeğe atfedilen gücü gösterir. Yüzleri sakallı olsa da gösteren bedenleri dolayısıyla göğüsleri hepsinin tıraşlıdır. Bu da onları sıradan erkek tipinden uzaklaştırarak bakımlı erkek tipolojisine sokmaktadır. Literatürde bu, duyarlı erkek miti olarak karşılık bulur. Cinsellik üzerinden üretilen cinsiyet mitleri (erillik-dişilik), kadın bedeninin erkek üzerinden sunumunda veya erkek bedeninin kadın bakış açısınca inşasında etkili olduğu görülmektedir, nitekim gösteren-gösterilen ilişkisi kurulduğunda karşılığındaki anlam dizgeleri çalışmadaki hâliyle bunu yansıtmıştır. "Erkekler için fiziksel çekiciliğe sahip kadınlarla arkadaş veya sevgili olmanın çok daha önemsendiği ve bunun onların kendilerini daha mutlu, sağlıklı hissetmelerini ve kendileriyle gurur duyduklarını sağladıkları" bilinir (Bakır, 2017, s. 115). Çalışmadaki kliplerde de genç şarkıcıların sevgili rolündeki kadın partnerleri, güzellik ve cinsiyet mitlerini yineleyen bağlamda ideolojik toplumsal cinsiyet kurallarını da yeniden üretmektedir. Erkek bedeni, bakımlı-yakışıklı-şık imajlarıyla kadınlar tarafından sevgili kıskandırılmak ve onların aşktaki başarısını –ve kadın bedeninin elde ettiği başarıyı- göstermeleri açısından bir meta olarak kullanılırken; erkek şarkıcıların kliplerindeki erkek bedeni gösteriş ve güç amaçlı yüceltilerek erkek formunu kullanmaktadır. Kliplerde kullanılan fetiş nesnelere yan anlamında cinselliği akla getirmekte ve kadın-erkek ilişkileri içerisinde bir unsur olarak kullanıldığı görülmektedir. Gösteren şeklinde yer alan giyim, makyaj-aksesuar unsurları, bedensel tavırlar, renk, ses ve ışıklar (sözsüz iletişim kodları); gösterilerinde, kadın-erkek ilişkilerine dayalı cinsel ilişkileri de fetişleştiren bir unsur olarak kullanılmaktadır. Kadın ve erkeğe bakışta, mitsel-göstergesel düzlemde ve dolayısıyla cinsel anlamda farklı biçemlere sahip olsa da sonucunda yine aynı noktaya dayanan bir metalaşma süreci gözlemlenir. Farklı cinsel kodlarsa, eril iktidarın çıktısı olarak toplumsal bakışla kamera gözünden sunulmaktadır. Derin anlamda ideolojinin yeniden



üretildiği görülmektedir. İzleyiciyle müzik ve görüntü üzerinden kurulan duygusal bağda, sıcaklık ve samimiyet göstergesi olarak erotizm kullanılmaktadır.

## Kaynakça

- Aktulum, K. (2017). *Müzik ve Metinlerarasılık: Müziklerarası/Göstergelerarası Etkileşimler ve Aktarımlar*. İstanbul-Konya: Çizgi.
- Akyürek, F. (2005). "Görsel/İşitsel Bir Dil: Video Klip". *Selçuk İletişim*, 3(4): 98-113.
- Altındal, Y. (2009). "Erkeksi Siyasetin 'Erk'siz Dublörleri". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(21): 351-367.
- Altındal, Y. (2017). "Kadınları Tepeden Tırnağa Boyayan Kadınlar: Güzellik Salonlarında Çalışan Kadınların İş, Yaşam ve Aile Döngüleri". *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 1(1): 61-73.
- Atabek, G. Ş. ve Atabek, Ü. (2007). *Medya Metinlerini Çözümlemek: İçerik, Göstergibilim ve Söylem Çözümleme Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Bakır, U. (2017). *Güzel İse "Evet": Reklam, İkna ve Güzellik Kültürü*. İstanbul: Say.
- Baştürk Akça, E. ve Tönel, E. (2011). "Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe". İ. Erdoğan (Ed.). *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*. İstanbul: Kalkedon, s. 11-40.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları*. (Çev. H. Deliceçaylı ve F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı.
- Berger, A. A. (2018). *Medya Çözümleme Teknikleri*. (Çev. N. Pembecioğlu). Ankara: Nobel.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis.
- Carrabine, E. (2007). "Popular Music". T. Edwards (Ed.). *Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions*. London: Sage Publications, p. 231-253.
- Eliade, M. (2017). *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. (Çev. C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı.
- Erdoğan, İ ve Alemdar, K. (2005). *Popüler Kültür ve İletişim: Halk Kültürü, Kitle Kültürü ve Popüler kültürün Üretim Dağıtım Tüketim Pratiklerinin Doğası*. Ankara: Erk Yayınları.
- Erdoğan, İ. (2011). "Erkek Dergilerinde (Men's Health-FHM-Esquire Türkiye Örneğinde) Hegemonik Erkek(lik), Beden Politikaları ve Yeni Erkek İmajı". İ. Erdoğan (Ed.). *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*. İstanbul: Kalkedon, s. 41-68.

- Erol, A. (2009). *Popüler müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler müzikte Anlam*. İstanbul: Bağlam.
- Fiske, J. (2015). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. (Çev. S. İrvan), Pharmakon Yayınları, Ankara.
- Giddens, A. (2014). *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. (Çev. İ. Şahin). İstanbul: Ayrıntı.
- Goffman, E. (1973). *La Mise En Scene De La Vie Quotidienne: 2. Les Relationsen Public*. (Çev. A. Accardo). Paris: Eds De Minuit.
- Güzel, E. (2013). "Güzellik Dayatması Altında Tüketim Nesnesine Dönüşen Kadın". *Global Media Journal*. Güz 4 (7): 81-96.
- Karamollaoğlu, A. (2009). "Beau Travail (Güzel İş): Dans Eden Anıtsal Beden". H. Kuruoğlu (Ed.). *Erkek Kimliğinin Değişme(meye)n Hâlleri*. İstanbul: Beta, s.103-116.
- Kula Demir, N. (2009). "Erkek Dergilerindeki Reklam Fotoğraflarında (yeniden) Üretilen Metroseksüel Kimlik". H. Kuruoğlu (Ed.). *Erkek Kimliğinin Değişme(meye)n Hâlleri*. İstanbul: Beta, s. 81-102.
- Hatıplı, M. (2016). *Ekonomik Boyutuyla Görsel Kültür ve Kültür Endüstrisi*. İstanbul: Değişim.
- Hooks, B. (2018). *Değişme İsteği: Erkekler, Erkeklik ve Sevgi*. (Çev. Z. Kutluata). İstanbul: BGST Yayınları.
- İnceoğlu, Y. ve Kar, A. (2010). *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*. İstanbul: Ayrıntı.
- Kutluk, F. (2016). *Müzikte Cinsellik ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: H20.
- Lawrence, D. H. (2015). *Pornografi ve Müstehcenlik*. (Çev. B. Sipahi). İstanbul: Fabula Kitap.
- McGregor, C. (2000). *Pop Kültür Oluyor*. (Çev. G. Özferendeci). İstanbul: ÇiviYazıları.
- Odabaşı, Y. (2006). *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*. İzmir-Ankara: Sistem.
- Özbudun, S. (2014). *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*. Ankara: Ütopya.
- Rifat, M. (2012). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rifat, M. (2014). *Göstergibilimin ABC'si*. İstanbul: Say.
- Sancar, S. (2011). *Erkeklik: İmkânsız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. (Çev. E. Demirli). İstanbul: Kabalıcı.
- Sjoberg, L. (2014). *Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Çatışma: Savaşın Feminist Teorisi*. (Çev. O. Aydın). İstanbul: Altın Bilek.

Yalçın, A. ve Adiller, S. (2016). *Sözsüz İletişim: Şehir Efsanesi Olarak Beden Dili*. İstanbul: MediaCat.

Williamson, J. (1998). "Kadın Bir Adadır: Dişillik ve Sömürgecilik". T. Modleski (Ed.). *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. İstanbul: Metis, s.135-155.

## Elektronik Kaynaklar

Boyd, D. M. ve Ellison, N. B. (2008). "Social Networks Sites: Definition, History and Scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication* 13:210-230.

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>. Erişim Tarihi: 13.11.2020.

"Cem Adrian'ın Klipleri Neden Yasaklı?". (08.02.2013).

<https://www.haberler.com/cem-adrian-in-klipleri-neden-yasakli-4315579-haberi/>. Erişim Tarihi: 17.11.2020.

"Mabel Matiz 'Gözlerine' Klibindeki İnce Mesajlar". (06.11.2019).

<https://muzikonair.com/mabel-matiz-gozlerine-klibindeki-ince-mesajlar/>. Erişim Tarihi: 18.11.2020.

"RTÜK Başkanı Ebubekir Şahin'den Hadise Açıklaması: Ceza Verdik Daha Çok İzlendi". (12.04.2021).

<https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/rtuk-baskani-ebubekir-sahinden-hadise-aciklamasi-ceza-verdik-daha-cok-izlendi,dQyz81C7IkKdLp0ITEegFA/qz9m5oWXo0GXtpDeFn-rWw>. Erişim Tarihi: 12.04.2021.

Şahin, M. (2013). "Yalnızlık Adlı Şarkının Queer Yabancılaşma Bağlamında İncelenmesi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 17(2): 33-48. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsadergisi/issue/21496/230464>. Erişim Tarihi: 18.11.2020.

## Kliplerin Linkleri

Adrian, C. (2012). "Yalnızlık".

<https://www.youtube.com/watch?v=FYdWcWkb6WQ&list=PLGS52ma0m0tIKStvnXti76XJi2XU4a03G&index=49>. Erişim Tarihi: 14.11.2020.

Akalın, D. (2011). "Sabıka". [https://www.youtube.com/watch?v=GXO\\_zOkpzJU](https://www.youtube.com/watch?v=GXO_zOkpzJU). Erişim Tarihi: 14.11.2020.

Boz, M. (2013). "Vazgeçmem". [https://www.youtube.com/watch?v=QLP\\_WbwSG0Y](https://www.youtube.com/watch?v=QLP_WbwSG0Y). Erişim Tarihi: 16.11.2020.

Dalkılıç, M. (2014). "Bu Nasıl Aşk". <https://www.youtube.com/watch?v=aYWrmmdSWMg>. Erişim Tarihi: 16.11.2020.

Hadise. (2017). "Sıfır Tolerans". <https://www.youtube.com/watch?v=sui9MKrDnOk>. Erişim Tarihi: 15.11.2020.

- Matiz, M. (2019). "Gözlerine". <https://www.youtube.com/watch?v=yJ5ZoFJ21iM>. Erişim Tarihi: 16.11.2020.
- Özen, G. (2020). "Firardayım". <https://www.youtube.com/watch?v=TIFUFdRG7B8>. Erişim Tarihi: 16.11.2020.
- Pekkan, A. (2013). "Ara Sıcak". <https://www.youtube.com/watch?v=wS9LX0YMKco>. Erişim Tarihi: 14.11.2020.
- Sağıroğlu, D. "Sen Şimdi Aşk Diyeceksin". (2018).  
<https://www.youtube.com/watch?v=Oug90sv2hmk&list=LLzl7nAUx1tE2Q8m69u9-tgw&index=130>.  
Erişim Tarihi: 15.11.2020.
- Yener, H. (2016). "Mor". <https://www.youtube.com/watch?v=i1cl71a7uSA>. Erişim Tarihi: 15.11.2020.

2021, 8(1): 188-204

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.188204>

Makaleler (Tema > Popüler Kültür ve Erkeklikler)

## HEGEMONİK ERKEKLİK İKTİDARININ HER YERDELİĞİ: KELEBEKLER VE BİZİ HATIRLA

Oktay Kara<sup>1</sup>

### Öz

Toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki bütün ilişkiler, bir iktidar mücadelesi alanına gönderme yapar. Bu iktidar alanı, Foucault'nun da üzerinde durduğu gibi bünyesinde "her yerdelik" özeliği barındırır. Bu bağlamda ataerkil toplumsal yapının erkekliğe verdiği ayrıcalıklar, böyle bir iktidar hegemonyasını erkeklik biçimlerinde toplayarak var eder. Erkeklik biçimlerine karşı mücadele eden bütün toplumsal cinsiyet biçimleri de aslında böyle bir iktidara karşı direnci temsil ederler. Bu çalışmada, çağdaş Fransız felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olarak anılan Michel Foucault'nun iktidar anlayışı çerçevesinde hegemonik erkeklik iktidarının her yerdeliği, Kelebekler (Tolga Karaçelik, 2018) ve Bizi Hatırla (Çağan Irmak, 2018) filmleri üzerinden tartışılmıştır. Çalışmada özellikle toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl oluşturulduğu, yeniden üretiminin neye bağlı olduğu ve erkeklik iktidarının nasıl bir yapıya sahip olduğu sorularına, Foucault'nun iktidar anlayışı, Connell ve Halberstam'la ilişkilendirilerek ve her iki filminden örnekler eleştirel söylem çözümlemesine tabi tutularak yanıt bulunmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal cinsiyet, erkeklik, hegemonik erkeklik, kelebekler (film), bizi hatırla (film).

<sup>1</sup> Oktay Kara, oktay75700@gmail.com, [karao@ankara.edu.tr](mailto:karao@ankara.edu.tr), Doktora Adayı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo TV ve Sinema Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-2165-325X

Makale Geliş Tarihi: 01.03.2021 | Makale Kabul Tarihi: 20.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# UBIQUITOUS POWER OF HEGEMONIC MASCULINITY: KELEBEKLER AND *BİZİ HATIRLA*

## Abstract

All relationships between gender roles are a reference to an area of power struggle. This area of power, as Foucault argues, has an "everywhere" feature within it. In this context, the privileges given to masculinity by the patriarchal social structure exist by including such hegemony of power in forms of masculinity. All forms of gender that fight against forms of masculinity in fact represent resistance to such power. In this study, the ubiquity of hegemonic masculinity's power was examined through the films *Kelebekler* (Tolga Karaçelik, 2018) and *Bizi Hatırla* (Çağan Irmak, 2018) within the framework of the conception of power of Michel Foucault, who is one of the most important thinkers of the contemporary French philosophy. The study particularly sought answers to questions about how gender roles are created, what their reproduction depends on, and what structure the power of masculinity is based on, by associating Foucault's understanding of power with Connell and Halberstam, and by analyzing both films via critical discourse analysis.

**Keywords:** Gender, masculinity, hegemonic masculinity, *Kelebekler* (movie), *Bizi Hatırla* (movie).

## Giriş

Yarım asırdır erkeklik üzerine yapılan çalışmalar, özellikle toplumsal cinsiyet kalıpları nedeniyle sadece kadınların değil, erkeklerin ve diğer cinsel kimliklerin de büyük bir mağduriyet yaşadığını ortaya koydu. Bu bakımdan inşa edilmiş cinsiyet rolleri tüm toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinden işletilmekte ve işleme sokulmaktadır. Raewyn Connell, Marcos Nascimento ile yaptığı bir söyleşide, toplumsal cinsiyet alanının tamamen güç, eşitsizlik ve şiddet içerdiği için bu alandaki bilginin örgütlenmesini anlamak için ayrıca politik etkilerle ilgilenilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (2017, s.3978). Gene Connell, *Erkeklikler* adlı eserinde erkekliklerin, şartlara ve konumlara özgü olmaları nedeniyle iktidar alanıyla doğrudan bağlantısına dikkatleri çeker (2019, s.21). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet bağlamında bir erkeklik çalışması yapıldığında, iktidar ilişkilerinin de hesaba katılması gerekir ki bu bağlamda Foucault'nun iktidar anlayışı, bünyesinde eşitsizlik barındırdığından dikkate değerdir. Foucault'ya göre, iktidardan söz edildiği zaman, insanların aklına hemen bir siyasi yapılanma, güçlü bir toplumsal sınıf veya hükümet gelir ancak iktidar ilişkileri bu kadar biricik olmamalıdır. Ona göre, iktidar ilişkileri insanlar arasındaki bütün ilişkilerde kendini gösterir, bu ister sözlü iletişim olsun veya bir aşk ilişkisi ya da kurumsal, ekonomik bir ilişki, hepsinde bir iktidar ilişkisi vardır (Foucault, 2014a, s.235). Ancak bu ilişkiler, durağan yapıda değerlendirilmemelidir aksine sürekli işleyen bir süreç içinde her zaman için tersine çevrilebilen çatışmalardır. Bu bağlamda Foucault'nun iktidarının her yerdeliğine uygun olması için gelişigüzel seçilen iki film üzerinden hegemonik erkekliğin, hem kadın hem de

erkek üzerinden işleme sokulması incelenecektir. Bunlardan ilki yönetmenliğini Tolga Karaçelik'in yaptığı *Kelebekler* (2018) filminde erkeklik ve hegemonik erkeklik söylemlerinin kadın üzerinden nasıl işleme sokulduğu, buna karşılık yönetmenliğini Çağan Irmak'ın yaptığı *Bizi Hatırla* (2018) filminde ise hegemonik erkeklik biçimlerinden mürekkep bir erkek mağduriyetinin nasıl yaratıldığı incelenmiştir.

## Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

*“Cinsel eylem insanlara ne kötülük etti ki kimse utanmadan söz edemiyor ondan, ciddi ve edepli konuşmalarda yer verilmiyor ona?”*  
(Montaigne, 1997, s.354)

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* başlıklı eserinin başında Viktoryen zihniyete toplumun katlandığı dönemlerde iffet düşkün, suskun ve ikiyüzlü cinselliğimize, kilit vurulduğundan bahseder (2016, s.11). Foucault, toplumsal olarak katlanma vurgusuyla başlamasına rağmen eserinin içeriğinde cinsiyet algısının öğrenilmiş hakikatler üzerinden şekillendirildiğini ve cinselliğin aslında tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak üretilip bastırılmasından ziyade söylem yoluyla sorunsallaştırdığını vurgular (Foucault, 2016, s.13-14, Canpolat, 2005, s.122; Sancar, 2013, s.177). Bir başka ifadeyle, bireyin doğumundan itibaren aksiyolojik olarak şekillenmesinde etkili olan birçok olgu vardır. Bu olgulardan en belirginini, yakın çevresinin toplumsal yapısıdır. Bu toplumsallık bireyi çepeçevre sarar ve onun toplumsal olan ile yoğrulup kimlikler oluşmasına olanak verir. O kimlikler aslında özünde bireyin değil, toplumsal olanıdır. Nedeni ise kaynağının birey olmamasıdır. Bu bağlamda “cins” bireye aittir, ancak “toplumsal cinsiyet” bireyin değil topluluğun cinsiyetidir.

Cins kavramının sadece biyolojik olana vurgu yaptığından dolayı yetersiz bulunup toplumsal cinsiyet (gender) kavramının kullanılmaya başlamasıyla, konu hakkındaki tartışmalar daha ileri boyutlara taşınmıştır (Sancar, 2013, s.177). Toplumsal cinsiyet teorileri, Connell'a (2016, s.180-181) göre, insanlar arasındaki birebir ilişkilere veya bir bütün olarak, toplumsal olana yoğunlaşır. Bu bağlamda cinsel politika pratikleri, büyük ölçüde toplum içerisinde var olan kurumlara bağlıdır, dolayısıyla toplumsal cinsiyet anlayışının oluşmasında kurumlar büyük rol oynar. Aslında “toplumsal cinsiyet” kavramı, ilk kez Ann Oakley'in 1972'deki *Sex, Gender and Society* adlı kitabında kullanılmıştır ve Oakley bu yapıtında “cinsten” farklı olarak tanımladığı “toplumsal cinsiyet” kavramını, kadın ve erkekliğin toplumsal dönüşüme açık duygu ve davranışları olduğunu belirtmiştir (Savran, 2013, s.333-334). Connell'in yaklaşımını da böyle bir varsayıma eklemelersek, aslında cinsin doğa tarafından bahşedildiğini yani biyolojik olduğunu, toplumsal cinsiyetin ise sosyal kurumların politik pratikleriyle oluştuğunu söyleyebiliriz. Örnek olarak Connell, mevcut toplumsal cinsiyet araştırmalarının büyük bölümünü; işyerleri, piyasalar ve medya gibi kurumlar üzerine yoğunlaştığını yazar.

Toplumsal cinsiyet, kültürel olarak üretilmiş ve yaşayarak öğrenilen rollerin bütünüdür. Demirel'e göre bu rollerin öğrenilmesinde, toplumun diğer bireyleri etkili olur ve bu şekilde yeni doğan bir bebeğin cinsiyetine göre değişen mavi, pembe renkte eşyalar, bunun yanında araba, silah, bebek vb. gibi oyuncak seçimleri, bu süreçte önemli bir pekiştirici rol üstlenir. Bu roller, belli tarihsel süreçlere ve toplumlara göre farklılık gösterebilir (Demirel, 2016, s.216). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet düşünceleri her toplumda aynı karakterde olmayabilir. Bu bağlamda cinsellik ise Catharine McKinnon'a göre, bir eşitsizlik alanı olarak toplumsal

cinsiyetin merkezinde yer alır ve erkek ile kadın arasındaki eşitsizliğin cinsiyetlendirildiği ve perçinlendiği bir alanı oluşturur. Bu alan içerisinde, daha az güçlü kabul edilene yöneltilen saldırganlık, cinsel bir zevk olarak deneyimlenmekte ve erkeklığe ait yetki, güç kazandıran bir nitelik olarak görülmektedir. Böyle bir nitelik, cinsellik üzerinden erkeklığın yüceltildiği ve kontrolün merkezileştiği bir kimlik olarak kurgulanmasına sebep olur. Cinselliğin görece daha “güçsüz” tarafı olarak kabul edilen kadın için ise, ikincillik, ezilmek, baskılanmak cinsel zevk adı altında “cinsellik” kılıfına bürünür (McKinnon, 1989, s.127-128).

Cins, yukarıda tartışıldığı gibi ayrımının temeli kabul edilir. Cinsellik ise bu ayrımın pratik olarak üstünlük ve güç üzerinden deneyimlendiği, bir iktidar alanı oluşturmanın etkenleri olarak görülür. Böyle bir alan sadece farklı cinsler için bir iktidar mücadelesi değil, aynı zamanda cinslerin kendi aralarındaki güç mücadelelerini de ifade eder. Atabek’e göre, toplumsal olarak cinsellik üzerinden erkeğe yükleme öyle boyutlara varmıştır ki artık bütün etkinlik, değer simgesi, işe yararlılık ve hatta varlık ve yokluk sistemi, cinselliği ile bağlantılı hâle gelmiştir (2006, s.23). Bu kadar önemli öğelerin, toplumsal olarak cinsellik üzerinden bağ kurularak işler hâle gelmesi, aslında erkekler arasında da başlayan iktidar mücadelesi anlamına gelmektedir. Bu iktidar mücadelesi alanı içinde cinsellik çoğu zaman biyolojik olan cinsin üstünde tutulabilir. Örneğin; yaşadığımız toplumda erkek olmanın ilk basamağı sünnet olmaktan geçer dolayısıyla cinsellik, biyolojik olanın var olabilmesi için şart olarak koyulur.

Bu paradoks, tek cins sevgisinden ileri gelir farklılığı ve kadını dışlayarak baskı altına almaya çalışır. Böylece cinsiyet, toplumun bir kesimde (erkeklik) gurur verici öğeleri barındırırken diğer taraftan korkunun, utanmanın, güçsüzlüğün göstergesi olarak algılanır. Örneğin bekâret, toplumsal cinsiyet alanında erkeklik iktidarının yeniden üretilmesine yarayan en önemli mefhumlarda biri olarak görülür. Çünkü bu yolla kadının cinselliğini, erkeklik kıstasına göre denetime tabi tutulur. Farklı erkeklik biçimleri için ise bu alan, nefret söylemleri barındırır ve onların farklılıklarından dolayı hegemonik erkeklikten uzak tutmak adına, erkek olmadıkları iddia edilir. Dolayısıyla cinsellik, toplumsal cinsiyet bağlamında erkeklik etkisi taşır ve iktidar alanını bu oluşum üzerinden tanımlanır. Farklı olan cinsellik açısından sadece dışlanmaz, aynı zamanda baskı altında tutulur ve ataerki kendisine toplumsal olarak bir iktidar alanı çizerek kendi kurumlarıyla sürekli bu alanı üretir ve yeniden üretir. Foucault da vurguladığı gibi devletin yurttaşların cinsel etkinliklerini nasıl yürüttüklerini ve hangi durumda olduklarını bilmesi yetmez yurttaşlarında her biri bu etkinliği denetlemelidir. Dolayısıyla gözetlemeler, söylemler, bilgiler, düzenlemeler ve kurumlardan oluşan koca bir yapı cinselliği kuşatmıştır (Foucault, 2016, s.27-28).

Yukardaki tartışmaya farklı boyutlardan bakan düşünürler de mevcuttur. Özellikle cins ve toplumsal cinsiyet belirlenimlerinde biyolojik ve toplumsallığın birlikte etkili oldukları savına karşı çıkıp neredeyse bütün cinsel belirleme görevini topluma veren feminist teorisyen Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* adlı eserinde, cinsiyete bile doğal bir kategori olarak bakmanın, aslında yapaylığın bir göstergesinden başka bir şey olmadığını vurgular. Ona göre, toplumsal cinsiyetin, sosyal ilişkiler, sosyalleşme, gibi etkilerle düzenlendiği bir ortamda biyolojinin de bundan nasibini almaması çok zordur. Butler’ın yaklaşımına göre, en az toplumsal cinsiyet kadar biyolojik cinsiyet de kültürel olarak inşa edilir (2019, s.43-90). Böyle bir düşünceyi genişletmek adına, özellikle Claire Ainsworth, *Sex Redefined* adlı çalışmasında, cinsiyetin sadece bir ikililiğin dışında spektrum (çeşitlilik) olarak tanımlanmasının daha doğru olacağı üzerinde durulur ve buna yönelik pek çok örnek verir. Bu örneklerden biri, yetmiş yaşında ve dört çocuk babası olan bireyin, fıtık ameliyatı sırasında cerrah tarafından rahim sahibi olduğunun keşfedilmesidir. Bunu ilk kez öğrenen birey, doğal olarak ihtiraslarının dişil yönde de olması beklenirken kültürel nedenlerden



dolayı hiçbir zaman kendini dışıl hissedemediğini belirtir (Ainsworth, 2015, s. 290, Addison ve Alexander, 2017). Dolayısıyla, toplumsal normların etkisinin, biyolojik olanı unutturma ve baskı altına alma etkisine vurgu yapılmıştır. Bu etki o kadar güçlüdür ki birey öğrenilmiş hakikatler doğrultusunda gerçek olanın varlığından bile haberdar olamayabilir.

Kültürel bağlamın etkisiyle şekillenen toplumsal cinsiyet kalıpları, Selek'e (2010, s.10) göre, değişmeyen kategoriler değildirler. Toplumsal sistemler ve oluşumlar sosyal, siyasal, politik ve ekonomik ihtiyaçlarına uygun bir cinsiyet kalıbı oluştururlar ve cinsiyet farklılığına atfedilen anlamlar da özellikle bu ihtiyaçlara göre değişir. Tıpkı kadınların toplumdaki farklı mekanizmalarla hizaya sokulmaya çalışılması gibi erkekler de bu toplumsal anlayışta ortaya çıkan farklı özgün anlayışlarla "adam" edilir. Selek'in yaklaşımına göre aslında arkeolojik sorun, "idealleştirilmiş" düzen anlayışıdır. Bu anlayış, kadın ve erkeğin rollerini, menfaat uğruna ehliştirmeye çalışır. Dolayısıyla düzenin değişmeye başlaması, toplumsal cinsiyet algısının da ihtiyaçlar doğrultusunda değişimine neden olacaktır.

## Bastırılan Erkek, Baskılayan Hegemonik Erkeklik

Feminist çalışmalar, özellikle 1970'li yıllara kadar ataerkil toplumsal oluşumun benimsediği, tek cins söylem ve pratiklerine karşı kadınlar adına mücadele veren bir hareket olarak görülebilir. Ancak bu alanda yapılan çalışmaların kapsamının giderek genişlemeye başlaması, toplum ve sosyal bilimlerde önemli etkiler bırakmıştır. Dolayısıyla etkisi artan bu hareketin mutlak toplumsal eşitlik anlayışı, sadece kadınların değil, sistem tarafından öteki olarak görülen bütün mağdurların aslında bir temsilcisi anlamına da geldiği söylenebilir. Akca ve Töneli'nin de belirttiği gibi toplumsal cinsiyet bağlamında erkek ve erkeklik çalışmaları, kadın çalışmalarının cinsiyet temelli araştırmalarının oluşturduğu havaya çok şey borçludur. Özellikle feminist çalışmalar 1970'lerde, bir yandan toplumsal cinsiyet rollerini eleştirel bir tavırla sorgularken öte yandan yapılan bu çalışmalara karşı anti-feminist yapıda bulunan oluşumlar feminist hareketin kazanımlarından etkilenip erkek hareketlerine yönelmişlerdir. Yani feminizm, bir yandan destekçileriyle diğer yandan karşıtlarıyla erkek çalışmalarına katkı sağlamışlardır. (2011, s.19).

Erkeklik, toplumsal olarak iktidar temelinde kurulan cinsiyet düzeninin ve buna bağlı üretilen kültürel, ideolojik, dilsel, siyasal devamlılığı temsil eden bir toplumsal cinsiyet biçimidir. Bu biçim günümüzde yaşanan kültürel iklimin etkisi altında kendisine biçilen rolleri üstlenerek "erkeklik" hâllerine sokulur. Sokulamayanlar ise çeşitli cinsel kimliklerle tanımlanarak toplumsalın dışında tutulması için baskılanır. Tıpkı Foucault'nun on sekizinci yüzyıldan sonra değişen toplumsal biçimlerle uyumlu olamadıkları için "aklı olmayan" olarak tanımlanan ve tecrit edilen bireyler için düşündükleri gibi, erkeklik kalıbına uymayan bireyler cinsiyetçi baskılara maruz kalarak sindirilir. Öyleyse günümüzdeki erkeklik kalıbı neyi ifade eder? Günümüz toplumunun pek çoğunda erkeklik algısı; baskıcı, sert, saldırgan, şiddet tutkunu, öfkeli ve güçlü bedene sahip bireyi içermektedir (Cohen, 1995, s.16; Atay, 2004, s.11; Connell, 2019, s.119). Ancak böyle bir bakış açısının çerçevesi çizildiğinde ortaya, bir iktidar biçimi olarak erkekliğin neyi kendisine tehdit olarak gördüğü tartışması ortaya çıkacaktır. Son yıllarda yapılan çalışmada Kepekçi'ye (2012, s.71) göre erkek olmanın bedellerine "imkânsız erkeklik" kavramıyla dikkat çekilmeye başlanmıştır (2012, s.71). Nitekim bu alanda önemli bir yeri olan Serpil Sançar'ın *Erkeklik: İmkânsız İktidar* adlı eseri dikkat çekicidir. Bu tür kavramlarla özellikle ataerkil sistem ile toplumsal cinsiyet pratiklerinin erkek bireye uyguladığı dayatmalardan bahsedilmiştir. Nitekim "erkek olabilmek" için bireyin nelere katlanması gerektiği ve dolayısıyla bütün

bunların yalnızca kadınları değil, erkekleri de olumsuz etkilediğine ilişkin somut deneyimlerle ortaya konulmuştur. Tek bir erkeklik oluşumundan sosyolojik olarak söz edemeyiz. Sançar'a göre bu doğru olmaz, farklı toplumsal cinsiyet konumlarında görüldüğü gibi erkekliğin de bir iktidar ilişkisi bağlamında oluşturulup, farklı bağlamlara eklenerek sahip olunan ya da yitirilen bir meta gibi düşünülmesi gerekir (2013, s.19).

Sonradan kazanılan erkeklik ve kadınlık hallerini Connell, kurumlar içinde yüz yüze ilişkiler örüntülerine benzetir. Ona göre, farklılaşma olgusu kuşkusuz geniş çaplıdır ve milyonlarca insanı içeren bu ilişkilerin karmaşıklığı, sınıf farklılıklarıyla birlikte etnik farklılıkları ve kuşak farklılıklarını da sahneye davet ederek oluşturulur (Connell, 2016, s.267; Connell, 2019, 351). Connell, bu farklılaşma içerisinde ortaya çıkan ve kadınlarla ilgili olduğu kadar, ötelenmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle ilgili olarak da inşa edilmiş kazanılması gereken bir biçim olan hegemonik erkekliğin oluştuğundan bahseder (2016, s.268-270). Hegemonik erkekliğin en genel tanımını, erkeklik alanında literatüre önemli katkılarda bulunmuş Lee, Cockburn, Messner, Carrigan, Connell gibi isimlerin çalışmalarıyla, kadınlar, erkekler ve LGBTIQ+ bireyler üzerinde tahakküm kurmaya yönelik bir stratejiler bütününe karşılık gelmekte ve bu yönde kültürel açıdan "idealize" edilmiş bir forma ve biçime işaret etmektedir. Ancak eşcinsellerin genç erkek arkan gruplarına dâhil oluşunu belgeleyen Anderson'ın çalışmalarının ardından, idealleştirilen hegemonik erkekliğin, bu tarz erkek arkan grupların aralarındaki duygusal bağı, artan akran dokunsallığını, yumuşayan cinsiyet kodlarını ve duygusal ifşaya dayanan yakın arkadaşlıklarını tam olarak açıklayamayacağı iddia edilmektedir (Anderson, 2018, s.548). Gene Anderson, başka bir çalışmasında Foucault'nun iktidar analizinin, iç çekişmelere sahip "Ortodoks amigo" gibi grupların toplumsal cinsiyet tanımlarının anlaşılmasında özellikle kurumları da kapsadığı için uygunluğunu vurgular (Anderson, 2006, 352). Bu bakımdan Foucault'nun iktidar ilişkilerini hegemonik erkeklikle birlikte ele alınması iktidar ilişkisinin sadece tek bir erkeklik biçimi şeklinde işlemediği birçok farklı, çelişkili, çatışan ve değişen eylemleri ve söylemleri bünyesinde barındırıp hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratikleri (dispositif) kapsadığı için önemlidir.

Connell'a göre, günümüzde çağdaş hegemonik erkekliğin en önemli ayırt edici özelliği, heteroseksüel ve evlilik kurumuna sıkı sıkıya bağlı oluşlarıdır. Ona göre hegemonik erkeklik algısına tabi kılınması gereken en önemli biçim kadınlar ve eşcinsellerdir. Başka bir ifade ile heteroseksüel erkek biçimleri karşıt olarak gördüğüne baskı, egemenlik uygulayarak kendine tabi kılmaya çalışır (2016, s.272).

Ancak erkeklerin de eril toplum içinde erkek olabilme mücadelesi hiç bitmez (Atay, 2004, s.26). Yaşam boyunca sürececek bir hegemonik erkeklik maskesi takmaya çalışırlar, öyle ki bazen kendi hayatlarına mal olsa bile. Nitekim "erkeklik öldü mü?" gibi eril söylemlere toplumumuzda çok rastlarız, bu soruya evet erkeklik uğruna, erkek öldü cevabı yerinde olabilir. Çünkü günümüzdeki erkek, kendi biyolojik güdülerinden çok hegemonik erkeklik formasyonundan feyz alarak bakış açısı gelişir. Böyle bir yöneliş ise Marx'ın "yabancılaşma" kavramıyla açıklanabilir. Kendi kendine yabancı olan erkek, erkeklik biçimleriyle yapaylık içerisinde var olmaya çalışır.

Bir erkeklik biçimi olarak hegemonik erkeklik, topluluk içerisinde her alana, her kurumsal oluşuma, her toplumsal ilişkiye, her kişisel iletişime nüfuz etmiştir. Böyle bir iktidarın, tarihsel süreç içerisinde arkeolojik olarak varlığının üretim ilişkilerine bağlandığını savunan birçok düşünür vardır (Connell, 2016, 2019; Butler, 2019; Messerschmidt, 2019). Böyle bir tarihsellik içerisinde eril iktidarın, sadece kadınlar üzerinde egemenlik kurduğunu ileri sürmek, oluşturulan teorik çerçevede, sosyolojik çözümleme hatasıdır. Dolayısıyla

hegemonik erkeklik iktidarı, bütün cinsiyet biçimlerini farklı yollardan etkiler. Bourdieu, cinsiyet düzenini, rekabetin ciddi oyunlarının oynandığı bir alan olarak tanımlar (aktaran, Koyuncu & Onur, 2004, s.32). Öyle ki bu oyunda iktidar olarak hegemonik erkekliğin en fazla alana sahip olma anlayışıyla işlediğini söyleyebiliriz. Foucault ise, bu tür bir iktidarın tek bir noktada toplanmasına karşı çıkar ve iktidarın bütün toplumsal alanlarda bütün ilişkilerde var olacağını savunur.

## Foucault'nun İktidar Anlayışı Çerçevesinde Erkeklik İktidarını Aramak

*“Her güç ilişkisi, her an bir iktidar ilişkisi içerir ve her iktidar ilişkisi, kendi sonucu ya da olabilirlik koşulu olarak ait olduğu siyasi alana gönderme yapar.”*  
(Foucault, 2015, s.112)

İktidar kavramı uzun yıllar boyunca insanların zihninde sadece siyasi iktidar bağlamında düşünüldü. Bu kadar biricik miydi iktidar? M. Godelier, Yeni Gine’de yaşayan yerliler arasında yaptığı bir araştırmada görünüşte farklı bir düzene sahip olan bu topluluklarda başka biçimlerde ortaya çıkan egemenlik ilişkisinden söz eder. Ortada devlet dolayısıyla da siyasi bir iktidarın bulunmadığı hâlde, bir insanın öteki üzerinde egemenliği nasıl açıklanabilir (Canpolat, 2005, s.98)? Bu soruya Foucault’nun iktidar anlayışı cevap olarak verilebilir. Çünkü Foucault’ya göre iktidar, sadece siyasal alanda oluşan ve belli bir yerde ortaya çıkan, bilinen güç odakları tarafından sistematik bir şekilde var olan bir olgu değildir. O, iktidar anlayışının sadece siyasi veya makro bir güçle aynı düzlemde olmasına karşı çıkar. Justin Revel *Foucault Sözlüğü* adlı çalışmasında, Foucault’nun, iktidarı hiçbir şekilde durağan, tutarlı, birlikli bir kendilik olarak görmediğini, aksine doğuşunun karmaşık tarihsel koşullarını da kapsayan, felsefi analizin geleneksel biçimiyle ve iktidar alanını da dâhil etmek üzere pek çok şeyin eklemeli olduğu bir “iktidar ilişkileri” olarak ele aldığını belirtir. Foucault’yu tek yönden değerlendirmek onu anlamsızlaştırmak demektir. Eğer Foucault’dan bahsetmemiz gerekiyorsa onu birçok farkı yönden ele almak gerekir. Bu bakımdan tek Foucault yoktur, birden fazla Foucault vardır. Örneğin Foucault, *Deliliğin Tarihi* adlı eserinde on yedinci yüzyılda iktidarı açıklarken mutlak iktidardan söz eder ve böyle bir iktidarın Paris’te mühürlü mektup kullandığını ve keyfi hapsedmelerinin iyi bilindiğini ekler (2006, s.89). Dolayısıyla bu tür bir iktidar, devlet gücünü elinde bulunduranın iktidarı olarak düşünülebilir. Ancak Foucault, Kasım 1979’da Stanford Üniversitesinde yaptığı konuşmalarda iktidarı hem merkezileşmiş ve merkezi olan devlet yapılanmasına mal ederken hem de bireyselleştirerek buna da pastoral<sup>2</sup> iktidar adını vermektedir (2014a, s.28).

Frank Lentricchia’ya göre, Foucault’nun iktidar anlayışı klasik metafizik incelemelerinde töze ayrılan “anonim” bir alanda yer almaktadır. Yeri, kimliği ve sınırı yoktur. Aynı anda hem her yerdedir hem de hiçbir yerde değildir. Bu heryerdelik açısından teizmin tanrılık anlayışına benzer. Ama ondan farklı olarak baskın yönü, kalkış ve bitiş noktası yoktur (aktaran Megill, 1998, s.335). Anlaşılacağı üzere, Foucault’nun iktidara

<sup>2</sup> Foucault’nun kullandığı “pastorship” (Fr. pastorat) kavramı pastor kelimesinden gelmektedir. Pastor ise çoban, yönlendirici, yol gösterici anlamı taşımaktadır. Bu yönüyle iktidarı siyasi yapılanmadan farklı sosyal bir anlayışla değerlendirir.

yüklediği anlam alışılmışların çok ötesindedir. O iktidarı tanımlarken, çok boyutlu olarak ele alıp hayatın her noktasında ortaya çıkabileceğini ifade eder.

Foucault, merak edilen konular hakkında açıklamalar yaparken kendisinin hakiki sorununun “iktidar” olduğunu ve bütün uğraştığı konuların kökünde iktidarın yattığından bahsetmiştir. Foucault’ya göre modern iktidar, sadece 18. ve 19. yüzyıl iktidar anlayışlarıyla açıklanamaz. Çünkü iktidar tek bir güce haiz değildir, bireyin hareketlerine, söylemlerine, davranışlarına hatta tohumuna ve kılcal damarlarına kadar işlemiştir (2015, s.23). Başka bir ifadeyle, birey iktidar ilişkisinin bir parçasıdır ve kendisi de bir iktidar biçimidir. Ancak bu iktidar ilişkisi doğası gereği sabit, durağan değil, aksine devingen ve sürekli işleyen bir süreçtir.

Foucault, iktidarın kendi örgütlemesini kendi oluşturduğunu, dönüştürdüğünü, güçlendirdiğini veya tersine çevirdiğini savunur ve ona göre, güç ilişkilerinin devingenliği iktidarın olanaklı hâle gelmesinin koşuludur. Bu durum ise hep yerel ve dengesiz bir yapıdadır. Bu iktidar, elde edilen, zorla alınan veya paylaşılan, elde tutulan ya da kaçırılan şeyler değildir. O eşit olmayan devingen durumlarda ortaya çıkar. Bu açıdan Foucault’ya göre iktidar ilişkileri ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri ağında dışsal bir nitelik taşımaz, onlara içkindir. Güç ilişkileri sadece bir bastırma veya eşlik etme rolü oynayabilecek üst kurumlar değildir. Aksine o işlediği her yerde dolaysız olarak üretici bir role sahiptir (Canpolat, 2005, s.99-100).

Foucault için iktidar mümkün eylemler üzerinde işlenen başka bir eylemler kümesidir. Bu bakımdan Foucault, tek düze, sığ bir düşünce üretiminden kaçınmamızı öğütler ve ona göre kimlikler, iktidar ilişkilerinin birer parçasıdır. Erkeklik kimliği de böyle bir iktidarın kendini devam ettirebilmesi ve yeniden üretmesi için, sürekli söylem ve bilgi çerçevesinde hakikat ürünüymiş gibi topluma sunulur. Toplumsal cinsiyet algısı, hem kurumlar, yapılar, örgütlenmeler hem de öğrenilmiş hakikatler çerçevesinde, oluşturulan söylemsel birliklerle ortaya çıkar.

Bu yönüyle söz konusu iktidar ilişkilerinin toplumun bütün yönlerine sirayet ettiği söylenebilir. Örneğin Connell, toplumsal cinsiyet bağlamında erkeklik oluşumunun nedenlerinden birini kurumlara bağlamıştı (Connell, 2016, s.180). Foucault’da benzer bir yaklaşımla kurumların iktidar ilişkileri bağlamında sürekli analiz edilmesi gerektiğini vurgular. Ancak o sadece iktidar oluşumunu kurumlara mal etmenin yanlış olacağını iktidar ilişkilerinin kurumlar dışında söylemsel ve söylemsel olmayan tüm pratiklerde de aranması gerektiği vurgular (Foucault, 2014, s.77).

Bu bakımdan hegemonik erkeklik biçimi daima tamamlanmamış olan ve aynı ölçüde de hem toplumsal hem psişik olarak üretilmiş toplumsallık üzerine kurulu bir var oluş şeklidir. Meral’a göre, erkekler ideal olarak sahip oldukları farklı iktidar biçimlerini hem kadınlar üzerinde hem diğer erkek biçimleri üzerinde hem de kendi bedenleri üzerinde kurdukları iktidar ilişkileriyle var etmeye çalışırlar (2011, s.302). Bu bağlamda baskın erkeklik biçimlerine kadınlar, feminist hareketlerle direnç alanları oluşturmaya çalışmıştır. İktidarı ortadan kaldırmak için iktidar alanlarına sahip olmak gerekir. İkinci ve üçüncü dalga feminizmde özellikle böyle bir mücadele vardır. Akca ve Tönel’e göre ikinci dalga feminizm, modernizmin kadın tasvirine ve tanımına karşı kadının doğasını tartışmaktır (2011, s.16-17).

Bu tartışma özünde bir mücadele alanı ve dolayısıyla direnç noktaları oluşturur. Üçüncü dalga feminizmde kimlikler üzerinde durulurken erkek kimliğinin baskı kurma eğilimi çözümlenir. Bu çözümlenmeler de direnç noktaları oluşturabilir. Ancak bu durum erkeklerde farklıdır. Toplumsal olarak ataerkillik, erkekler için yüceltici ve kutsallık ifadesi olarak sürekli ele alınmıştır. Ancak son yıllarda erkeklik üzerine yapılan

çalışmalarda ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında aslında erkeklik iktidarı altında ezilen ve ötekileştirilen büyük mağdurlardan biri de erkeğin ta kendisidir. Şüphesiz bunun en büyük nedenlerinden biri direnme noktaları oluşturmamalarıdır. Ancak böyle bir varsayıma Foucault farklı bir yerden yaklaşmaktadır. Ona göre iktidarın olduğu her yerde mutlaka direniş vardır. Ancak direnme olsa da bu iktidarı engelleme anlamına gelmez. Çünkü iktidar öznenen bağımsız düşünülemez. Yani iktidar, hem özneyi oluşturur, hem de öznenin iktidara direncine alan açar ve bu direnci yeniden kendinde üretmekle sınırlamaya çalışır. Bunun nedeni de aslında iktidarın direnmeye karşı ürettiği söylemlerle süreklilik kazanmasıdır (Akgündüz, 2013, s. 4). Foucault'nun yaklaşımına göre direnmenin aslında iktidarı olumlu yönde etkileyen yönleri de mevcuttur. Çünkü direnme olmadan iktidarın süreklilik kazanması anlamsızdır. Şöyle ki olumlu veya olumsuz bir öz'den bahsetmek, onun var oluş mücadelesine katkı sağlar. Söylem ve düşünce üzerinden iktidar ilişkileri biçimlenir iddiasına katılırsak, erkekliği de bu iddiaya konu edebiliriz.

Foucault'ya göre iktidar, bireyi kategorize eder ve bireyi bireyselliğe, kimliğe bağlayarak hem bireyin kendisinin hem de başkasının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasasıyla gündelik yaşamına girer (2014a, s.63). Burada erkeklik üzerinden üretilen sert, hâkim ve duygusal tarafların gösterilmemeye çalışılması merkezi roledir ve bu güçlü görünmenin kuralları sayılan olgular, hegemonik erkeklik anlayışının gündelik yaşama sirayet etmesiyle iktidar kisvesine kavuşmuş olur. Böyle bir iktidar sosyal hayatın her noktasına özneyle birlikte yayılmıştır. Hatta kadınlar bile bundan etkilenip, erkeklik davranışları sergileyebilir. Nitekim Connell, günümüzde kendini gerçekleştirmek için erkeklik ağlarını kullanan kadınlara örnek olarak İndira Gandhi ve Margaret Thatcher'ı gösterir (2019, s.347) Dolayısıyla *Kelebekler* filminde kadın üzerinden işleme sokulan erkeklik biçimleri tam da bu noktada anlam kazanmaktadır.

İktidar ilişkisinin olduğu yerde en az iki rakip var demektir. Foucault'ya göre bu ilişki her an rakipler arasında çatışmaya dönüşebilir ve belli noktalarda da dönüşür. Aynı şekilde ona göre toplumdaki farklı türden ilişkiler de (toplumsal cinsiyet ilişkileri) her an iktidar mekanizmasını harekete geçirebilir ve çatışabilir (Foucault, 2011, s.81). Ataerkil toplumsal cinsiyet düzeni, zaten bu iktidar mücadelesini her an bünyesinde barındırmaktadır. Bu çatışma hâli, kategorik olarak cinsiyet farklılığından çok, cinsellik belirleniminin toplumsal karşılığından doğmaktadır.

Böylece aslında doğal olanı, iktidar ilişkilerinin merkezine koymak yerine sosyal olana vurgu yapmış oluruz. Connell, toplum içinde erkeklik iktidarının ve otoritesinin görece yoğunlaştırıldığı, kurumlar ve toplumsal çevre bileşimini saptayabileceğimizden bahseder. Foucault'nun tersine Connell, iktidarın çevredeki dağılmış veya çekişmeli yapısının, toplumsal cinsiyet içinde bir "nüve" bulundurduğunu düşünür ve çağdaş kapitalist ülkelerde bu nüvenin dört bileşeninden söz eder. Bunlar, kurumsallaşmış şiddetin işleyicileri, ağır endüstrinin sınıfsallığı merkezi devlet planlaması ve son olarak fiziksel gücü ve erkeklerle makinaların birlikteliğini temsil eden işçi sınıfıdır. Connell'a göre bu bileşimin parçaları; erkekliği, otoriteyi, şiddeti ve teknolojiyi birbirine bağlayan bir ideolojiyle ilişkilendirir (2016, s.167-168). Connell'in vurguladığı şekliyle, *Bizi Hatırla* filminde, Kaan'ın maruz kaldığı (ağır endüstrinin sınıfsallığı, kurumsallaşmış şiddetin işleyişi vd.) ve mağdur olarak gösterildiği hegemonik erkeklik nüvelerinin neredeyse tüm bileşenleri bulunur. Ancak *Kelebekler* filminde ise Foucault'nun tarif ettiği iktidar ilişkisi, hegemonik erkeklik işleyişini tersine çevirerek onu kadına (Suzan) yükler. Dolayısıyla kadından da aslında toplumsal cinsiyet oyunlarının oynandığı alanda erkeklik rolü üstlenmesi ve hegemonik erkekliğin yeniden üretilmesine katkı sağlanması beklenir. Bu bağlamda yukarıdaki tartışmanın ne anlama geldiğini yorumlamak üzere *Kelebekler* ve *Bizi Hatırla* filmleri ele alınacaktır.

# Kadın Üzerinden İşletime Sokulan Erkeklik: Kelebekler

J. Halberstam *Female Masculinity* adlı eserinin başında “kadın erkekliği” (Female Masculinity) kavramıyla, öğrenilmiş erkeklik davranışlarının birçok durumda kadınlar tarafından benimsenmesine işaret etmektedir. Ona göre “kadın erkekliğinin” hem genel kültürde hem de akademik erkeklik çalışmalarda yeterince tartışılmaması, erkekliği; erkeğe, güce, egemenliğe bağlayan karmaşık sosyal yapıların sürdürülmesine katkı sağlamaktadır. Sonuçta Halberstam’a göre modern erkeklik şekil ve biçimleri açık biçimde kendisini kadın erkekliğinde de gösterir (Halberstam, 1998, s.2-3). Nitekim eğer erkekliğin, biyolojik olarak değil toplumsal cinsiyet üzerinden şekillendiğini düşünürsek Özbay’ın da vurguladığı gibi o zaman kadınların da erkeklik sergileyebileceğini göz önünde tutmamız gerekir (Özbay, 2013, 188).

Yine Kandiyoti, toplumsal uyum ve direniş stratejilerine odaklanan “ataerkil pazarlık” kavramıyla kadınların direniş olarak benimsedikleri stratejileri içinde buldukları sistemin mantığıyla açıklarken kadınlarında bu sisteme erkekler kadar bağlı olabileceğini göstermektedir (Kandiyoti, 2015, s.15). Bora ise söz konusu ataerkil pazarlığın değişime uğrayıp uğramadığı sorusunu, evin dışında çalışmaya başlayan kadınların bu pazarlıkta konumlarının sürekli değişim içinde olduğunu belirtmekte cevaplamaya çalışır. Daha sonra ise bireylerin bu pazarlık içindeki seçimleri, kararları ve bunlara ilişkin anlamlandırmaları ancak sınıfın ve cinsiyetin de dâhil olduğu habitus içinde mümkün olabileceği değerlendirmesi yapar (Bora, 2010, s. 106). Bu bağlamda *Kelebekler* filminde erkekliğin kadın (Suzan) üzerinden eril dil, davranış ve kurumlar yoluyla işleme sokulması, karmaşık toplumsal cinsiyet biçimlerinin erkeklik lehine sürdürülmesine katkı sağlamasının yanında iktidarın her yerdeliğinin de göstergesidir.

*Kelebekler*, babalarının en büyük oğlunu (Cemal) arayıp yaşadığı köye kardeşleriyle birlikte gelmesini istemesi üzerine, otuz yıldır birbirleriyle görüşmeyen üç kardeşin, yeniden bir araya gelmelerini konu edinmektedir. Cemal, Kenan ve Suzan babalarının isteği üzerine, nedenini bilmedikleri bir yolculuğa çıkarlar. Bu yolculuk sırasında birbirlerini çok az tanıyan kardeşler, film boyunca yaşadıkları olaylar üzerinden birbirlerini ve çevrelerini tanımaya çalışırlar. Öncelikle Suzan, en küçük kardeş olarak kardeşler arasındaki anlaşmazlığın uzlaştırıcı tarafı rolünü üstlenir. Toplumsal cinsiyet teması üzerinden incelendiğinde Ulusay’ın belirttiği gibi zaten kadınların erkek filmlerindeki rolleri erkekler tarafından belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır (2004, s. 157). Ancak *Kelebekler* filmi bu bakımdan tek bir konumdan değerlendirilemeyecek kadar karmaşık ilişkilerle doludur. Yine de film, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden sınırlandırıldığında erkeklik göstergelerinin hâkim anlayışın tersine, *kadın* aracılığıyla işletildiği görülmektedir. Eş deyişle, tarihsel olarak kadına biçilen temel toplumsal roller, tersine çevrilerek erkeğe verilmiş, erkeklik rolü ise bu tür (kadın rolü üstlenen) erkeklerden hoşlanmayan kadına verilmiştir. Connell, böyle bir işleyişi açıklarken hepimizin bir şekilde toplumsal cinsiyet ilişkilerinde oluşan ağa düğüm attığımızı ve kadınların da en az erkekler kadar toplumsal cinsiyet kalıplarına zincirlendiğini belirtir (Connell, 2019, s.164). Bu bağlamda filmde erkeklik temsillerini kendinde barındıran Suzan karakterini söylenen/görünen ayrımını dikkate alarak rol değişimi açısından iki ayrı düzlemde ele alabiliriz.

Bunlardan ilki, bezdirici bir biçimde sürekli konuşan “dırdır eden” erkeklerden muzdarip olan Suzan’ın rahatsızlığının işlenmesidir. Bu rahatsızlık üç ayrı mekânda ortaya çıkmaktadır. İlk mekân anasınınıdır.

Kendisi bir okul öncesi öğretmeni olan Suzan, *erkek* çocuğun sürekli olarak “öğretmenim Ali benim kalemimi çaldı” (6 kere) şikâyetiyle muhataptır ve çok konuşan bir erkeğe bakışı, Lloyd’un Sartreci mücadelede özellikle belirttiği gibi; ikili bilinç işleyişi gibidir. Bu bilinçler şiddetli ve ödün vermez bakışlar savaşı içinde konumlanmıştır. Ancak ikisinden birinin yenilgiye uğratılması konusundaki belirsizliğin aksine (1996, s.124), yenilgiye uğratılan kadının bakışıdır. Şöyle ki ataerkil toplumsal yapı içinde belli söylemsel kalıplar *kadına* atfedilmiştir. Örneğin, sürekli güncel tutulan “kadınlar neden çok konuşur” sorusu defalarca çeşitli gazete köşelerinde ve başka mecralarda irdelenmiştir. Dolayısıyla aslında erkeklik bakışı, kadın üzerinden işletilmeye çalışılmıştır.

İkinci olarak Suzan çok konuşan ve aynı şeyleri tekrarlayan eşinin “dırdırından” rahatsızdır ve onu terk ederek bundan kurtulmaya çalışır. Ancak kurtulma çok uzun sürmez, Suzan’ı telefonla arayan eşi yine aynı şeyleri tekrar ederek “dırdırını” sürdürür. Bu tartışma tıpkı Foucault’nun ifade ettiği, iktidar ilişkilerinin, insanlar arasındaki ilişkiler ağı olarak iletişim yoluyla “aynı düzene ait olamayan” bir ilişki (2017, s.129), gibi tersine çevrilmiş erkekliğe gönderme yapar. Nitekim ilişkiyi bitiren kadın, iktidar ilişkisi üzerinden egemen konumda gösterilir ancak bu erkeğe *kadınsılık* verilerek yapılır.

Üçüncü olarak Suzan’ın erkeklerin çok konuşmasından rahatsız olup ve kavga çıkardığı alan gazinodur. Suzan ve kardeşlerinin oturduğu masanın yanında “çok” konuşan erkeklerden birine “sen dombili” diyerek söze başlar, sonra rahatsızlığını eril bir dil üzerinden sürdürür.

- Suzan: *Kamil’in neden öyle yaptığını anlamıyor musun?*
- Gazinodaki erkek: *Hayır anlamıyorum.*
- Suzan: *Birazda git şu köşede anlama a... koyayım. Başım şişti be! Kardeşlerimi yıllar sonra ilk defa görmüşüm. Vır vır vır vır Kamil şöyle yaptı, yeter be! Başımı S...*
- Gazinodaki erkek: *Abla sen benimle mi konuşuyorsun ya?*
- Suzan: *Ablanı s... senin, abla ne lan? Babam ananı mı s...? Senin S.. koparıyorum.*

Suzan’ın dilindeki cinsiyetçilik, Çolak’ın da vurguladığı gibi erkeksi toplumsal cinsiyetin kanıtıdır (Çolak, 2019, s.119). Ancak olay sırasında kadının eril dili kullanması, en başta kardeşleri olmak üzere, tartıştığı kişi ve diğer erkekler tarafından garip karşılanır. Bu erkeksi kız (tomboy) hâllerinin erkeklik tarafından cezalandırılma girişimidir. Halberstam’e göre, “erkeksi kız” veya “erkek fatma” (tomboy) hâlleri (erkek gibi giyinme, davranma) çocukluktan ergenliğe kadar uzana evrede, ebeveynler ve toplum tarafından genellikle hor görülmez ancak yetişkin olarak algılanmaya başladıkları anda aşırı erkek kimliğinin bir işareti olarak genellikle cezalandırılır. Ergen “erkek fatma” bir sorun teşkil eder ve yeniden yönlendirilmek için şiddetli bir çabayla karşılaşır (Halberstam, 1998, s.6). Bu çaba söz konusu filmde de görülür. Normalde gazino ortamında kavga anında bir erkek tarafından edildiğinde tuhaf karşılanmayacak eril küfürler, kadın tarafından yapıldığında üzerine düşünme gereksesi doğurur. Nitekim Cemal, Suzan’ı kast ederek “Ya o nasıl küfür ya” söylemiyle şaşkınlığını belirtir.

İkinci olarak erkeklik temsillerinin bir rol değişimi olarak kadın üzerinden işletilmesi söylem yoluyla gerçekleştirilmiştir. Aslına bakılırsa söylemi anlamlı kılan nerede, hangi şartlar altında, kim tarafından ve nasıl ortaya çıktığıdır. Sözen’in de vurguladığı üzere “Söylemi anlaşılabilir kılan, onu kullanan aktörler ya da faillerdir. Terside doğrudur elbette, aktörlere kimliklerini veren şey, kullandıkları söylemdir.” (2017, s.10-11). Söylemin işleyişinde ortaya çıkan iktidar ilişkileri, hegemonya, bilgi, güç otorite aslına bakılırsa dilde varlık

kazanır. Dolayısıyla erkekliğin inşası ve yeniden üretimi de belli açılardan en hızlı şekilde söylem aracılığıyla yayılır. Foucault da bu doğrultuda bizlerin söylemlerle örülü, çepeçevre sarılı bir dünyada yaşadığımızı iddia eder (2014b, s.340). Yine Megill, Foucault'dan bahsederken onun dünyaya söylemiş gibi baktığını vurgular (1998, s.353). Nitekim filmde eril dil ve küfür en fazla Suzan tarafından erkeklik kurumlarında kullanılır.

Suzan bir erkeklik kamusal alanı olarak görülen gazinoya girerken kararsızdır. Ancak kapıda bekleyen garson, zaten Suzan'ı da erkeklik kategorisiyle tanımlamıştır. Garson Suzan ve kardeşlerini davet ederken "Şöyle alayım sizi 'abiler' " der. Filmde kadın, erkekliğin hâkim olduğu alanlara erkek davetiyle ve rızasıyla girebilmektedir. Aynı davet çocukların (Cemal, Kenan, Suzan) babalarına ne olduğu sormak için camiye hocanın yanına gitmeleri sırasında da yaşanır. Cami kapısında Cemal, Suzan'a kadın olduğu için "sen dışarıda bekle" der ancak cami hocası onu içeri davet ederek gene bir erkeğin rızası yoluyla o alana girmesini sağlar.

Suzan gazinoda kendisinin tuhaf karşılanmasını "Bana garip bakıyorlar burada" şeklinde dile getirir. Ancak Cemal, erkeklik alanlarında onu koruyanın gene erkekler olacağını "Abilerin burada" vurgusuyla hatırlatır. Bu toplumsal cinsiyet temel rolleri içinde kadın erkekliğine bir *kadınlık* hatırlatmasıdır. Sonuçta erkekliğin ve hegemonik erkekliğin her yerdeliği kurumlar, deneyimler ve özneler gibi toplumsal hayat içinde bulunan tüm araçlarla kendisini yeniden üretmeye çalışmaktadır. Nitekim filmde bütün kadınlar (gece kulübünde Kenan'la tanışan kadın, Kenan'ın evinde onun kardeşlerini görüp kızan Kenan'ın kız arkadaşı, Gazinoda Suzan, kahvehanede muhtarın eşi) erkekliklerle mücadele yolu olarak gene erkekliği kullanmışlardır.

## Erkek Üzerinde İşleyen Hegemonik Erkeklik: Bizi Hatırla

Yaklaşık yarım asırdır erkeklik üzerine yapılan çalışmalarda toplumsal olarak tek tip bir erkekliğin üretilmediği aksine tarihsel, kültürel, ekonomik, politik anlamda farklı toplumsal ihtiyaca cevap veren farklı erkekliklerin ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Örneğin Connell'in fikirlerinden yola çıkan araştırmacılar erkekliğin yedi biçimde ortaya çıkabileceğini vurgulamışlardır. Bunlardan hiyerarşi ve hegemonya, erkekliğin aktif üretimi, çoklu erkeklik, erkekliğin bölünmesi ve dinamikliği (Connell, 2001, s.141), Bizi Hatırla filmi ile doğrudan bağlantı olacağı için önemlidir. Ancak hegemonik erkekliğin sürekli aynı seviyede işlemediğini bazen aşırı bazen esnek biçimde ortaya çıktığını ayrıca bütünlüklü ve bedenli olarak genelde film, öykü, roman ve mitos gibi kurmacalarda görülebileceğini göz önünde tutmak gerekir (Connell ve Messerschmidt, 2005, s.846; Yücel, 2014, s.45; Connell, 2019, s.150; Göç, 2020). Connell ve Messerschmidt'e göre, çeşitli ülkelerde yapılan birçok çalışma kanıtlamıştır ki hegemonik erkeklik, hegemonik olmayan erkekliklerin tabi kılınmasına hizmet eder (Connell ve Messerschmidt, 2005, s.846). Bu bağlamda filmde hem tabi kılmaya hem de tabi kılınmaya çalışılan erkeklik modeli olan Kaan, küçük bir ilçede doğup (Foça'da) annesini küçük yaşta kaybeden, İstanbul'da tek başına çalışıp, ayakta kalmaya çalışan ve Atay'ın vurguladığı "erkekliğin her an elden gitmesi" (2004, s.26) kaygısıyla sürekli üzerinde hegemonik erkeklik baskısıyla yaşamaya çalışan biridir.

Filmde başarılı bir erkek olan Kaan, bütün başarısını kendi hayatından fedakârlık ederek dişiyile tırnağıyla kazanmıştır. Bulduğu konuma gelebilmek için yıllar boyunca mücadele eden Kaan, sonunda eriştiği konumu kaybetmemek için büyük bir çaba sarf etmektedir. Bu stres ve mücadele anında bir sahil



kasabasında yaşayan ve ihmal ettiğini düşündüğü babası Eşref'in rahatsızlığı öğrenir ve onu tedavi ettirmek amaçlı İstanbul'a kendi evine getirmeyi tercih eder. Babasının rahatsızlığından dolayı riskli bir ameliyat gerekir ancak onun öncesinde Kaan'ın patronu tarafından ona, yurt dışında önemli bir toplantıya katılması talimatı verilmiştir. Üzerindeki baskı ve hiyerarşik olarak konum kaybetme korkusundan dolayı Kaan, çok sevdiği babasını yalnız bırakıp toplantıya katılma kararı verir. Bu karar yukarıda bahsedilen erkekliğin biçimlerinden *hiyerarşi ve hegemonya* ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim her ne kadar erkek, erkeklik baskısından kaçınma yolunda çaba harcarsa harcasın sonuçta gene çaresizlik içinde erkeklik üretme döngüsüne kapılmaktadır (Atay, 2004, s.13). Çünkü Connell'in vurguladığı gibi, modern kapitalist toplumlarda baskın hegemonik erkeklik biçimleri, hiyerarşik olarak en fazla devletin üst düzey bürokrasisinde, büyük şirketlerde ve büyük medya organlarında görülür ki orada bulunup erkeklik biçimlerinden uzak durmak zordur (2001, s.141). Dolayısıyla Kaan bu tür bir erkekliğin aslında hem üreticisi hem de mağdurudur.

Kaan'ın dizi sektöründe önemli bir konumda bulunması ve yaptığı toplantıda, toplumun istediği dizinin cinsiyetini tanımlaması adeta filmin en ifşa edici taraflarından biridir. Çünkü Kaan açısından çalıştığı kurumda son yapılan dizi, "cinsiyetsiz bir karakter" sunumundan dolayı başarısızdır. Bu başarısızlığın mimarı ise dinamizmi eksik olan "erkek" kahramandır. Kaan, bir erkeklik temsilcisi olarak "sorunlu" erkekliği dizi üzerinden şöyle tarif eder. "Oğlanımızın dinamiği yok arkadaşlar, net! Hele o son bölüm. O ne ya? Yani kıza çiçek gönderip, sokakta kedilere mama veriyor. Siz ne yaptınız ya? Ya oldu olacak parkta çocuklarla el ele tutuşsun, şarkı da söylesin ezik." Erkeklik "namına" bir erkek için bu tarif kabul edilemez. Dahası, eğer izleyici kitleye kanıtlanması gereken erkeklikse o zaman tahammül bile edilemez. Çünkü Kaan'a göre talep edilen şudur. "Ülkenin [...] kadınları akşam TV'nin başına geçtiğinde erkek görmek isterler, net. Erkek ve iki saat boyunca, sünepe kocalarını unutup dizideki oğlanla öpüşürler kafalarının içinde." Kaan, dışladığı erkek hâllerinin tam tersi davrandığı için başarılı olduğunu düşünür. Çünkü hegemonik erkeklik biçimleri, toplumsal cinsiyetin hakikat rejimiyle uygunluk taşır ve Kaan, erkekliğin *aktif üretim* çabasına uygun davranır. Foucault, 1976 yılında A. Fontana ve P. Pasquino ile yaptığı söyleşide hakikat rejiminin; kendisini üreten, destekleyen, kendisiyle uyumlu iktidar sistemleriyle ve kendisini yayan iktidar ilişkileriyle döngüsel bir ilişki içinde olduğunu belirtir (Foucault, 2011 s.84). Bu ilişki aslında Kaan'ın gösterdiği, hissettirdiği ve söyleme döktüğü erkeklik biçimiyle uyumluluk sonucu elde edilen ve "başarıyı" sergileme, başka alanlara yayma çabasının göstergesi olarak Kaan üzerinden işleme sokulan yönetmenin hakikat rejimidir. Daha da genellersek her yerde işleyen toplumsal cinsiyetin ve toplumun hakikat rejimidir.

Kaan, toplantıdan çıkar çıkmaz kanalın sahibi (İlker) onu odasına çağırır. Odaya tedirgin bir şekilde giren Kaan, hegemonyasını kabul ettiği patronu tarafından yatıştırılırken bile ezilir. Patron, Kaan'ın paniklediğini görünce şöyle seslenir "Adam yemiyoruz burada yahu. Hoş arada yiyoruz tabii ama. Sen onlardan biri değilsin.". Ancak şimdilik değilsin imasını, "dramalarımız almış başını gitmiş maşallah" söylemi ile dile getirir ve aslına bakılırsa bu bir uyarıdır. Çünkü Kaan'a başarısıyla var olacağı mesajı verilir. Başarı ve kahramanlık, erkeği ayrıcalıklı kılar. Ancak başarı sürekli gerçekleşmediği ve ertelendiğinde ise erkekliğin ele geçmeyen arzusu olarak bir baskı kaynağı olur. Nitekim diyalog Kaan'ın terfi etmesine geldiğinde hegemonik erkekliğin her an yitirilebileceği ifşa edilmiş olur. Kaan'a genel yayın yönetmeni olma teklifi yapılır. Nedeni ise genel yayın yönetmenin (Ersoy) eskimesidir. Patron, Kaan'a "Ben senin gibi genç, dinamik birinin seyirci üstünde yeni fırtınalar yaratmasını istiyorum" diyerek teklifini sunar. Kaan hemen kabul eder. Ancak biraz durgunlaşır. Patron araya girer "Ne o, Ersoy'a mı üzüldün?" der ve sürdürür "Bundan beş sene önce, aynı

sahneyi onunla yaşamıştık bu odada.” O sırada Kaan kendisinin de bir gün aynı sonu yaşayacağını anlar. Gene patronu onu erkeklik üzerinden tekrar uyarır. “Ama unutma, bu meslekte duygusallığın yeri sadece senin yaptığın dizilerdedir. Sakın ama sakın bunları gerçek hayatına yansıtma.” Bu erkeklik uyarısı, aslına bakılırsa erkek için hayat boyu göz önünde tutulması gereken bir mesajdır.

Kaan, iş yerinde hegemonik erkeklik davranışları sergilerken evde duygusal, yapıcı, esnek bir rol üstlenir. Dahası babası ile kurduğu ilişki de duygusallığa dayanır. Bu duygusallık, Kaan’ın zaman zaman gerilim odağı olur. Ancak bu gerilim hegemonik erkekliğin yitimi değildir, aksine hegemonik erkeklik, çoklu erkeklikler, kadınlıklar ve hegemonik olmayan erkeklikler arasındaki hiyerarşinin ve ilişkinin birleşimi olarak işler. İktidar ilişkisinin her an değişebileceği düşünülürse bünyesinde duygusallık, esneklik, yapıcılık da taşıyabilir (Connell, 2019, s.349; Messerschmidt, 2019, s.90). Başka bir deyişle hegemonik erkeklik, sabit, kalıcı, her daim işleyen tek bir biçim değil her iktidar ilişki biçimiyle yeniden formüle edilen devingen ve *çoklu erkeklik* sunumudur.

Filmde sürekli olarak Kaan’ın büyük zorluklara katlanarak başarılı olduğu vurgulanır. Örneğin, babası Kaan’la iftihar ettiğini defaatle dile getirir. Çünkü o başarılı bir erkeklik modelidir. Atay’a göre çeşitli zorluklar, acılar, engeller aşılmadıkça erkeğin erkeklığı onaylanmaz. Erkeklik, uğruna mücadelenin her daim verildiği, acı testler sonucunda kazanılan bir ödüldür (2004, s.24). Ancak Kaan, erkeklik yükünün altında ezildiğinin farkındadır. Babası ağır ameliyata girmeden bir gün önce hastaneye yatırılır. Kaan, ameliyat sırasında babasının yanında olamayacağını söylemeye çalışırken adeta erkeklik altında ezildiğinin tarifini yapar. Lafa “Ben iyi değilim” diye başlar. “Öyle bir yerdeyim ki ben şu anda baba, sanki böyle incecik bir köprü gibi. Uçsuz bucaksız, incecik bir duvarın tepesindeyim. İki yanım uçurum, ama ben doğru bir adım atsam düşeceğim biliyor musun baba? Çünkü köprünün kendisi yanlıştır zaten.” Erkekler, Atay’ın da vurguladığı gibi erkeklik uğruna kazandığı toplumsal avantajların bedellerini ödemekte, hatta bazen bedeller çok ağır olmaktadır (2004, s.23). Kaan konuşmayı sürdürür. “Ben her şeyi kazandığımı sanırken kaybetmişim be baba. Bu kadar bedel ödemek zorunda mıyız baba. [...] Çocuklar hep en iyi okula gitmek zorundalar, çok iyi bir evimiz olmalı. Hiçbir eksikliğimiz olmamalı.”

Erkeklik elde edildikten sonra, erkeklığı kaybetmeme mücadelesi başlar. Bu mücadele, Atay’a göre erkeklik iktidarına maruz kalanı da kendinde taşıyanı ezmesi durumudur (2004, s.24). Bu yönüyle erkeklik, Foucault’nun iktidar anlayışına benzer. Çünkü Foucault’nun iktidarı bütün kesimleri kapsar ve sürekli devingendir her an kaybedilebilir. Bilinçsiz olarak sürekli elde tutma mücadelesi verilir. Kaan bu iktidarı kaybetmemek için verdiği çabayı gene aynı sohbet sırasında açıklar. “Ben hep koşmak zorundayım, hep daha çok koşmak zorundayım. Çünkü bir an olsun durursam. Arkamdan gelen beni itecek diye korkuyorum.” Kaan’ın hegemonyasını kaybetme ve erkeklığın elde gitme korkusu onu babasını hiç istemese de ameliyatında yalnız bırakmasıyla sonuçlanır. Erkeklığın her yerdeliği ve sürekli işleyen yapısı kimileri için kaybetme korkusu kimileri için ise elde etme arzusunu taşır. Ancak sonuçta her iki tarafta bunun mücadelesi altında ezilmektedir.

## Sonuç

İktidar ilişkileri gereği, toplumsal cinsiyet rejiminde güçlü ve zayıf olan kesimler kendi kontrollerinin dışında işleyen iktidar ağının içerisinde yer alırlar ve kendi benliklerine rağmen, erkeklik söylemini içselleştirip bu

söylem içinde konumlandırılırlar. Bu bağlamda incelediğimiz filmlerde bir taraftan kadın aracılığıyla işleme sokulmaya çalışılan bir erkeklik performansı gözlenirken diğer yandan erkeği hegemonik erkeklik kalıpları üzerinden sürekli baskı altında tutan, ezen, mutsuzlaştıran ve adeta hiyerarşik bir ilişki üzerinden sürekli yeniden üretime zorlayan bir iktidar ilişkisi gözlemlenmiştir. Yani Simone de Beauvoir'ın meşhur "kadın doğulmaz, kadın olunur" (1993, s.231), savı erkek için de kullanılırsa anlamlı olur. Dolayısıyla erkekliğin ve hegemonik erkekliğin günümüzde işlerlik kazanması bütün toplumsal cinsiyet kalıplarına mal edilebilir. Nitekim toplumsal cinsiyet rollerinin oluşturduğu kimlikler, Foucault'nun iktidar yaklaşımıyla çözümlendiğinde sadece erkeklik hâllerinin kadınlar ve erkekler üzerinde bir hegemonya kurmadığını, birebir kendi halleriyle de bir mücadele içinde var oldukları söylenebilir. Nitekim gene Foucault tarafından iktidarın, bireyler tarafından belli bir amaç doğrultusunda kazanılan bir şey olmadığını ve aslında toplumsal iktidarın bütün cinsiyet biçimleri dâhil olmak üzere zayıf ve bastırılmış kesimler kadar egemen, hükümran ve güçlü kesimleri de içine alan kuşatıcı bir rolünün olduğu vurgulanır. Çünkü bütün toplumsal cinsiyet kalıpları arasında her an bir mücadele söz konusudur ve bu iktidar mücadelesi her yeredir ve bütün ilişkilerin özünde kendisine yer bulur.

Bu bakımdan hegemonik erkekliğin her yerdeliği dilde belirgin olarak kendini gösterir. Çünkü dil, Elliot'ın vurguladığı gibi yalnızca temsil etmez aynı zamanda dünyayı anlamlandırır (Elliot, 1996, s.65). Eril dil, toplumsal cinsiyetin hâkim tarafıdır ve iktidar ilişkileri üzerinden söylem yoluyla işleme sokulur. Ancak sadece erkekler değil kadınlar da bu dilin birer öznesi hâline gelirler. Nitekim *Kelebekler* filminde kadın karakterin kullandığı eril dil bunun göstergesidir. Eğer Foucault'nun işaret ettiği gibi söylem sınırları dâhilinde düşünebiliyorsak (Foucault, 1999) o zaman erkekliğin tüm toplumsal cinsiyet alanlarına sindiğini kabul edebiliriz. Dolayısıyla her iki filmde, erkeklik biçimleri kendini daha çok dil üzerinden var etmiştir.

Erkekliği ararken hiçbir yerde tam olarak bulamamak onun, çok dinamik, her an değişebilir, her alanda ve bütün iktidar ilişkilerde bulunduğunu gösterir. Bu her yerdelik erkekliğin toplumsal cinsiyetin bütün kesimleri tarafından işleme sokulduğuna dairdir. Nitekim filmlerde görülmüştür ki hem kadın hem de erkek aracılığıyla eşit olmamasına rağmen erkeklik biçimleri farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. *Bizi Hatırla* filminde erkekliğin aktif üreticisi Kaan, hegemonik erkeklik biçimleri altında ezilirken, *Kelebekler* filminde Suzan tarafından işleme sokulan erkeklik bir yanı sıra erkeklere kadınsılık verilerek yüceltilirken diğer taraftan Suzan'da beliren kadın erkekliği gene erkekler tarafından engellenmeye çalışılır.

## Kaynakça

- Addison C. & Alexander, T. S. (2017, 19 Mayıs). İnsan Cinsiyeti Kadın ve Erkekten İbaret Değilse Ne Olmuş Yani? (S. Kiraz, Çev.). *Düşünbil*.  
<https://dusunbil.com/insan-cinsiyeti-kadin-ve-erkekten-ibaret-degilse-ne-olmus-yani/> (Erişim tarihi: 6 Aralık 2019).
- Ainsworth, C. (2015). Sex Redefined. *Nature*, 518(7539), 288-291.
- Akca, B. E. ve Tönel, E. (2011). Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe. İ. Erdoğan (Der.), içinde, *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil* (s. 11-39). İstanbul: Kalkedon.

- Akgündüz, Ö. G. (2013). Foucault'da İktidar ve Beden İlişkisi. *Akademik Bakış Dergisi*, 38, 1-16.
- Anderson, E. (2005). Orthodox and Inclusive Masculinity: Competing Masculinities among Heterosexual Men in a Feminized Terrain. *Sociological Perspectives*, 48(3), 337-355.
- Anderson, E. ve McCormack, M. (2018). Inclusive Masculinity Theory: Overview, reflection and refinement. *Journal of Gender Studies*, 27(5), 547-561.
- Atabek, E. (2006). *Kışkırtılmış Erkeklik Bastırılmış Kadınlık*. İstanbul: Alkım.
- Atay, T. (2004). Erkeklik En Çok Erkeği Ezer. *Toplum ve Bilim*, 101, 11-30.
- Beauvoir, S. (1993). *Kadın İkinci Cins I: Genç Kızlık Çağı*. (7.Baskı.). (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel.
- Bora, A. (2010). *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası* (3. Baskı.). İstanbul: İletişim.
- Butler, J. (2019). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (7. Baskı.). (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis.
- Canpolat, N.(2005). Foucault. N. Rigel (Der.), içinde, *Kadife Karanlık* (s.75-115). İstanbul: Su.
- Cohen, D. (1995). *Erkek Olmak* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Alan.
- Connell, R. W. (1995/2019). *Erkeklikler* (N. Konukcu, Çev.). Ankara: Phoenix.
- Connell, R. W. (2001). Masculinities and Men's Health Bettina Baron ve Helga Kotthoff (Ed.), *Gender in Interaction: Perspectives on Femininity and Masculinity in Ethnography and Discourse* (139-152). Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins.
- Connell, R. W. ve Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*, 19(6), 829-859.
- Connell, R. W. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Connell, R. W. & Nascimento M. (2017). Reflecting on twenty years of Masculinities: an interview with Raewyn Connell. *Cien Saude Colet*, 22(12), 3975-3980.
- Çolak, G. (2019). *Toplumdilbilimi: Toplumsal Cinsiyet ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Demirel, G. (2016). Toplumsal Cinsiyet Mağduriyetinde Erkek. 1st International Scientific Researches Congress Humanity and Social Sciences. Madrid, 254-264.
- Elliot, R. (1996). Discourse analysis: exploring action, function and conflict in social texts. *Marketing Intelligence & Planning*, 14(6), 65.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Birey.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (3. Basım.). (I. Ergüden, O. Akınbay, F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

- Foucault, M. (2014a). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden ve O. Akinbay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2014b). *Sonsuza Giden Dil* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2016). *Cinselliğin Tarihi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2017). *Hermenötüğün Kökeni* (Ş. Ç. Solmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Göç, M. (2020). 20. Yüzyıl Amerikan Edebiyatında Erkekler ve Erkeklikler. Konya: Palet.
- Halberstam, J. (1998) *Female Masculinity*. Durham ve London: Duke University Press.
- Kandiyoti, D. (2015). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (5. Baskı.). İstanbul: Metis.
- Kepekçi, E. (2012). Hegemonik Erkeklik Eleştirisi ve Feminizm Birlikteliği Mümkün mü? *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 59-86.
- Koyuncu, B. & Onur, H. (2004). Hegemonik Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalleşme Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler. *Toplum ve Bilim*, 101, 31-49.
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl* (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri* (T. Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Messerschmidt, J. W. (2019). *Hegemonik Erkeklik: Formülasyon Yeniden Formülasyon ve Genişleme* (Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisiyatifi, Çev.). İstanbul: Özyeğin.
- Meral, S. P. (2011). Erkek Hegemonyasının Yeniden Üretimi: Dergi Reklamlarında Hegemonik Erkekliğin Temsili. İ. Erdoğan (Ed.), *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*. İstanbul: Kalkedon.
- Montaigne, M. E. (1997). *Denemeler* (29. Baskı.). (S. Eyüpoğlu, Çev.). İstanbul: Cem.
- Özbay, C. (2013). Türkiye’de Hegemonik Erkekliği Aramak. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 16 (63), 185-204.
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü* (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Say.
- Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.
- Savran, A. G. (2013). *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanal.
- Selek, P. (2010). *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim.
- Sözen, E. (2017). *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. İstanbul: İnkılap.
- Ulusay, N. (2004). Günümüz Türk Sinemasında “Erkek Filmleri”nin yükselişi ve Erkeklik Krizi. *Toplum ve Bilim*, 101, 144-161.
- Yücel, V. (2014). *Kahramanın Yolculuğu: Mitik Erkeklik ve Suç Draması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

2021, 8(1): 205-226

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.205226>

Makaleler (Tema > Popüler Kültür ve Erkeklikler)

## AV TUTKUSU: AVLANMA, EKOFEMİNİZM VE ERKEKLİKLER

Sezen Ergin Zengin<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışma, farklı erkekliklerin avcılık etrafında nasıl kurgulandığını ve erkeklik anlatılarının doğayla kurulan ilişkiyi nasıl etkilediğini ele almaktadır. Hegemonik erkekliğin barındırdığı ideal erkek tanımları doğa açısından olumlu sonuçlar doğurmamıştır. Erkekliğin hem doğayı hem de kadınları tahakküm altına aldığını savunan ekofeminist kuramlar bu baskıcı yapının altındaki bağlantıları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Doğa ile kurduğu şiddete dayalı ilişki nedeniyle avlanma bu bağlantıların görünür olduğu bir pratiktir. Avcılar tarafından inşa edilen erkeklik temalarını ortaya çıkarmak ve avcı-erkeklerin, doğa-kadın-hayvanlar ile kurdukları ilişkileri tartışmak amacıyla Av Tutkusu dergisinin son 24 sayısı tematik analiz kullanılarak incelenmiştir. Avcılar güçlü, dayanıklı, cesur olma gibi tipik erkek davranışları sergilemekte, avlanmanın meşruiyetini bilimsel ve milliyetçi söylemlerle sağlamaya çalışmakta ve avladıkları hayvanlar ile kadınlar arasında kavramsal bağlar kurmaktadır. Doğa-dostu avcı imgesiyle hegemonik erkekliğin doğayla kurduğu dışlayıcı ilişki dönüştürülmüş gözükse de yakın bir okuma doğa-dostu avcının aslında hegemonik erkekliğin repertuarındaki normları çıkarına uygun biçimde kullanarak erkek ile doğa-kadın-hayvanlar arasındaki iktidar ilişkisini yeniden ürettiğini görünür hale getirebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Avlanma, Erkeklikler, Ekofeminizm, Doğa, İnsan dışı hayvanlar

<sup>1</sup> Sezen Ergin Zengin, Dr., Arş. Gör, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mütercim Tercümanlık Bölümü, [sezene@hacettepe.edu.tr](mailto:sezene@hacettepe.edu.tr), ORCID: 0000-0001-5927-5357

Makalenin Geliş Tarihi: 28.02.2021 | Makalenin Kabul Tarihi: 18.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# LUST FOR HUNTING: ECOFEMINISM, MASCULINITIES AND HUNTING

## Abstract

This study examines how different masculinities are constructed around hunting and how the narratives of masculinity affect the relationship established with nature. Ideal male qualities of hegemonic masculinity cannot be said to have produced positive results in nature's perspective. Ecofeminist theories, which argue that masculinity dominates both nature and women, have tried to reveal the interlinks of its oppressive structure. Because of its violent relationship with nature, hunting is a practice in which these connections are visible. The last 24 issues of *Av Tutkusu* magazine were examined using thematic analysis to discuss the relationships between hunter-men and nature-woman-animals and the themes of masculinity that were constructed by hunters. Hunters exhibit typical male behaviors such as being strong, resilient, and brave, try to legitimize hunting with scientific and nationalist discourses, and establish conceptual links between the animals they hunt and women. Although it seems that the exclusionary relationship of hegemonic masculinity with nature has been transformed with the image of the nature-friendly hunter, a close reading can reveal that the nature-friendly hunter actually reproduces the power relationship between man and nature-woman-animals by using the quality content in the repertoire of hegemonic masculinity in accordance with his interests.

**Keywords:** Hunting, Masculinities, Ecofeminism, Nature, Nonhuman animals

## Giriş

Avlanmak cinsiyetlendirilmiş, tipik bir erkek aktivitesi olarak tanımlanmaktadır (Kheel, 1996; Sollund, 2020). Hangi insan dışı hayvanların, ne zaman, nerede, ne için ve ne şekilde avlandığı sorularına verilen cevaplar birbirinden farklı avcılıklar ortaya. Dolayısıyla avcılık farklı zaman ve mekanlarda, farklı görünüşler sergileyebilir. Bir toplumda birbirinden farklı erkekliklerin dolaşımında olduğu düşüncesinden yola çıkılacak olunursa, avcılık ne türden erkeklikleri içinde barındırır?

Modern çağda avcılık<sup>2</sup> çoğunlukla dışında kaldığı “doğa/yaban hayatı”<sup>3</sup> ve yaban hayvanları ile temas ve “doğa” üzerine bir yorum ve anlamlandırma çabasını beraberinde getirir. Sonu genellikle yaban hayvanlarının

<sup>2</sup> Modern çağda en görünür avcılık türü spor avcılığı olarak adlandırılan ve eğlence amaçlı yapılan avcılık türüdür. Bu makalede konu edilen avcılık da bu türdendir. Öte yandan, bazı yerli topluluklarda sürdürülen geçimlik avcılık en azından Türkiye açısından konu dışıdır. Farklı avcılık türleri için bkz. Kheel, 1996.

<sup>3</sup> Yaban hayatının ve doğanın toplumsal inşası kendi başına bir çalışma olabilir ancak bu çalışmada değinilmeyecektir. Çevre ve doğa üzerine farklı yaklaşımların özeti için bkz. Lockie, 2004

öldürülmesiyle biten avlanma eylemi, pek çok feminist kuramcı tarafından erkeğin doğa ve kadınlar üzerine kurduğu tahakkümün bir yansıması olarak görülüp tartışmaya açılmıştır (bkz. Adams 2020; Gruen, 1994). Ekofeminist kuramlara göre tıpkı kadınlar gibi doğa da erkek egemen düzenin getirdikleri nedeniyle ikincil statüye indirgenir ve erkeğe tabi kılınır (Plumwood, 2004).

Anlambilimsel bir bakışla, avlanma kelimesinin prototipik olarak hangi aşamaları içerdiğini düşünmek avlanmanın metaforik olarak başka anlamsal alanlara nasıl transfer edildiğini de gösterir. Bir avlanma eyleminden bahsedebilmek için öncelikle, bir “av”ın tespit edilmesi, sonra onun takip edilmesi, pusuya yatılması ve nihayetinde öldürülmesi gerekir. Avlanmak “yırtıcı olmak” (*predator*) demektir ve insanı “yırtıcı hayvan” yerine koyan avlanma metaforları oldukça fazladır. Örneğin, erkek müşterilerin sokaktaki seks işçileri ile karşılaşma ve ilişkilerinden bahsederken avlanma metaforu kullanmaları (Lahav-Raz, 2020) veya cinsel istismarcıların mağduru araştırması ve takip etmesini ve suçu işleyeni kapsayan süreçlerden birinin avlanmaya benzetilmesi ve suçu işleyene avcı denilmesi (Rossmo, 1997) avlanma kavramının arkasındaki cinsel yırtıcılığı gözler önüne serer<sup>4</sup>. Avlanma eylemi, özgür yabani hayvanların kasten, doğrudan ve şiddet uygulayarak öldürülmesidir (Cartmill, 1996, s. 30). Örneğin, insandan kaçmayan bir hayvanın öldürülmesi, yanlışlıkla ya da zehirli samanla öldürülmesi avlanmak olarak tanımlanmaz (Cartmill, 1996, s. 29-30).

Oysa avcılar, avlanma eylemlerinin arkasındaki motivasyonu anlatırken yukarıda çizilen tablodan uzaklaşırlar. Homojen bir grup oluşturmaları da avcılar genelde doğayla iç içe, uyumlu bir birliktelik içerisindedirler; kendilerini kan, vahşet, tahakküm imgelerinden oldukça uzak görürler. Bilakis, yükselen betonarme yapıların arasında kalan ve talan edilen doğayı korumak için toplumdaki herkesten çok sürdürülebilir bir doğa anlayışı çerçevesinde hareket ettiklerini savunurlar<sup>5</sup>. Dolayısıyla avcılar kendilerini tanımlarken hegemonik erkekliklerin doğayla kurdukları kontrol ve tahakküm ilişkisinin dışında bir tablo çizmektedir.

Bu çalışma avcılık etrafında örülen bu farklı anlatıları, farklı erkekliklerin doğa, kadınlar ve hayvanlarla kurdukları bağlantıları, bu bağlantıların söylemdeki tezahürünü merkeze alır. Çalışmanın amacı, bir av dergisinin avlanma eylemiyle doğa, hayvanlar ve kadınlar etrafında kurulan anlamları ve bu anlamlar üzerinden şekillenen farklı erkeklikleri görünür kılmaktır.

## Ekofeminizm, Hegemonik Erkeklik ve Avcılık

Doğa ve kadının benzer ataerkil mekanizmalar dolayısıyla değersizleştirilmesi, erkeğin kontrol, baskı ve zulmüne maruz kalması; ekofeminist kuramların temelini oluşturmaktadır (Adams 1991; Gaard 2017; Plumwood 2004; Warren, 1997, 2015). Kadın ve doğa arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladıkları açısından birbirinden farklılık göstermekle birlikte ekofeminist kuramların ortak noktası erkek merkezli tahakküm

<sup>4</sup> Lahav-Raz'ın çalışması (2020), İsrail'deki seks işçilerine yaklaşan erkeklerin çevrimiçi platformlarda deneyimlerini paylaşırken, evrensel hegemonik, heteronormatif hipererkeklikler ile İsrail'e özgü savaşı ve öncü (Halutz) erkekliklerin kesişiminden beslendiklerini anlatır. Yerel erkeklik repertuarları olan savaşı ve öncü erkeklikler, cesaret, dayanıklılık, şeref, savaşı ruh ve fiziksel güç gibi özellikleri ön plana çıkartarak avlanma metaforuna dayanak oluşturmaktadır. Seks işçileri peşinden koşan erkekler avlanma metaforu kullanarak kendilerini birer savaşıya dönüştürmekte ve böylece gündelik hayatta tatmin etmeleri mümkün olmayan macera duygusunu yaşamaktadırlar. Coğrafi profillemeye kavramı ve yöntemini yaratan Rossmo (1997), çalışmasında suç işleyenlerin nerede bulunabileceğine dair kategoriler sunar. Bu kategoriler mağduru hedef (target), suç işleyeni ise yırtıcı (predator) olarak kavramsallaştırır. Avcı kategorisi ise bulunduğu bölgeden ayrılmadan kendisine tek bir hedef seçen suçlu profiline verilen addır. Suçlunun mağduru arayıp bulma ve suç işleme süreci de avlanma olarak kavramsallaştırılır.

<sup>5</sup> Örneğin bkz. Cohen 2014; Fischer et al. 2013



yapılarını tartışmaya açmak, kadın ve doğanın nesneleştirilme ve sömürüsünün arkasındaki eril iktidarı alaşağı etmek, alternatif şiddetsiz ve adil pratikler kurgulamaktır (Adams ve Gruen, 2014).

Ekofeminist eleştiriler, kadın ve doğanın erkeğe tabi kılındığı baskıcı yapıları odağa almakta ve ikili karşıtlıklar üzerinden erkeği, akıl, kültür, ruh, zihin, medeniyet gibi bir dizi üstün öge ile özdeşleştiren; kadını ise doğa, madde, duygu, beden, ilkelik gibi hor görülen özelliklerle bağdaştırarak erkeği üstün kılan bir sömürü sistemini deşifre etmeye çalışır (bkz. Plumwood, 2004, s. 65). Karen J. Warren'ın "tahakküm mantığı" (*logic of domination*) adını verdiği baskıcı kavramsal çerçeve, üstün görülen değerlere sahip grupların diğer grupları ona tabi kılınmasını meşrulaştırmaya yarar (Warren, 2015). Benzer şekilde Val Plumwood'un (2004, s. 38) "efendi modeli" (*master model*) kendini cinsiyetsiz bir insan modeli olarak sunan ancak çoğunluğu seçkin beyaz erkeklerin kurduğu bir tahakküm modeline işaret etmektedir.

Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda, doğanın yaşayan bir organizmadan, parçalarına ayrılıp incelenen, kontrol altına alınan ve insanın ham maddesi, kaynağı haline gelen doğaya dönüştüren bilimsel devrim, akıllı ve rasyonelliği yüceltmesiyle sonu ekolojik tahribat, kaynakların yok olması, kitlesel hayvan katliamları ve doğayla özdeşleştirilen insan topluluklarının tahakkümü ile biten bir dizi olay ve bu olaylarla bağlantılı yeni kavramsallaştırmaları harekete geçirir (bkz. Merchant, 1980; Nibert, 2002). İnşa edilen yeni düzende, akıl ve kültür idealize edilirken, taşıyıcısı egemen, beyaz, Avrupa-merkezli, yönetici sınıfından erkek bir öznedir (Plumwood, 2004). Akıl-karşıtı, irrasyonel olan ise erkeğin karşısına yerleştirilen kadının yanı sıra "ilkel" ve "vahşi" yerliler, hayvanlar ve doğadır. Bu kavramların birbirini sürekli olarak beslediği söylenebilir. Tarihsel olarak kadınlar ve hayvanlar erkekler kadar zeki ve rasyonel olamadıkları için daha ilkel ve doğaya yakın olarak görülmüşlerdir (Kemmerer, 2011, s. 16). Bağlantılı görülen kadınlar, doğa ve hayvanlar benzer şekilde "nesneleştirilmiş, avlanmış, istila edilmiş, sömürgeleştirilmiş, sahip olunmuş, tüketilmiş, üretme(me)ye zorlanmıştır (Collard, 1989, s. 1). Üstelik, erkeklik militarizmle birleşerek kadın ve doğanın yağmacı işgalinin yanı sıra yabancı halklar ve ülkeler de "Beyaz Adam'ın sömürgeleri" haline gelmiştir (Shiva ve Mies 2018, s. 101).

Hayvanlar, özellikle yabani hayvanlar, kuşkusuz doğanın ve ekolojik sistemin bir parçasıdır ve milyonlarca insan dışı hayvan akıllı şiar edinen ve doğayı fethetmeye soyunan erkeklerin ellerinde kürk tüccarlığı, ormansızlaşma, planlı yok etme politikaları sonucunda can vermiştir (Nibert, 2013). Dahası hayvanlar metaforik olarak "aşağı" görülen gruplarla özdeşleştirilip (siyahiler, Yahudiler, suçlular vs.) doğallaştırılan ayrımcılık, tahakküm ve hatta soykırımın kavramsal arka planını oluşturmuşlardır (Goatly, 2006; Ekman, 2000; Ramos-Gay ve Alonso-Recarte, 2020). Dolayısıyla feministler, hayvanların deneyimlediği baskı ve zulüm ile kadınlar ve diğer baskı altındaki grupların maruz kaldığı baskı ve zulüm arasındaki kavramsal ilişkileri fark etmiş olmaları tesadüf değildir (Adams, 1991; Donovan, 1990; Gruen 1994, Kheel, 2008, Kemmerer 2011)<sup>6</sup> Carol J. Adams (2013, s. 100-103), kadın ve insan dışı hayvan arasındaki ilişkiyi "kayıp gönderge" (*absent referent*) kavramıyla açıklar. Nasıl hayvanların bedenleri parçalara ayrılıp "et" olarak sunulduğunda arka plandaki insan dışı hayvan kayboluyorsa, kadın mecazen hayvana veya hayvan mecazen çekici bir kadına dönüştürüldüğünde arka plandaki kayıp gönderge kadın ve hayvanı istismar eden, öldüren, ya da üzerinde tahakküm kuran ataerkil sistemi gizlemektedir. Ekofeminizm bu nedenle yıkıcı

<sup>6</sup> Kadın-hayvan özdeşleşmesinin feminist harekete ve benzer şekilde hayvan özgürlüğü hareketine kazandıracığı çok az şey olduğunu savunan feministler de vardır (bkz. Dixon, 1996).

insan-merkezci pratiklere karşı çıkarken bu yıkımın kökeninde olan akli tahtından indirip yanına koruyucu etik (*ethics of care*) anlayışını koymayı önerir (Adams ve Gruen, 2014).

Feminizm ataerkil düzen altında ezilen kadınları merkeze alırken, 1970’li yılların sonunda yükselişe geçen bir akademik çalışma alanı olarak erkeklikler, bu düzenin nasıl bir avuç erkek tarafından kurulup toplumun büyük kesimince yeniden üretildiğini tartışmaya açmıştır (Sancar, 2008). Tıpkı kadınlık gibi erkekliğin de tarih, kültür ve toplum kesişiminde somutlaşan bir inşa olduğundan yola çıkarak toplumdaki farklı erkekliklerin var olduğu belirtilmektedir (Hearn, 1996; MacKinnon, 2003). Ancak Connell’in (2017) “hegemonik erkeklik” kavramı, ataerkil düzenin rızaya dayalı bir sistem kurarak bir iktidar alanı yaratıp sürdürdüğünün anlaşılması açısından önemlidir.

Hegemonik erkeklik Connell (2005, s. 77) tarafından ataerkil düzenin meşruluğunu sağlayacak ve kadınlar üzerindeki tahakkümü garanti altına alacak toplumsal cinsiyet pratikleri olarak tanımlanır. Bu erkeklik, kültürel olarak yüceltilen, normatif ve ideal erkeklik biçimi olarak görülür (Connell, 2005, s. 77; Connell ve Messerschmidt, 2005, s. 832). Gerçek hayatta erkeklerin büyük çoğunluğu bu modele tam bir uyum göstermese de özellikle kadınların tabi kılınması gibi stratejilere dahil olabilmek ve ataerkil düzenden pay alabilmek için hegemonik erkekliğin sürdürülmesinde işbirlikçi davranmaktadır (Carrigan vd., 1987, s. 92).

Hegemonik erkekliğin temel yapıtaşı olan hegemonya kavramı, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini meşrulaştıran kültürel dinamikler üzerinden işlerlik kazanmaktadır (Connell, 2005, s. 77). Dolayısıyla eşitsiz ilişkiler, ezilen tarafın da rızasının kazanıldığı bir iktidar alanında somutlaşır. Ne var ki, iktidar bir mücadele alanıdır ve güç dengeleri her zaman değişim gösterebilir.

Bu çalışmada hegemonik erkeklikler birbirinden farklı söylem ve pratikler etrafında oluşturulan repertuarlardan beslenen değişime tabi, ilişkisel bir hakimiyet pozisyonu olarak tartışılmaktadır ve özellikle bu hakimiyet pozisyonunun doğa, hayvanlar ve kadınlar üzerinde kurduğu iktidar ve bu iktidarın nasıl rızaya dayalı mekanizmalarla şiddet ve öldürmeyi normalleştirdiği incelenmektedir. Bu noktada, şiddet, baskı ve güç kullanımını yoğun bir şekilde uygulayan erkekliklerin tahakkümcü erkeklikleri icra ettikleri, ancak her tahakkümcü erkekliğin hegemonik olmayabileceği gözden kaçmamalıdır (Messerschmidt, 2019, s. 93).

Hegemonik erkeklik bir dizi cinsiyetlendirilmiş niteliksel içerik (*quality content*) ile yakından ilişkilidir (Schippers, 2007). Tektiplendirme veya doğallaştırma eğilimleri yaratması açısından eleştirel yaklaşılsa da “güç, akıl, aktiflik, şiddet uygulayabilmek, rekabet becerisi, başarı tutkusu, teknolojik bilgiye ve uzmanlığa sahip olmayı istemek, risk alma ve macera peşinde koşma arzusu ve kahramanlık istencine sahip olmak” (Sancar, 2008, s. 28-9) gibi niteliksel içerikler erkek olmayla bağdaştırılmakta ve belirli tarihsel dönemlerde veya kültürlerde bu özelliklerden bazıları ön plana çıkartılıp ataerkil düzenin perçinlenmesinde kullanılmaktadır. Örneğin rasyonel olmak erkekle bağdaştırılmakta; hegemonik erkeklik, ilerlemeyi sağlayan bilim ve teknolojiyi erkeklere ait bir alan olarak kurgulayarak hegemonyayı güçlendirmektedir (Connell, 2005, s. 164). Elbette niteliksel içerikler sabit karakter özellikleri olarak görülmemelidir; zira zamana ve mekâna göre değişiklik göstermenin yanı sıra bu nitelikler ilişkiseldir – hegemonik erkeklikler kadınlıkların karşısında konumlandırılır ve kültürel olarak tanımlanmış eril niteliklerin üstün, dişil niteliklerin aşağı görüldüğü hiyerarşik bir yapılanmaya işaret eder (Messerschmidt, 2019 s. 202). Dolayısıyla hegemonik erkeklik kendi inşasını ötekileri dışlayarak gerçekleştirir. Temelde kadın üzerinden ilerleyen bu inşa süreci aynı zamanda ikincil konuma itilmiş erkeklikleri de bu inşanın bir parçası haline getirir (Connell, 2017, s. 268).

Hegemonik erkekliğin içinde bulunduğumuz çevresel krizlerin oluşumunda önemli bir rol oynadığı kabul görmektedir (Pease, 2019). Ayrıca hegemonik erkeklikler, hayvanlara zarar veren<sup>7</sup> kişilerin ortak paydasını oluşturmaktadır (Nurse 2013; Sollund 2019). Nurse (2020), yaban hayatı suçlarını incelediği çalışmasında, ezici çoğunluğunu erkeklerin oluşturduğu bu kişilerin, hayvanlara zarar verme gerekçeleri arasında para kazanma, çıkar elde etme gibi motivasyonların dışında öncelikli nedenin erkekliğin sürdürülmesi, yani kendini erkek gibi hissetme, erkek gibi davranma olan bir grubun varlığını ortaya koyar.

Bu sonuçlar çok şaşırtıcı değildir çünkü hegemonik erkekliğin tanımları kısmen doğadan uzaklaşmaya ve doğa üzerinde egemenlik kurmaya dayalıdır (Twine 1997). Ekofeminist kuramların ortaya koyduğu üzere Aydınlanmadan itibaren insan/erkek kendisini giderek daha fazla doğanın karşısına konumlandırması ve doğayla özdeşleştirilen grupları himaye altına alması doğaya ve baskı altındaki gruplara zarar veren sonuçlar doğurmuştur. Avlanma çok güçlü biçimde erkeklikle ilişkilendirilen, şiddeti ve öldürmeyi normalleştiren bir eylemdir. Adams'a göre "öldürülüp mahvedilmiş hayvan; yırtıcılığın, bir bölge üzerinde egemenlik iddia etmenin, silahlı avcılığın, saldırgan davranışların, etin verdiği zindeliğin ve getirdiği yiğitliğin resmi olarak da sunulur" (2013, s. 345).

Avlanmanın toplumsal tahlili, birbirine karışmış bir anlamlar yumağını gözler önüne sermektedir. Avlanma aynı anda doğa sevgisi, doğaya karşı şiddet ve öldürme, doğanın ve hayvanların toplumsal cinsiyetlendirilmesi, doğanın bir savaş alanı olarak sunulması, yırtıcı olmanın ve erkekliğin yüceltilmesi gibi pek çok kavramsallaştırmayı bünyesinde barındırır. Şiddet ve savaş temasının özellikle avlanmanın "erkekler has bir eylem" olmasının tabanını oluşturduğu söylenebilir. Şiddet erkeklerin sosyalleşmesinde onaylanan bir davranış formu olarak görülmekte, çocukken yapılan kavgalardan başlayıp askerlik, spor, hapisaneler gibi pek çok toplumsal alanda varlığı sorgulanmamaktadır; zira Hobbesvari bir dünyada mücadele ve savaş normdur (Kimmel, 2011, s. 395). Savaşçı olmak ise hegemonik erkekliklerin şiddete meyilli olma, sert olma, erkek otoritesine biat etme gibi bazı görüntülerine uyum göstermektedir (Sabo, 2005, s. 335). Cartmill'e göre (1996, s. 30) savaş; silahlar, stratejiler ve konuşlanma gibi konularda avla benzerlik gösterir ve bu benzerlik tarihsel olarak göz ardı edilmemiş, pek çok kültürde avlanma, bir savaş tatbikatı olarak görülmüştür.

İnsanlık tarihinde avcılık ve et tüketimi güçlü bir şekilde erkeklikle bağlantılandırılır (Burgan, 2015). Uzak geçmişimizdeki avcı erkek/toplayıcı kadın anlatısı, erkeklerin gruplar halinde avlanmalarını aktif, güce ve alet kullanımına dayalı, ortaklaşa davranışı pekiştiren bir eylem olarak kodlarken, kadınları ise pasif bir şekilde resmeder (Burgan, 2015). Hayvanların avlanarak öldürülmesi ve bedenlerinin tüketilmesi sembolik bir öneme sahiptir; zira et, büyük, özgür, güçlü hayvanların zorlu bir süreçle alt edilip öldürülmesi sonucu elde edilen bir yaşamsal güç barındırır (Russell, 2012, s. 156).

Avcı erkek (*Man the Hunter*) anlatısı avlanma eylemini ve et tüketimini öylesine kilit bir noktaya koymaktadır ki avlanmanın bizi hayvanlardan ayıran fizyolojik, psikolojik ve sosyal etmenleri tetikleyen bir itici güç olduğu düşünülür (Russell, 2012, s. 145). *Elbette tipik bir avcı olan erkek* insan evriminin ve kültürün yaratıcısı olarak görülürken kadın ve doğa ikincil statüye indirgenir. Ancak 1970'lerden itibaren primatoloji, antropoloji ve arkeoloji disiplinlerinden toplanan veriler avcı erkek anlatısını ciddi oranda zayıflatmış ve avcı-toplayıcılarda besinlerin büyük oranda toplayıcılıktan elde edildiği gösterilmiştir (Kelly, 2007; Dahlberg, 2009). Ne var ki et

<sup>7</sup> Nurse (2013) hayvana zararı (*animal harm*) hayvanların yaralanması, öldürülmesinden, yaşam alanından uzaklaştırılması, esir tutulması veya psikolojik strese maruz bırakılmasına kadar geniş bir yelpazede tanımlamaktadır.

yeme ve erkeklik bağlantısı hala güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Et yemek güçlü olmakla ilişkilendirilir (Stibbe, 2004); statü ve zenginlik sembolüdür (Franklin, 1999, s. 148). Özellikle kırmızı etin rengi; kanı, agresif olmayı, tutkuyu ve cinselliği çağırıştırır (Twigg, 1979, s. 19). Adams ise (2013), et tüketmenin erkekliğin ve ataerkinin bir sembolü olduğunu belirterek hayvan bedenlerinin kadınlara benzetildiği çarpıcı örnekler sunar.

Avlanma, kadın imgesine bürünmüş doğa ve hayvanlar üzerinde tahakküm kurma ve cinsel şiddet bağlantılarının da içermektedir (Mallory, 2001; Luke, 1998; Kalof vd., 2004). Kadının erkeğe tabiyetini ve erkek arzuları etrafında cinsel bir nesne haline gelmesini avlanma etrafında kurgulanan söylemde de bulmaktayız. Pek çok araştırmacı avlanan hayvanın aynı zamanda kadın olarak kavramsallaştırıldığını ve av sürecinin cinselleştirildiğini dile getirmektedir (Adams, 2020; Collard, 1989; Kalof vd., 2004; Luke, 1998). Avla ilintili cinsel anlatılarda avcı kendisini yırtıcı bir heteroseksüel olarak görüp avını erotize eder (Luke, 1998). Avcı, hayvanların güzelliklerine methiyeler düzer, onları bir arzu nesnesine dönüştürür. Bu fallosantrik cinsellikte, avcının kullandığı yay ve ok avcının bir uzvu haline gelir (Luke, 1998, s. 636). Kheel (1996), benzer şekilde avlanmanın cinsel enerjiyi boşaltmayı sağlayan bir emniyet supabı olarak görüldüğünden bahseder.

Kalof vd. (2004) avcılık dergilerini ele alan çalışmasında cinselliğin avlanma söyleminde çok önemli bir referans noktası olduğunu ortaya koymaktadır. Hayvanlar, heteroseksüel bir ilişki ve cinsellik etrafında dış görünüşleri ve davranışlarıyla tipik bir kadın olarak inşa edilmekte, gizlice takip etme, izleme ve avını bekleme aşamalarından oluşan av çekici bir kadının peşinden koşmaya benzetilmektedir (s. 242). Dahası, avcının kullandığı silahlar da cinsiyetlendirilmekte, yay sıklıkla bir kadının vücuduna benzetilmekte, onlara kadınsı isimler takılmaktadır. Avlanma eylemi "ateşli ve yorucu", hayvanın öldürülmesi anı ise "orgazm" (*climax*) olarak tanımlanır (s. 241).

Türkiye'de avlanma üzerine yapılan çalışmalar genellikle av turizmi, yaban hayat yönetimi, ya da orman mühendisliği kapsamındadır. Antropolojik, sosyolojik ya da psikolojik tahlillere rastlanmamaktadır. Avcılığın arkasındaki anlamsal öğeler bazı edebi ve folklorik çalışmalara konu olmuştur. Örneğin, Sakarya ve Gümüş (2015) ile Deger (2019) Dede Korkut Hikayelerinde konu edilen beylerin, boğanın başını kesme, savaşta galip gelme ve sıklıkla ava gitme gibi pratiklerin erkek kimliğinin inşasında çok önemli bir yere sahip olduklarını gösterir.

## Çevreci Erkekler ve Ekoerkeklikler

Hegemonik erkekliğin doğayla kurduğu tahakküm ilişkisi çok güçlü de olsa nihayetinde bir toplumsal inşadır, evrensel ve kapsayıcı olmaktan uzaktır. Erkeklik ve doğa arasındaki ilişkilerin farklı şekillerde kurgulanabileceği, hegemonik erkekliğin dönüştürülebileceği profeminist kuramcılar tarafından dile getirilmektedir (Pease, 2019; Twine, 1997; Pulé, 2013; Hultman, 2017). Pease'e göre (2019, s. 118), toplumsal cinsiyet ve çevre arasındaki bağın kadınlar üzerindeki etkisi çokça incelenirken, erkeklerin çevresel tahribatı nasıl sürdürdükleri ya da ona nasıl direndikleri ihmal edilmektedir.

Erkeklerin genel olarak çevre sorunlarına daha duysuz oldukları ve çevreci derneklere katılımlarının kadınlara nazaran daha az olduğu dile getirilmektedir (Mohai, 1992)<sup>8</sup>. Ancak doğayla tekrar bağ kurma ve erkekliğin sözde “gerçek doğası”yla tekrar iletişime geçme iddiası bazı eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu farklı alternatifler doğayı aşmak yerine doğaya ve “ilkel”e geri dönmeyi amaç edinir. Örneğin, mitopoetik erkeklik akımı, doğada olmaya ve erkeğin “doğasına” vurgu yapan söylemler içerir<sup>9</sup>. Şair, yazar William Anderson’ın (1990) pagan arketiplerine dayandırdığı *Green Man* ve Türkçeye *Sert Erkek Güçlü Erkek* olarak çevrilen Şair Robert Bly’in *Iron Man* (1990) adlı kitabı bu akıma örnek gösterilebilir. Bly da Anderson’a benzer şekilde mitler ve halk hikayeleri izinden giderek kentli, endüstriyel erkeğin doğayla bağlantıya geçip erkekliğin özünü keşfetmesini konu alır. Ne var ki erkeğin doğasına ulaşmanın yolları arasında avlanma ve hayvan kurban etme de vardır. Genetik altyapı ve içgüdülerle bezenen mitopoetik erkek anlatısı özcü ve tektip bir erkeklik inşa etmektedir. Pease de (2002) Bly’in esasen geleneksel erkeklikten fazla uzağa gidemediğini ve baskıcı erkek davranışlarını ve ataerkil düzeni yeniden ürettiğini ifade eder.

Hultman (2017) erkeklerin çevreyle kurduğu ilişkiyi üç farklı erkeklik üzerinden incelemektedir: endüstriyel erkeklik, ekomodern erkeklik ve ekolojik erkeklik. Endüstriyel erkekliğin hegemonik biçimi arkasında rasyonelliği alıp doğaya bir kaynak olduğu için değer verir. Zamanla göz ardı edilemeyecek boyutlara gelen çevre kirliliğine de modern teknolojik çözümler bulmaya çalışan bu erkekliğin günümüz iklim krizi tartışmalarına tepkisi iklim kuşkuçuluğu şeklindedir (s. 243-4). Ekomodern erkeklikler ise Hultman’a göre endüstriyel erkekliğin çevreci görünümü şeklidir. Çevresel sorunların farkında olan, dozunda bir şefkat ve koruyuculukla meseleye yaklaşan ancak çevreyi yok eden sistemleri dönüştürmek için çaba göstermeyen bir erkekliktir (s. 245-6). Hultman’ın son kategorisi olan ekoerkeklikler, endüstriyel erkekliğin karşısına konuşlanan gerçek bir çevreci bakış açısına sahip koruyucu, mütevazı ve paylaşımcı bir erkekliği tarif eder (s. 247). Paul M. Pulé (2013) ekoerkeklik kavramına adanmış tezinde, sorunun kaynağı olarak gördüğü hegemonik erkekliğin, rasyonellik, indirgemecilik, iktidar ve kontrol, özgüven, kibir, bencillik, rekabet, viriliteyle nitelendirilen cüretkâr (*daring*) yüzünü reddedip sevgi, arkadaşlık, güven, şefkat, anlayış, karşılıklılık ve iş birliğiyle nitelendirilen koruyucu/duyarlı (*caring*) yeni bir erkeklik modeli inşa etmeyi amaçlar. Pulé (2013, s. 300) avlanmanın öteki ile kurulan hegemonik bir ilişki olduğunun altına çizmekte, avlanma ve toprağı kazıp kaynak çıkarmanın benzer olduğunu, ikisinin de almaya ve sömürmeye dayalı doğa görüşlerine göndermede bulunduğunu ifade eder.

Ramos-Gay ve Alonso-Recarte (2020) ise yakın zamanda zooerkeklikler adını verdikleri yeni bir çağrıda bulunurlar. Erkeğin, insan dışı hayvanların sistematik ve devasa sömürsünde işbirlikçi olduğunu, kadının aksine ezelden beri hayvanın ötekiliğini paylaşmadığını ve ataerkil düzenin kök salmışlığını baştan kabul ederek erkek, hayvan ve bağlantılı toplumsal kategoriler arasında homojen olmayan birlikteliklerini incelemek bu çağrının amacıdır.

Avlanma, hem erkeğin doğasına yaptığı vurgu hem de yaban hayatını koruduğu iddiası nedeniyle çevreci yaklaşımlar ve ekofeministler tarafından sıklıkla tartışılmaktadır. Örneğin çevre etiğinin kurucu babası olarak görülen Aldo Leopold’un avcılıktan müthiş keyif alması ve centilmenlik çerçevesinde yapılan avcılığı insanın ahlaki gelişimi için önemli bir katkı olarak görmesi (Mallory, 2001) görünüşe bakılırsa çevreci etikle

<sup>8</sup> Çalışma, kadın-erkek katılımı arasındaki bu farkın çok fazla olmadığını ve çevre hareketlerine katılımı etkileyen pek çok toplumsal cinsiyet faktörü olduğunun da altını çizmektedir.

<sup>9</sup> Profeminist erkeklerin mitopoetik yazın hakkındaki daha geniş görüşleri için bkz. Kimmel, 1995.

çalışmamaktadır<sup>10</sup>. İnsan kendisini ekolojik dengenin bir bileşeni, doğada yaşayan bir hayvan olarak gördüğünde avlanmak doğal ve sorunsuz bir eylem olarak görülebilir mi? Bazı ekofeministler bu soruya zaman ve mekân fark etmeksizin hayır cevabını vermenin yanlış olacağını, avlanmanın kültürel bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söyler (bkz. Plumwood'un ekolojik animalizm düşüncesi 2004). Moriarty ve Woods (1997) ile Adams (2021) bu soruya kesin hayır cevabını vermektedir; çünkü diğer hayvanların aksine et yeme ve avlanma insanlar için doğal değil kültürel aktivitelerdir ve yırtıcılık toplumsal olarak yapılandırılmıştır.

## Yöntem

Bu çalışmada, avlanma pratiğinin erkeklikler etrafında nasıl kurgulandığını incelenmektedir. Bu bağlamda avcı-erkek imgesinin görünür olduğu *Av Tutkusu* dergisinde erkeklikle özdeşleşen temaların izi sürülmektedir. Derginin 2019 ve 2020 yıllarında yayınladığı 23 (bir sayı, Nisan/Mayıs olarak basılmıştır) ve Ocak 2021 yılında yayınlanan 1 sayı olmak üzere toplamda 24 sayı incelenmiş, erkekliklere göndermede bulunan ve doğa, insan dışı hayvan ve kadınları farklı şekillerde temsil eden örnekler not edilmiştir. Görseller analize dahil edilmemiştir. İncelenen Türkiye'deki avcılar olduğu için yabancı dilden çevrilmiş yazılar dikkate alınmamıştır. Tespit edilen örneklerden yola çıkarak farklı erkekliklerle alakalı temalar belirlenmiş ve ekofeminizm ile erkeklikler etrafındaki kuramlar ışığında tartışılmıştır.

Kültürel metinlerin okunması ve deşifre edilmesini konu edinen bu çalışmada araştırmacının beraberinde taşıdıkları şüphesiz bu sürece dahil olacaktır; bu konuda nesnellik iddiası yersizdir. Konuya feminist-vegan bir bakış açısıyla "konumlu" (Haraway, 1988) bir yerden yaklaştığımı belirtmeliyim. Araştırmanın yöntemsel ayağını bir tür nitel içerik analizi olan tematik analiz oluşturmaktadır (Robson ve McCartan, 2016). Temalar önceden belirlenmemiştir ve analiz esnasında ortaya çıkmıştır ancak kuramsal okuma temaların belirlenmesinde yönlendirici olmuştur. Temalar genel olarak, cinsiyetlendirilmiş niteliksel içerikler etrafında şekillenmiştir. Ancak örnekler etrafında şekillenen temaların yanı sıra hegemonik erkekliğin kadın, doğa ve hayvanlar üzerinde kurduğu iktidarı ifşa edebilmek amacıyla metin içindeki kelime seçimleri, temsil, metafor, metonimi gibi anlambilimsel içerik de analize dahil edilmiştir.

Çalışmada türcü olmayan bir dil kullanmayı tercih etsem de "yaban hayvanları", "av hayvanı" ve "yaban hayatı yönetimi", "trofe" gibi terimleri literatürde ve incelediğim metinlerde kullanıldığı şekliyle bıraktım. Yine de bu terimlerin arkasında insan dışı hayvanları homojenleştiren, tektipleştiren, onları belirli bir işleve indirgeyen ve kapitalist bakış açısıyla "yönetilecek kaynaklar"a dönüştüren bir bakış açısının olduğu açık edilmelidir<sup>11</sup>. Bu nedenle mümkün olan yerlerde en azından "av hayvanı" yerine avlanan hayvan kullanımını tercih ettim.

Çalışmanın sınırlılıkları av söyleminin stratejik olarak zamana ve mekâna göre değiştirilmekte olduğu yönündeki düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu çalışma avcılık söylemleri açısından kapsayıcı değildir. *Av Tutkusu* dergisi Türkiye'deki avcılarının tam ve eksiksiz bir temsili değildir. Dergiye yazı göndererek avcılık hikayelerini paylaşan erkeklerin en azından okur-yazar oldukları bilinmektedir. Kendi köyünün civarında avlanan erkeklerin hikayeleri olduğu kadar Türkiye'nin her yerindeki avlakları gezen, hatta yurtdışında trofe

<sup>10</sup> Aldo Leopold'un avlanma etrafında kurguladığı erkekliğin daha geniş bir eleştirisi için bkz. Kheel, 2008.

<sup>11</sup> İnsan dışı hayvanların etrafında şekillenen türcü kullanımlar ve alternatifleri için (bkz. Dunayer, 2001).

avına giden üst gelir grubundan erkeklerin de hikayelerine yer verilmektedir. Bu noktada avlanmanın sınıfları kesen bir yapıda olduğu söylenebilir. Av konusunda başka dergiler de yayınlanmaktadır; ancak pandemi koşullarında sadece bu dergiye ulaşılabilmiştir.

Başka bir kısıtlılık av hakkındaki ifadelerin bağlamıyla ilgilidir. Genel bir okuyucu kitlesine sunulacak olan yazılı bir metindeki ifadelerle benzer fikirdeki insanların bir araya geldiklerinde kullandıkları ifadeler aynı olmayacaktır. Bu nedenle avlanmanın kadın ve doğayla bağlantısını daha iyi anlayabilmek için avcıların kahvehanedeki sohbetleri, sosyal medyadaki ya da avcılık forumlarındaki yorumlar da dikkate alınmalıdır. Bu söylemler mevcut çalışmanın kapsamı dışındadır ancak bu alanda ileride yapılacak çalışmalar yapbozun parçalarını tamamlayabilir.

## Av Tutkusu Dergisi ve Tematik Analiz

### Yiğitlik

Yaygın olarak erkeklere atfedilen güçlü, dayanıklı olma, zorluklarla başa çıkma, yılmama, gözü kara olma, mücadele etme vs. gibi özellikler avcılarının özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Avcılar güçlüklerden yılmaz, mücadeleyi sever (Kasım 2020, s. 18), azimli ve inatçıdır (Ağustos 2020, s. 36), herkesin yapamadığını yapar (Şubat 2020, s. 69) korkularını yenip, sınırları zorlar (Aralık 2019, s. 34), o uğurda yüreğini ortaya koyar ve fiziksel mücadeleyi göze alır (Nisan/Mayıs 2020, s. 48).

Zor olanla baş etmek bir yana, avcı zor olanı tercih eder durumdadır. Örneğin yazarlardan biri “şehrin çoğu sıcak yatağında uyurken” avlanmak için yola çıktıklarından bahseder (Şubat 2020, s. 18). Av meşakkatli ama keyiflidir (Kasım 2020, s. 30). Satır aralarından devşirilen bu hegemonik erkeklik anlatısı bazen doğrudan avcı-yazar tarafından da dile getirilmektedir. Avcılığın insanlık tarihi kadar eski olduğunu anlatan yazar, “avcılık sayesinde ihtiyaçlarını gideren insanoğlu daha sonra da yiğitlik, gücünü kanıtlama, harbe hazırlık, spor, tutku adı altında bu uğraşını sürdürme gelmiştir” (Haziran, 2019, s.21) diyerek avlanmanın arkasındaki eril nitelikleri gözler önüne serer. Sert erkeklik normlarının yanı sıra bilgi ve tecrübe de dile getirilir: “Avcılık asla bir spor değildir. Benim için avcılık, genlerimden gelen, hiçbir zaman da doyuramadığım büyük bir tutkudur...çok emek ister, bilgi ister, tecrübe ister ve hepsinden daha da önemlisi tam bir öz disiplin ve özveri ister” (Ocak 2021, s. 23). Avcılıkla erkekliliği en net biçimde bağlayan ise “Al tüfeğini, sal köpekleri, çık dağlara, dağlar seni bekliyor...Tam erkek havası...avcı havası” (Temmuz 2020, s. 55) şeklindeki ifadedir.

### Mücadelecilik

Erkekliliğin ispatı, kendisine rakip/düşman olarak gördüğü bir grubun alt edilmesiyle gerçekleşmektedir. Avcılık söz konusu olduğunda bu “mücadele” kısmen doğanın çetin şartları olsa da çoğunlukla zararlı olarak tabir edilen yaban domuzlarıdır. Neredeyse her domuz avı anlatısı öncesinde domuzların tarlalara verdiği zararlardan bahsedilir (örn. Aralık 2019, s. 84). Bu anlatılarda çiftçiler avcılara yardıma çağırır ve avcı halkı domuzlardan kurtarmak için yola koyulur. Eski zaman kahramanlık hikayelerini andıran bu öyküde avlanan domuz ne kadar heybetliyse avcı o kadar el üstünde tutulur. Örneğin, Koca Azılı olarak nitelendirilen bir domuzu avlayan erkek, kahvehane sohbetlerinin bir numaralı konusu olur, kendisinden “efsane, cesur, usta,

büyük avcı” olarak bahsedilir (Aralık 2019, s. 83). Avlanmanın özellikle kırsal alanda bir statü göstergesi olduğu aşikardır:

*...Köy kahvesi bayram yerine döndü. Her gelen ve Koca Azılının vurulduğunu öğrenen tebrik ediyor...Köyümüzün EN CESUR, EN BÜYÜK VE EN USTA AVCISI İLAN EDİLDİM. Bu olayla, köyümdeki ve komşu köylerdeki avcılar arasında hala adım efsane gibi anılır. (Aralık 2019, s. 84) (Vurgu metne aittir)*

İnsan dışı hayvanların düşman olarak kategorize edilmesi, Edirne'nin “düşman” işgalinden kurtuluşunu kutlarken avcıların geçit töreninde avladıkları hayvanların cesetlerini ellerinde sallayarak ya da arabalarının kaportalarına bağlayarak geçiş yapmaları örneğinde de görülebilir (Özgüner, 2017).

Avcılar ve avladıkları hayvanlar arasında “mücadele” dışında kurgulanan bir başka ilişki de “yarış/oyun” ilişkisidir. Özellikle “Av ve Avcı Arasındaki Yarışma” (Mart 2019) ile “Avcılık ve Futbol” (Haziran 2019) başlıklı iki yazı avcı ve avlanan hayvan arasındaki bu ilişkiyi ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. İnsan yırtıcı hayvan kategorisinde tanımlanmasa da karşısındaki insan dışı hayvanlar açık bir biçimde kaçma ve kendini koruma içgüdülerine sahip av hayvanları (*prey*) olarak betimlenir. Ancak yırtıcı - av hayvanı benzetmesinden bir hayli uzaklaşan insan-hayvan arasındaki ilişki, hayvanın insana “oyun” yapması, insanın da bu oyuna karşılık verip onu avlamaya çalışmasından ibarettir. Kendisi de bir avcı olan J. Ortega Gasset'in “Ele geçmeme saplantısıyla yaşayan her hayvana karşı en uygun davranış onu yakalamaya çalışmaktır” düsturuyla avcı da “paleolitik çağdan kalma içgüdünün bir fosili” olarak bu içgüdüler oyununa dahil olur (Mart 2019, s. 21). Bu oyunun elbette kuralları vardır. Avcı-yazara göre “kovalanan hayvanın içgüdülerinin özgürce çalışması hayvanın “oyunu” olarak tanımlanmaktadır. Oyunun kuralları aslında insan dışı hayvanın hayatta kalma mekanizmalarını kullanmasından başka bir şey değildir. Ancak bunu bir oyun olarak kurgulayan avcı bu oyununda çeşitli taktikler olduğunu da belirtir: “...Avcılıkta da yaban hayvanının “oyununa” karşı birçok taktik geliştirilmiştir. Bek avı, sürek avı, yaklaşma veya sokulma avı gibi” (Haziran 2019, s. 26, vurgu metne aittir).

## Ödül

Elbette tipik bir oyunun sonunda bir mükâfat olacaktır. Avlanan hayvanın ölüsü veya daha sıklıkla baş, boynuz, diş gibi kesilip bir ganimet, hatıra olarak saklanan kısmına trofe denir ve trofe oyunun ödülüdür. Bu nedenle “boynuzlarına zarar gelmeden avladım” (Mart 2019, s. 38) diye belirten avcı, ödülüne bir halel gelmediğini belirtme ihtiyacı duyar. Yukarıda bahsedildiği gibi avlanan hayvanın büyüklüğü önemlidir ve her fırsatta vurgulanmaktadır. Örneğin avcı öldüreceği hayvanlardan “trofesi heybetli olanı” gözüne kestirir (Ekim 2019, s. 46). Afrika'da yaşayan bir hayvan olan elanddan “dev bir trofe” olarak bahsedilir (Mart 2019, s. 39). Öldürülen domuzdan gururlar “köy boğalarından da iri, Afrika fili gibi bir domuz, domuzların kralı” (Nisan/Mayıs 2020 s. 54) olarak bahsedilir. “Trofeler tahmini 100-105 cm civarı idi” (Haziran 2020, s. 44), “Boynuz büyüklüğü ve simetrisi güzel bir hayvan arıyorduk” (Haziran 2020, s. 59), “bu güzel avla boğa serisini tamamlamış oldum. Kıvrık boynuz serisinde ise bir tek bulamadığım buschbuck kalmış oldu” (Haziran 2020, s. 62) gibi ifadelerden anlaşılacağı üzere hem büyük hem de duvarda güzel duracak, estetik hayvan parçaları avın amacı haline gelmiş, avcı koleksiyoncu gibi farklı boynuz şekillerine sahip hayvanlardan seriler oluşturmuştur.



## Homososyallik

Hegemonik erkeklik mekânsal olarak da kendini belli eder. Avlaklar kadınların nadiren uğradığı sahalardır. Erkek yoğunluğunun fazla olduğu homososyal bir topluluk oluşturan avcılar sürekli kurduğu dostluklara, birlikte geçirilen vakitlere vurgu yapar. Avcının tek başına avlandığı durumlar nadirdir, genelde arkadaş gruplarıyla hareket edilir (örn. Kasım 2020, s. 21). Avcılık genellikle usta-çırak ilişkisiyle sürdürülür ve sıklıkla babadan öğrenilir. Avcı-erkeklerin hayatındaki kadınlar nadiren görünür olur. Av kıyafetini ütüleyen eşler “Av kıyafetlerimi hadi yıkadın bari ütüleme diyorum dinletemiyorum karıya” (Temmuz 2020, s. 16) şeklinde azarlandıklarında, Fransız av kanalını izlerken avcılarının şıklığını gören kadınların avcı eşlerinin kıyafetlerine el attığında (Temmuz 2020, s. 16-7) ya da “hanımlar birbirleriyle iyi anlaşılırsa hafta sonları ava beraber gitmek için izin almak daha kolay oluyor” (Ocak 2021, s. 24) gibi ifadelerde ancak görünür olmaktadır.

## Milliyetçilik

Avlanmanın milliyetçilikle bağlantısı pek çok yazıda görünürdür. Milliyetçilik söylemi, avcılığı el üstünde tutan, düşmana korku salan, güçlü ve savaşçı bir Türk tarihi kurgular ve avcı bundan gururla bahseder: “Avcılık kültürel bir mirastır”, “Ecdadımızın izinden gitmeyen nesiller yetiştirilmek isteniyor”, “Kubilay Han, Melikşah, Alparslan, Yavuz, Fatih ve Kanuni gibi ecdadımızın birçok büyüğü de avcıydı” (Temmuz 2020, s. 10).

Avcılardan bir diğeri, avcılığın herkesin yapamadığı asil bir spor oluşundan bahsettikten sonra, Türk devletlerinde avcılığın yerini dile getirir: “hiçbir zaman Türk Devletlerinin sosyal hayatında, ferdin, bireyin silah ve avcılıktan mahrum bırakılmadığı...görölmüştür” (Şubat 2020, s. 69). Yazar ayrıca Türklerin avcılığa verdiği önemi göstermek için örnek olarak Dede Korkut masalları, “Büyük Selçuklu Sultanı Melik Şah” döneminde avla ilgili yazılan kitapları gösterir. Türk milleti ve avcılık üzerine başka bir yorum da “Türklerin dünyaca tanınmış özelliklerinden birisi de avcılıklarıdır” (Nisan 2019, s. 28) şeklindeki ifadedir. Yazısını “Ne mutlu Türküm ve Ne mutlu Avcıyım diyene” (Ağustos 2020, s. 18) şeklinde bitiren bir avcının yanı sıra başka bir avcı arkadaşını yad ederken ondan “Rumeli Fatihlerinin torunu” “Evladı Fatihan” olarak bahseden başka bir avcıyı daha görürüz (Aralık 2019, s. 83). Bir diğeri yazıda av sonrası “ceddin deden, neslin baban, hep Kahraman Türk Milleti...” (Temmuz 2020, s. 56) diye mehter marşını söyleyen avcının coşkusuna tanıklık ederiz.

Haber köşesinde yer alan ve avcılık yasaklanmalı düşüncesine tepki gösteren bir yaban hayatı profesörünün düşüncelerini paylaşan başka bir metin ise milliyetçiliğin kesişim kümelerini gösterir. Avlanmanın türlerin yok oluşunda rol oynamadığını savunan profesörün bu fikri dile getirirken milliyetçilik, militarizm, heteronormativite ve ırkçılığın kesişimindeki ifadeleri dikkate değerdir:

*Karabağ baston ile değil silah ile alındı. Oyuna gelmeyelim. Avcılığı yasaklayarak hayvanlar korunmaz. Avı yasaklamak, Türkü silahsızlandırıp, LGBTXYZ, sanal robot yapma politikasıdır...Silahlı Türk'ün bir üst akıl grubu, işi hemen kasıtlı bir şekilde avcılara mal etti...Hiçbir tür avcılar tarafından yok edilmedi.... Türk Avcısına, Afrika kabilesi muamelesi yapanların derdi belli...” (Kasım 2020, s. 8)*

## Kadın Hayvanlar ve Avlanmanın Pornografisi

Avlanmanın cinsellikle bağlantısı, literatürde de bahsedildiği gibi yaygın bir görüntü oluşturmaktadır. Avlanmanın futbola benzetildiği bir yazıda yazar, futbolun insanın içindeki avcıyı yaşattığından bahseder (Haziran 2019, s. 24). Av ise hayvan değil goldür. Alman filozof Peter Sloterdijk'in golün ardından gelen "gol orgazmı"nın porno oyuncularını bile utandıracak nitelikte olduğu düşüncesini paylaşan yazar "insanoğlu içindeki yaşayan avcı sayesinde çimenlerin üzerinde aslında nelerin yaşandığını hissediyor olmalı. Çünkü futbol sahasında insanlığın en eski başarı duyguları canlanıyor" (Haziran 2019, s. 24) diye belirtir; çünkü gol sonrasında "tatmin olma duygusu avcının avı ele geçirmedeki duygusunu anımsatmaktadır" (Haziran 2019, s. 25). Ayrıca, futbolun/avın daha keyifli olabilmesi için karşı tarafın kendini savunması gerekir. Avcı/futbolcu bu savunmaya tepki verir. Yazara göre "avcının av sırasında yaptığı her hareket, avın karşı önlemler tahrikinden kaynaklanmaktadır" hayvanın kendisini korumak için yaptığı her hareket ya da fiziksel beceri bu kapsama girer (Haziran 2019, s. 25). Başka bir deyişle, av kendini korumak istediği için avcıyı tahrik eder. Bu örneklerde görüldüğü üzere av hayvanın tahrikiyle başlayıp sonu tatmin ve orgazmla biten bir eylemdir. Av, ayrıca gizemli davranarak avcının ilgisini çeker ve onu takip etmesini sağlar: "av, avcı olmasa da her an uyanık bulunmak, gece karanlığında değişik davranış biçimleri ortaya koymak gibi bir gizemi her zaman muhafaza eder. Bu gizemi takip eden avcı, doğaya dönerek onunla kucaklaşır ve mutlu olur" (Haziran 2019, s. 25). Avın bir tutku olarak görüldüğü derginin adından da anlaşılmaktadır, ancak av aynı zamanda bir heyecan, sevdadır (Şubat 2020, s. 83) veya hazdır (Aralık 2019, s. 54).

Yazılı olmayan avcı kurallarına göre özellikle domuz, geyik, keçi gibi büyük hayvanların erkeği avlandığı için avlanan hayvanların çoğunun erkek olduğu tahmin edilmektedir. Kuşlar ve tavşanlarda ise hayvanın cinsiyeti ilk başta anlaşılmayabilir. Ancak avlanma söylemine bakıldığında dişi olsun olmasın hayvanların cinsiyetlendirildiği ve kadınlaştırıldığı görülmektedir. Hayvanlara verilen "muhteşem endamı" (Kasım 2020, s. 26), güzel kızıl geyik (Kasım 2020, s. 30), asil hayvan (Şubat 2020, s. 81), harika impala (Ağustos 2020, s. 36) gibi sıfatlar ve "kara gözlümlerle hasret giderdim" (Kasım 2020, s.26) "kınalıya olan hasretim her gözümü yumduğumda gözümün önünde" (Şubat 2020, s. 81), "güzel gözlü, güzel renkli üveyik ile buluşmanın heyecanı" (Ağustos 2020, s. 17), "çok güzel postu olan harika bir teke" (Kasım 2019, s. 46), "her kalkışında aklımı başından alan çulluk sevdam" (Aralık 2020, s. 14) gibi ifadeler bunu gösterir niteliktedir. Avcı, bir hayvana "aşık" olup onu öldürmek isteyebilir: "...bu arada hesapta olmayan bir hayvana adeta aşık oldum ve bunu da avlamak istiyorum dedim" (Mart 2019, s. 39). Ya da kuş türleri hakkında bilgi veren bir yazıda adı "kız kuşu" olan bir türün, güzel görünümü dikkat çekici olduğu için avlandığı belirtilir (Ekim 2019 s. 71).

Ütülü kıyafetlerle ava gelen avcıya arkadaşlar "Jilet gibi geliyorsun ava. Çulluklar seni sevecek!" (Temmuz 2020, s. 16) diyerek çullukları kadınlara benzetir. Yine bir kuş avında avcı, kuşların kanat seslerini duyduğunda "Beni büyük bir heyecan ile ateşler bastı ...tüfeğimi okşayarak, severek çalılar arasından ateş edecek şekilde uzatarak hazırladım" (Kasım 2019, s. 87) diyerek hem avlanmayı hem de silahını erotize eder. İlk defa çulluk vurduğu zamanı hatırlayan ve o heyecanı unutamayan avcı "artık düşüncelerimi hep bu gizemli kuşla yapacağım avlar dolduruyordu...bu hayatta ilk resmi nikahımı Tanrının huzurunda kara gözlümlerle aramızda kıyıp birbirimize sıkıca bağlanmışız...bu av sezonunda sadece kara gözlümlerle beraber oluyorum" (Aralık 2020, s. 15) gibi ifadelerle ilk görüşte aşk, evlenme, ömür boyu birlikteliği öldürdüğü bir

hayvan üzerinden anlatır. Aynı avcı “avcı adam...vurduğu kuşu eline almak, sevmek istemiyor değil yani” diyerek öldürme sevgisini tekrar dile getirir.

## Doğaseverlik

Derginin ön plana çıkardığı ve parçası olduğu avcı-erkeklik ya da “asil avcılık”, doğa dostu, doğaya zarar veren her türlü yapılaşma vb. etkenin karşısında duran, gereken izinleri alıp, satın aldığı kotalar dahilinde avlanan erkekleri kapsar. “Avcı doğaseverdir” (Ekim 2019, s. 60) başlıklı dosyalar bu “doğa adamı”nı anlatır (s. 64). Doğaya değer veren bu avcılar yazılarında maden ocakları, kentleşme, büyüme kaynaklı doğa talanlarından bahsetmekte, karşılaştıkları manzaraları aktararak üzüntülerini dile getirmektedir. Dergide seslerini duyuran avcılar yazılı olmayan etik kuralları vardır; dişi ya da yavru hayvan avlamazlar (Şubat 2020, s. 70, Mart 2019, s.48), tek atışla hayvanı öldürerek acı çekirtmemeye, hayvanı yaralı bırakmamaya çalışırlar (Mart 2019, s. 38).

## Centilmenlik

Doğa-dostu avcılar, yani “gerçek avcılar”ın antitezi, kural veya kota tanımayan, çok sayıda hayvanın kısa sürede avlanmasına yol açan etik dışı yöntemlerle (teyp kullanmak, far açmak vb.) avlanan erkeklerdir. Böyle davrananlara “avcı” bile denemez. Kaçak avlanma, özellikle neredeyse her sayıda gündeme getirilmekte, kaçak av haberleri ve avlananlara verilen cezalar mutlaka dergide yer almaktadır. Etik dışı avlananlar sürekli olarak kınanmakta ve yaban hayatı ile ilgili metinlerde tehlikede olan türler hakkında bilgi verilmektedir. Avcı-yazarlardan bir tanesi “yapılan bilinçsiz ve zamansız öldürmeler- öldürmeler diyorum çünkü yapılan şey avcılık değil...” (Ağustos 2019, s. 52) şeklinde serzenişte bulunur. Bu ifade, etik kurallar çerçevesinde yapılan avcılık sonunda hayvanların öldürülmediği yönünde bir çıkarıma götürse de söylemsel olarak avcı öldürmez, “hasat eder”, “avını ele geçirir”, “kaldırır”, “yıkır”. Doğa-dostu avcılar bir de son zamanlarda usta-çırak ilişkisinden geçmeden, eline yarı-otomatik tüfek alıp reddot ve GPS ile avlanmaya girişen teknolojik avcılardan dert yanar (Temmuz 2020, s. 16).

Doğa dostu avcılar tehdit olarak gördüğü ve sıklıkla bahsettiği bir diğer grup da avlanmaya karşı çıkan hayvan hakları gruplarıdır. Bu gruplar “avcı düşmanları” olarak etiketlenmektedir. Avcı-yazarlar her fırsatta insanların bilgisiz olduğundan, avcılar ekosistemde çok önemli rolleri olduğundan ve asıl doğaya zarar verenlerin “beton yuvalarında yaşamın rahatını sürdürenler, aşırı tüketerek sanayiye azdıranlar” olduğunu söyler (s. 64). Avcıların “yaban hayatı yönetimi”nde söz sahibi oldukları ve sayısı artan hayvanları öldürerek ekosistemdeki dengeyi sağladıkları yönünde görüş beyan ederler<sup>12</sup>.

## Spiritüellik

Avcılar yazılarında doğayla kurdukları ilişkileri ön plana çıkartıp öldürme eylemini geride tutmaya çalışmaktadırlar. “Avcılık avlanmaktan fazlasıdır” (Kasım, 2020). Avcının doğada bulunması, manzaranın

<sup>12</sup> Bu görüş doğanın insan müdahalesi olmadan dengeyi sağlayamadığını savunur. Dengenin nasıl tanımlanacağı bir kenara, doğadaki yırtıcılar esasen sürüdeki yaşlı veya yaralı hayvanları avlayarak sonraki nesillerde daha sağlıklı olmasını sağlarken, insanlar ekolojik dengeyi sağlamak için değil duvarlarına en büyük, en gösterişli “trofe”yi asmak için avlanır.

tadını çıkarması, dostlarıyla birlikte seyahat edip, vakit geçirmesi avlanmanın bir süreç olduğunun altını çizer. Çoğunlukla, avını öldürmek için bahanesi gibi sunulmaktadır. Bunun yanı sıra doğayla adeta mistik bir bağ kurulmaktadır. “Bana ziyarete gelen bir domuz yoktu” (Şubat 2020, s. 22), “orman bu tarafa birkaç domuz yollarsa şahane olur” (Şubat 2020, s. 23), “ormanın ruhu neler sunacak” (Aralık 2019, s. 35), “ormanlık mera yine bana güzel bir azılı hediye etmişti” (Şubat 2019, s. 31) gibi ifadeler ormanın avcıyla mistik bir bağ kurduğu ve onun yararına çalıştığını ima eder. Dahası, hayvanların da kendilerini isteyerek avcıya sunduğu düşüncesi, “bana av olmayı tercih etmişti” (Aralık 2019, s. 35), “tavşan beni bekliyormuş” (Şubat 2020, s. 33) gibi örneklerde göze çarpar. Bu örnekler avcı-toplayıcılıkla geçinen, ormanla ve hayvanlarla eşitlikçi bir bağ kuran Batı dışı ontolojileri hatırlatmaktadır.

## Tartışma

*Av Tutkusu* dergisinin tematik analizi yapıldığında, dergide yaygın şekilde kullanılan eril niteliksel içeriklerin idealize edilen ve kadınlıkla zıt görülen anlamları pompalayarak hegemonik erkekliği yeniden ürettiği görülmektedir. Güçlü ve dayanıklı olma, zorluklara göğüs germe, hatta zoru seçme, bilgili, tecrübeli, öz disiplinli olma gibi niteliklerin avcıların ortak özellikleri olduğunu iddia eden bu anlatı, kadınlaştırılmış doğa ve hayvanları karşısına alır ve üzerlerinde hakimiyet kurar.

Kendi çıkarları doğrultusunda başka hayvanlardan faydalanan araçsal akıl düzleminde doğayla eşitlikçi ilişkiler kurmak mümkün gözükmemektedir. Avcı elindeki dürbünü tüfekte bir yaban hayvanını yattığı yerde öldürdüğünde, ya da düdükle karacayı kendisine çekip ateş ettiğinde, köpekleri kullanarak kuşları, tavşanları saklandıkları yerden zorla çıkartıp öldürdüğünde kurallarını kendi koyduğu ölümcül bir iktidar alanı yaratmaktadır. Bu iktidarı meşrulaştırmak için avcı birbirinden farklı alanlardan beslenen söylemsel stratejiler de kullanmaktadır. Örneğin avcı kendisini yırtıcı olarak inşa edip içgüdülerinin peşinden gittiğini söyleyerek biyolojik özcü bir açıklama yapar. Ya da aynı altyapıya şiddeti görünmez kılmak için “oyun” söylemini eklemeyip diğer hayvanları ortaklaşa ve eşitlikçi biçimde kurgulandığını iddia ettiği oyunun parçaları, rakipleri haline getirir. Ancak hayvanların bu oyunda eşit temsil edildiği söylenemez. Domuzlar zararlı ve düşman olarak inşa edilir ve bununla bağlantılı olarak domuzların avlanması daha yoğun şiddet ve erkeklik gösterileri içerir. Tüfekte yaralanan bir domuzun üzerine at gibi binip, güreşerek bıçak darbeleriyle domuzun öldürülmesi (Eylül 2020, s. 58) bu erkek gösterilerine bir örnektir. Avcı, içgüdüünün tam zıddına konuşlanan bir rasyonellik söylemi de kullanır. Avcı, doğanın dengesini korumakta, sayısı artan hayvanları öldürerek “yaban hayatı yönetimine” katkı sağlamaktadır. İçgüdü, erkek-avcının saldırganlık, şiddet, kan dökme davranışlarını açıklayan bir çıkış yolu sağlarken, artık 21. yüzyılda bu yolun yeterli olmayacağını düşünen avcı, hareketlerini rasyonel bir zemine de oturtmayı tercih eder.

Diz çöktürülen, kontrol edilen, öldürülen hayvanlar bir yandan doğanın, öte yandan kayıp gönderge (Adams, 2013) olan kadının tahakkümüne göndermede bulunur. Dergide, avlanmanın cinsel ilişkiye, avlanan hayvanın kadına benzetildiği pek çok örnek vardır. Bunlar kayıp göndergenin su yüzüne yaklaştığı daha görünür olduğu noktalardır. Kadınlaştırılan ve cinselleştirilen insan dışı hayvanların sonu ölümle biterken bu şiddetin uygulayıcısı olan avcı-erkek faydalandığı sömürü sistemini doğallaştırmaya çalışır. Avcılar ayrıca şiddet pratiklerini paylaştıkları homososyal bir alan oluşturarak kadınları mekânsal olarak da dışlarlar.

Avlanılan hayvanların biyolojik cinsiyetine bakılmaksızın kadınlaştırılması da hegemonik erkekliğin heteronormatif yönü olarak okunabilir. Bu duruş, avlanmaya karşı gelen grupların savlarını, Türkü silahsızlandırıp, güçsüz bırakacak, erkekliğini elinden alacak bir müdahale olarak gören milliyetçi söylemlerle de desteklenmektedir.

*Av Tutkusu* dergisinin analizi sonucunda ortaya çıkan bazı temalar, hegemonik erkeklikleri yeniden üretmeyeceği düşünülen, daha da spesifik olarak Hultman'ın (2017) hegemonik endüstriyel erkekliğini reddeden farklı türden avcı-erkekliklerin inşa edildiğini göstermektedir. Hakimiyetten çok, koruma, özen gösterme değerlerinden beslenen doğaseverlik; rekabeti, hırsı baskılayan centilmenlik; rasyonellikten uzaklaşan ve doğayla bağ kuran spiritüellik gibi temaların varlığı, avcılarının hegemonik erkekliğin taşıyıcısı olmadığı anlamına mı gelmelidir? Ne yazık ki avcı-erkeklerin, esasen hegemonik erkekliği nasıl yeniden ürettiğine dair kanıtlar oldukça yaygındır. İşin aslı doğa dostu söylemler erkek ve insan merkezli söylemleri kamufle etmek için kullanılıyor gibidir. Örneğin doğayla bağ kuran erkek söyleminde doğa kurgusu tek taraflı işler gibi gözükmektedir. Avcıların kurşunundan kurtulan bir domuzun avcılara “yeni yavrular vermek için” ormanın içinde kaybolduğu söylenir (Aralık 2019, s. 35). Karşılıklı işlemesi gereken ilişkiler, sadece erkeğin yararınaymış gibi kurgulanmıştır.

Kaçak avlanan, av kotasının dışına çıkan avcılar yerden yere vurulurken aynı zamanda devletin belirlediği kota kısıtlamalarının mantıksızlığından sıklıkla bahsedilmektedir. “Yasaya uymakla av hırsı arasında” (Şubat 2020, s. 33) kaldığı belirtilen avcının “av hırsı”, kota olmayan bir yabancı ülkede yeni tüfeğini test etmeye giden avcı tarafından net bir şekilde ortaya konmaktadır: “Netice itibarı ile bizler avcıyız ve içimizde karşı konulamaz bir avlanma güdüsü var, sınırsız fişek atmak ve onlarca sülün avlamanın keyfi tam anlamıyla paha biçilemezdi...içimizdeki ilkel benliği de bir anlamda tatmin etmiş olduk” (Ocak 2019, s. 44). Demek ki yaban hayvanlarının hayatı ve türlerin devamlılığı, bu avlanma güdüsünü tatmin ettiği ölçüde önemli ve bilimsel açıdan savunulabilir olmaktadır. Avlanmanın doğada zaman geçirmenin bir bahanesi olduğu, vurulamayan hayvanların “nasip” olmaması şeklindeki yüce gönüllü yaklaşım ise başka bir avcı tarafından açık edilir: “işin aslı her avcı avını vurmak ister” (Mart 2019, s. 52). “Avcılık avlanmaktan fazlasıdır, amaç öldürmek değildir” söyleminin maskesi de başka bir avcı tarafından düşürülür: “ ‘Avcılıkta maksat dağa çıkıp kır, orman havası almaktır’ diye aklileştirerek psikolojik savunma mekanizması ile avutuyoruz” (Kasım 2019, s. 88).

Doğayla eşit ilişkiler kurulduğunu, doğanın mistik işleyişiyle avın avcıyla buluştuğunu yansıtan söylemler, pek çok yazıda göze çarpan doğanın ve hayvanların nesneleştirilmesi ve metalaştırılmasıyla tezata düşmektedir. Örneğin, tarla/hasat söylemi, insan dışı hayvanları tarlada yetişen bitkilere benzetmektedir. Avcının yaptığı ürünü hasat etmektir: “Doğa avcının tarlasıdır. Hiçbir rençper hasat edeceği tarla yok olsun istemez. Avcı korur, avın üremesine fırsat verir ve hasat yapar” (Nisan 2019, s. 22). Bitki metaforu, öldürme eylemini saklayan ve sorumluluğu öldürenin üzerinden alan bir strateji işlevi görür. Hayvanların bir “meta” olduğu pek çok yerde dile getirilir. Hayvanlar, “doğal müze özelliğindeki yaşama ortamlarının canlı objeleri” (Ekim 2019, s. 74) “insanlığın ortak malı olan zenginlik” (s. 66), “Türk avcısının malı”dır (Mayıs 2019, s.91). Bir yazıda avcılık “canlı bir organizmanın kendinden daha aşağı konumdaki bir türe diğer yarattığı, ölü veya diri olarak ele geçirmek amacıyla yürüttüğü” eylem olarak tanımlanmaktadır (Mart 2019, s. 17). Bu tanım, insan ve diğer hayvanlar arasındaki hiyerarşiyi kurarak, doğanın ve hayvanın nesneleşmesinin önünü açmaktadır. Dahası avlanmanın “rastgele”si, yani avın her zaman bir hayvanın ölümüyle bitmiyor oluşu mümkün olduğunca kontrol edilmeli, avdan boş dönülmemelidir. Bunu elbette maddi durumu iyi olan

avcıların trofe avlarına giderek başardıklarını görmekteyiz. Trofe avcılığını “tellerle çevrili bir alanda antilop avlıyorsun. Zaten hayvanlar insana alışmışlar” (Ekim, 2019, s. 40) şeklinde özetleyen bu cümle, her türlü olanağın avcının istediği hayvanı avlaması için sağlandığı, dolayısıyla sık sık bahsedilen etik değerlerden uzaklaşıldığını gösterir. Trofe avlarında hayvanlar duvarda sergilenen erkekliğin kanıtları şekline bürünür, bir süs eşyasına dönüşür.

Doğanın ve hayvanların kendi çıkarları için değil insanın amaçlarına hizmet etmek için var olduklarının düşünülmesi de oldukça yaygındır. Plumwood’a göre (2004, s. 77) akıl/doğa ikiciliğinin özelliklerinden biri araçsalcılıktır ve bu ilişkide insan başlı başına bir amaçken aşağı görülen tarafın içkin değeri yoktur, sadece kullanışlı bir kaynaktır. İnsan dışı hayvanlara araçsal değer veren bu akıl, göçmen kuşlarının önemini şu şekilde dile getirir:

*Göçmen kuşları; ülkelerin yaban hayatı kaynaklarını zenginleştiren, yaşama ortamlarındaki kendilerine biçilmiş görevleri yerine getirerek doğal dengeyi gerçekleştiren, kuluçkalama ve üreme faaliyetleri sonucu ülkelerdeki yaban hayvan sayısını arttıran, insanların görsel zevklerine hitap ederek sanatçılara ilham kaynağı olan, aynı zamanda ekoturizm ile ülkelere parasal kaynak oluşturan, göç yolları ve davranış biçimleri ve türlerin özellikleri nedeniyle bilim insanlarının araştırmalarına konu edilen, en nihayet avlanma eylemi ile insanların hobi gereksinmelerini karşılayan, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve özünü değerlere sahip olan eşsiz yaratıklardır. (Ekim 2019, s. 72-4, vurgu bana ait)*

Kuşlar için kullanılan faaliyet, görev, kaynak gibi ifadeler insan dışı hayvanları kapitalist bir sistemin gönüllü özneleri haline getirmekte, insanların zevkine hitap etmek, araştırmalarına konu olmak, hobi gereksinmelerini karşılamak gibi insan çıkarları bağlamında değer görmekte, içkin değerleri, özne konumları yok sayılmaktadır<sup>13</sup>. Dahası, avladığı “trofe”lerden bahsederken avcı hayvanı kendi açısından değerli gördüğü bir beden parçası üzerinden metonimik olarak tanımlamakta, hayvanın boynuzlarıyla birlikte başı tek önemli kriter haline gelmektedir. Parçanın bütünü temsil etmesi örneklerine kadınların belirli vücut parçalarının cinsel olarak ön plana çıkarılması ve nesneleştirilmesi gibi durumlarda da rastlamaktayız. Bu şekilde kadını hayvana kavramsal olarak bağlanmakta, aynı tahakküm mekanizmasında öğütmemektedir (bkz. Adams, 2020). Avcının av tutkusu ve kara gözlü çulluğa hasret kalması da çok sevdiği için sevdiği kadını, eşini öldüren erkekleri hatırlatır.

## Sonuç

*Av Tutkusu* dergisinde avcıların spor, tutku, zevk vs. olarak adlandırdıkları avlanma eylemi vasıtasıyla doğayı, hayvanları ve sembolik olarak kadını sömürülebilir nesnelere dönüştürdükleri ve bu yolla hegemonik erkekliği yeniden ürettikleri gözlemlenmiştir. Geniş çaplı, sistematik bir şiddet ve öldürme pratiği olan avlanma eyleminin arkasındaki rıza ise ekofeminist kuramların tartışmaya açtığı, insan dışı hayvanları aşağı gören insan-merkezci paradigmayla ve avlanmayı yasal bir hak olarak düzenleyen hukuki sistem ile sağlanır.

Hegemonik erkekliğin inşasında ön plana çıkan güç, akıl, cesaret vs. gibi eril niteliksel içerikler avcılarının kendi erkekliklerini inşa etmek ve doğanın, hayvanların ve kadınların tabiyetini sağlama almak için

<sup>13</sup> Hayvanların içkin değere sahip, bir yaşamın öznesi olduklarını savunan yaklaşım için bkz. Regan, 2004.

kullanılmaktadır. Ayrıca, insanın evrimsel geçmişinde avlanmanın önemi ve ekolojik dengenin korunması gibi rasyonel açıklamalar ile Türk efsaneleri gibi sembolik öneme sahip anlatılar avcılığı meşrulaştırıcı açıklamalara yedirilmektedir.

Hearn, “şiddet tahakkümün ifasıdır, tahakkümün sonucudur ve tahakkümün yeniden üretilmesi için gereken koşulları yaratır” der (1998, s. 26). Genellikle iktidar ve kontrolü tesis etmek için başvuru olan şiddet, bazı erkekler için tek başına bir amaçtır (Hearn, 1998, s. 26). Şiddet şüphesiz avlanmaya içkindir. Başka bir hayvanı öldürmekten alınan zevk bir şiddet bağımlılığıdır. Bu noktada hegemonik erkekliğin baskıcı öğelerini sorgulamaya açan farklı erkeklikler ve ekoerkeklikler umut verici görünmektedir. Ruspini ve diğerlerinin (2011, s. 5) erkek şiddeti ile çocuklar, kadınlar ve diğer erkekler üzerinde kurulan eril tahakkümü sorgulama çağrısına bu tahakkümün diğer kurbanları olan doğayı ve hayvanları da eklemek gerekir. Bu bağlamda ataerkil düzenin sızdığı her noktayı sorgulayan, sömürünün her türlüşünü reddeden bir yaklaşıma gerek vardır. En nihayetinde hegemonik erkeklikler de sabit ve değişmez kategoriler değildir; direniş, müzakere gibi çeşitli mekanizmalarla sahip oldukları hegemonya ellerinden alınabilir. Antitürücü ekofeminist yaklaşımlardan beslenen bir erkeklik, ekolojik ve toplumsal pek çok sorunun üstesinden gelmek için iyi bir başlangıç gibi durmaktadır.

## Kaynakça

- Adams, C. J. (1991). Ecofeminism and the Eating of Animals. *Hypatia*, 6(1), 125-145.
- Adams, C. J. (2013). *Etin Cinsel Politikası: Feminist Vejetaryen Eleştirel Kuram* (Çev. G. Tezcan ve M.E. Boyacıoğlu). İstanbul: Ayrıntı.
- Adams, C. J. (2020). *The Pornography of Meat* (2nd edition; New and Updated Edition.). New York; London; Oxford: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2021). *Ne Adam Ne Hayvan: Feminizm ve Hayvanların Savunulması* (Çev. Sevdâ Deniz Karali). İstanbul: Ayrıntı.
- Adams, C. J. ve Gruen, L. (Ed.). (2014). *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury Academic.
- Anderson, W. (1990). *Green Man: The Archetype of Our Oneness with the Earth*. London: Harpercollins.
- Bly, R. (1990). *Iron John: A Book About Men*. Addison-Wesley.
- Burgan, E. (2015). İlk Kültürel Gereç Çuval İse: Erkeklik ve Et Yemeyenin Kesişimselliğinde Bilimsel Anlatıları Kuruluşu. *Fe Dergi*, 7(2), 35.
- Carrigan, T., Connell, B. ve Lee, J. (1987). Toward a new sociology of masculinity. *The Making of Masculinities: The New Men's Studies* içinde (s. 54).
- Cartmill, M. (1996). *A View to a Death in the Morning: Hunting and Nature Through History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Cohen, E. (2014). Recreational Hunting: Ethics, Experiences and Commoditization. *Tourism Recreation Research*, 39(1), 3-17.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Berkeley, California: University of California Press.
- Connell, R.W. (2017). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (3. Baskı) (Çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı.
- Connell, R. W. ve Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859.
- Collard, A. (1989). *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ekman, P. (2000). *Emotions Revealed*. London: Weidenfeld and Nicholson
- Dahlberg, F. (Ed.). (2009). *Woman the Gatherer* (Revised edition.). New Haven London: Yale University Press, New Haven & London.
- Deger, İ. Z. (2019). Dede Korkut Hikayelerinde Erkek Olmanın Eşiğinde Av. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7(17), 267-279.
- Dixon, B. A. (1996). The Feminist Connection between Women and Animals. *Environmental Ethics*, 18, 181-197.
- Donovan, J. (1990). Animal Rights and Feminist Theory. *Signs*, 15(2), 350-375.
- Fischer, A. et al. (2013). (De)legitimising hunting – Discourses over the morality of hunting in Europe and eastern Africa. *Land Use Policy*, 32, 261-270.
- Franklin, A. (1999). *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. SAGE.
- Gaard, G. (2017). *Critical Ecofeminism*. Lanham: Lexington Books.
- Goatly, A. (2006). Humans, Animals, and Metaphors. *Society and Animals*, 14(1), 15-37.
- Gruen, L. (1994). Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals. A. M. Jaggar (Ed.), *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics* içinde . Boulder: Westview Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Hearn, J. (1996). Is Masculinity Dead? A Critique of the Concept of Masculinity/ Masculinities. M. Mac an Ghail (Ed.), *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas* içinde (ss. 202-217). Buckingham ; Philadelphia: Open University Press.



- Hearn, J. (1998). *The Violences of Men: How Men Talk About and How Agencies Respond to Men's Violence to Women*. London: SAGE.
- Hultman, M. (2017). Exploring Industrial, Ecomodern, and Ecological Masculinities. S. MacGregor (Ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment* içinde, (ss. 239-252). London ; New York: Routledge.
- Kalof, L., Fitzgerald, A. ve Baralt, L. (2004). Animals, Women, and Weapons: Blurred Sexual Boundaries in the Discourse of Sport Hunting. *Society & Animals*, 12(3), 237-251.
- Kelly, R. L. (2007). *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Clinton Corners, New York: Percheron Press/Eliot Werner Publications.
- Kemmerer, L. (Ed.). (2011). *Sister Species: Women, Animals and Social Justice*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.
- Kheel, M. (1996). The Killing Game: An Ecofeminist Critique of Hunting. *Journal of the Philosophy of Sport*, XXIII, 30-44.
- Kheel, M. (2008). *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kimmel, M. S. (2011). *The Gendered Society* (Fourth edition.). New York: Oxford University Press.
- Lahav-Raz, Y. (2020). "Hunting on the Streets": Masculine Repertoires Among Israeli Clients of Street-Based Sex Work. *Sexuality & Culture*, 24(1), 230-247.
- Luke, B. (1998). Violent Love: Hunting, Heterosexuality, and the Erotics of Men's Predation. *Feminist Studies*, 24(3), 627.
- Mallory, C. (2001). Acts of Objectification and the Repudiation of Dominance: Leopold, Ecofeminism, and the Ecological Narrative. *Ethics and the Environment*, 6(2), 59-89.
- MacKinnon, K. (2003). *Representing Men: Maleness and Masculinity in the Media*. London : New York: Arnold: Oxford University Press.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Messerschmidt, J. W. (2019). *Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme* (Çev. Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnişiyatifi). İstanbul: Özyeğin Üniversitesi.
- Mohai, P. (1992). Men, Women, and the Environment: An Examination of the Gender Gap in Environmental Concern and Activism. *Society & Natural Resources*, 5(1), 1-19.
- Moriarty, P. V. ve Woods, M. (1997). Hunting ≠ Predation. *Environmental Ethics*, 19(4), 391-404.

- Nibert, D. (2002). *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nibert, D. (2013). *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism, and Global Conflict*. New York: Columbia University Press.
- Nurse, A. (2013). *Animal Harm: Perspectives on Why People Harm and Kill Animals*. Farnham, UK: Ashgate.
- Nurse, A. (2020). Masculinities and Animal Harm. *Men and Masculinities*, 23(5), 908-926.
- Özgüner, B. (2017, 8 Eylül). Avcılık: Erkekler, erkek olmayanlar, insan dışı hayvanlar... Sivil Sayfalar. <https://www.sivilsayfalar.org/2017/03/15/avcilik-erkekler-erkek-olmayanlar-insan-disi-hayvanlar/> (Erişim Tarihi: 21 Şubat 2021)
- Pease, B. (2019). Recreating Men's Relationship with Nature: Toward a Profeminist Environmentalism. *Men and Masculinities*, 22(1), 113-123.
- Pulé, P. M. (2013). *A Declaration of Caring: Towards Ecological Masculinism*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Murdoch University, Murdoch.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. İstanbul: Metis.
- Ramos-Gay, I. ve Alonso-Recarte, C. (2020). Zoomasculinities: At the Intersection Between Animals, Animality, and Masculinity. *Men and Masculinities*, 23(5), 807-813.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Robson, C. ve McCartan K. (2016). *Real World Research: A Resource for Users of Social Research Methods in Applied Settings* (4. Baskı). Chichester, UK: Wiley.
- Rossmo, D. K. (1997). Geographic Profiling. In J. L. Jackson & D. A. Bekerian (Eds.), *Offender profiling: Theory, Research and Practice* (pp. 159-175). Chichester, UK: Wiley.
- Ruspini, E., Hearn, J., Pease, B. ve Pringle, K. (Ed.). (2011). *Men and Masculinities Around the World: Transforming Men's Practices*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Russell, N. (2012). *Social Zooarchaeology: Humans and Animals in Prehistory*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Sabo, D. (2005). "The Study of Masculinities and Men's Health: An Overview" In M. Kimmel, J. Hearn, R.W. Connell (Eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities* (pp. 326-352.) Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Sakarya, N. Ve Gümüş, Y. (2015). Toplumsal Cinsiyet ile Örülen Heybemizden Çıkan Erkeklik ve Kadınlıklar: Dede Korkut Hikayeleri'nin Vegan Feminist Okuması. *ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 20-22 Mart 2015, ss. 110-122.

- Sancar, S. (2008). *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.
- Schippers, M. (2007). Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony. *Theory and Society*, 36(1), 85-102.
- Shiva, V. ve Mies, M. (2018). *Ekofeminizm*. İstanbul: Sinek Sekiz.
- Sollund, R. (2019). *The Crimes of Wildlife Trafficking: Issues of Justice, Legality and Morality*. Abingdon and New York: Routledge.
- Sollund, R. (2020). Wildlife Crime: A Crime of Hegemonic Masculinity? *Social Sciences*, 9(6), 93.
- Stibbe, A. (2004). Health and the Social Construction of Masculinity in Men's Health Magazine. *Men and Masculinities*, 7(1), 31-51.
- Twigg, J. (1979). Food for thought: Purity and vegetarianism. *Religion*, 9(1), 13-35.
- Twine, R. (1997). Masculinity, Nature, Ecofemism. *Ecofeminism Organization Journal*.  
<http://richardtwine.com/ecofem/masc.pdf>
- Warren, K. (Ed.). (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Warren, K. J. (2015). Feminist Environmental Philosophy. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde (Summer 2015.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/>

2021, 8(1): 227-245

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.227245>

Makaleler (Tema > Popüler Kültür ve Erkeklikler)

# BABALIK DA YAPARIM KARIYER DE! BLOGGER BABALAR VE ERKEKLİĞİN KURUCU ROLLERİNDEN BABALIK ÜZERİNE

Oya Morva<sup>1</sup>, Derya Gül Ünlü<sup>2</sup>

## Öz

Geleneksel aile yapısına özgü, toplumca norm kabul edilmiş cinsiyet rolleri, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de bir tür dönüşüm sürecindedir. Erkeğin, aile temelli cinsiyet rollerinden biri olarak babalık rolü ve bu role dair algı da hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bu dönüşümden etkilenmektedir. 1990’lı yılların sonlarından itibaren babalık performansının sergilenebilmesi için kullanıcıya önemli fırsatlar sunan çevrimiçi alanlar, babalık algısındaki dönüşümün gerçekleşmesine, temsiline ve yaygınlaşmasına aracılık etmektedir. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışma, Türkiye’deki blogger babaların cinsiyet rollerine atfettikleri anlama bağlı olarak, bloglar üzerinden gerçekleşen çevrimiçi ve kamusal paylaşım pratiklerine odaklanmaktadır. Bu odak noktasından yola çıkan çalışmada, Türkiye’deki blogger babalarla gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler üzerinden, babalığı kamusal olarak tartışan bu erkeklerin babalığı nasıl tanımladıkları, babalık deneyim ve performanslarının sergilenmesinde blogları neden ve nasıl kullandıkları ele alınmıştır. Çalışma sonucunda, blogger babaların ilgili babalık modelini benimsediği, geleneksel erkeklik rolünün babalığa

<sup>1</sup> Oya Morva, Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü, [oyamorva@hotmail.com](mailto:oyamorva@hotmail.com), ORCID: 0000-0003-3788-9053

<sup>2</sup> Derya Gül Ünlü, Dr. Öğretim Üyesi İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, [derya.gul@istanbul.edu.tr](mailto:derya.gul@istanbul.edu.tr), ORCID: 0000-0003-3936-7988

Makalenin Geliş Tarihi: 27.02.2021 | Makalenin Kabul Tarihi: 24.04.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

katılımlarının önünde bir engel teşkil ettiğini düşündükleri, blog paylaşımlarında çocukla ilgili anıların kaydını tutmanın yanı sıra, babalık ve toplumsal cinsiyet rollerine dair bir takım genel kabulleri sorgulatmak ya da davranış değişikliğine aracı olmak gibi motivasyonlara sahip oldukları bulgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Erkeklik, babalık, babalık rolü, blog, babalık temalı bloglar

# I DO FATHERHOOD AND BUILD A CAREER TOO! ON BLOGGER FATHERS AND FATHERHOOD AS ONE OF THE CONSTITUENT ROLES OF MASCULINITY

## Abstract

Gender roles, which are specific to a traditional family structure and accepted as a societal norm, are transforming in Turkey and all over the world. The father role of a man is affected by this transformation on both individual and societal levels. Today, the internet and communication technologies serve as a medium for the realization, representation, and propagation of transformations experienced in the perception of fatherhood through online domains where fatherhood performances are exhibited. Given this, the study focuses on online and public sharing practices on blogs according to the meanings attributed to gender roles by blogger fathers in Turkey. Based on this focus, the study addresses how men, who choose to publicly discuss fatherhood as a role associated with masculinity, perceive it, and why and how they use blogs for the exhibition of their fatherhood experiences and performances. As a result, it was found that fathers adopt the relevant fatherhood model, consider that traditional masculinity roles constitute an obstacle to their participation in fatherhood, and they have motivations such as questioning certain norms related to fatherhood and gender roles, or becoming agents to behavioral changes as well as keeping records of memories of child's development with posts shared on blogs.

**Keywords:** Masculinity, fatherhood, fatherhood role, blog, fatherhood blogs.

## Giriş

Modern aile yapısına özgü, toplumca norm kabul edilmiş ve geleneksel olarak niteleyebileceğimiz cinsiyet rolleri, Türkiye'deki yakın tarihli sosyal, kültürel ve ekonomik değişimlerin ikinci dalga kadın hareketinin ortaya çıkışı, 80'li yıllarda yaşanan ekonomik dönüşüm, özel medya yayıncılığının da etkisiyle ülkeye giren

yeni toplumsal değerler) etkisiyle bir dönüşüm sürecine girmiştir. Erkeğin kurucu cinsiyet rollerinden biri olarak babalık rolünün de (her toplumsal grup için aynı oranda ve hızda olmasa da) bu dönüşümden etkilendiği söylenebilir (Cabrera vd., 2000; Dermott, 2003; Gregory & Milner, 2011). Geleneksel perspektife göre babalık nosyonu, toplumsal olarak yapılandırılmış roller üzerinden işleyen birtakım pratikler ve davranış şemaları ile açıklanmaktadır. İşlevselci (Parsons & Bales, 1955) olarak nitelenen bu görüş, aile bireylerinin her birinin önceden belirlenmiş ve cinsiyetlendirilmiş rollere sahip olduğunu ileri sürmekte; babaya ailenin geçimini ve devamlılığını sağlama konusunda aracı rol yüklerken, ailenin duygusal refahını ve bakımını sağlama rolünü anneye atfetmektedir. Oysa güncel babalık nosyonu, hane içi iş bölümünde olduğu gibi, baba rolüne dair beklentilerde ve babalık pratiklerinde köklü değişiklikleri içermektedir. Ataerkil toplumsal düzenin kurgusu olarak hegemonik erkeklik (Connell, 1987) ve onunla ilişkili babalık anlayışı günümüzde yerini kapsayıcı erkeğe ve babalığa (Anderson, 2009) bırakılmaktadır. Yeni babalık, ilgili babalık ya da katılımcı babalık gibi çeşitli biçimlerde kavramsallaştırılan bu yaklaşımda odak, cinsiyet rolleri ya da erkeklik algısında değil, cinsiyet ayrımı gözetmeyen ve cinsiyetler arasında bir işbirliği olarak kabul edilen ebeveynlik anlayışındadır.

90'lı yılların sonlarından itibaren internet ve yeni iletişim teknolojileri ebeveynlik performansları için yeni olanaklar sağlamıştır. Bloglar da bu dönemde ana akım ve geleneksel olanın karşısında alternatif kamusal alanlar olarak belirmiştir (Poell, 2012; Etling ve ark. 2014). Kişisel ve gündelik paylaşımlar yapmak için kullanılan platformlar olarak, alternatif kimlik performanslarına alan sağlamaktadırlar. Bu yanı sıra ortaya çıktıkları ilk dönemden itibaren yeni babalık performansları için de alan açtıklarını söylemek mümkündür. Bu nedenle halihazırda babalık algısında yukarıda sözü edilen dönüşümün gerçekleşmesine, temsiline ve yaygınlaşmasına aracılık etme potansiyeline sahiptirler. Türkiye özelinde, her ne kadar niceliksel olarak Batı'daki örnekleri ile kıyaslanamayacak olsa da internet kullanımının yaygınlaştığı ilk yıllardan itibaren babalık temalı blogların belirmeye başladığı söylenebilir (Türkiye'de ilk blog 2003 yılında açılmışken, tespit edilen en eski babalık blogu 2006 yılında paylaşıma başlamıştır bkz. <https://l24.im/W6>). Bu açıdan, Türkiye'de babalıkla ilişkili olarak toplumsal cinsiyet rolleri hakkında kamusal platformlarda aktif biçimde içerik üreten ilk grup olarak blog sahibi babalara dair analizler, toplumsal cinsiyet ve erkeklik çalışmaları açısından anlamlı ve önemlidir.

Bu bağlamsal çerçeveye dayanarak, bu çalışma Türkiye'deki blogger babaların cinsiyet rollerine atfettikleri anlama bağlı olarak, bloglar üzerinden gerçekleşen çevrimiçi ve kamusal paylaşım pratiklerine odaklanır. Bu doğrultuda, erkeklikle ilişkili bir rol olarak babalığı kamusal olarak tartışan bu erkeklerin babalığı nasıl tanımladığını, babalık deneyim ve performanslarının sergilenmesinde blogları neden ve nasıl kullandıklarını anlamayı ve açıklamayı amaçlar. Bu amaç doğrultusunda, çalışmada öncelikle babalığın hegemonik bir erkeklik rolünden, eşler arasındaki iş bölümüne dayalı bir ebeveynlik rolüne doğru dönüşümü ve Türkiye'deki yaygın babalık anlayışının geleneksel babalık ve ilgili babalık modelleriyle nasıl ilişkilendiği ele alınmıştır. Ardından çevrimiçi ortamın, babalık performansları için hangi olanakları sunduğu, ne ifade ettiği ve hangi motivasyonlarla kullanıldığı var olan literatür üzerinden değerlendirilmiştir. Son olarak babalık temalı blog yazarları ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler, niteliksel içerik analizi yöntemine dayanarak yorumlanmıştır.

## Erkeklikler, Hegemonik Erkeklik ve Babalık Rolü

Eleştirel erkeklik ve toplumsal cinsiyet çalışmaları kapsamında babanın evin ekmeğini kazanan geleneksel rolünü ele alan araştırmalar, hegemonik bir erkeklik rolü olarak babalığın toplumsal yapı içerisinde nasıl inşa edildiğine odaklanmaktadır. Hegemonik erkeklik, en genel anlamıyla, iktidarı ellerinde tutan belirli özellikler bütününe sahip erkeklerin temsil ettiği erkeklik değer ve yapılarının toplumun geri kalanına, kadınlara ve öteki erkeklere, farklı biçimlerde kabul ettirilmesini sağlayan düzenin adıdır (Carrigan, Connell & Lee, 1985; Connell, 1987; 1995). Hem kişisel hem de kolektif bir proje olarak tanımlanan hegemonik erkeklik (Donaldson, 1993: 645), erkek olmak ve eve ekmeğe parası getirmekle ilişkilendirilen sağduyunun kültürel olarak idealize edilmiş formudur. Söz konusu idealizasyon, tüm diğer erkeklik biçimlerini bastırarak, erkek dünyasında var olabilmek için tek bir erkekliği kimliklendirmektedir. Özellikle Batı toplumlarındaki bu kimliklenme süreci, heteroseksüellik, ekonomik özerklik, ailesine bakabilme özelliği, rasyonel olma, duygularına hâkim olabilme ve tüm bunların dışında feminen olarak düşünülen hiçbir şeyi olmama gibi bir bütünden oluşmaktadır (Alsop, Fitzsimons & Lennon, 2002: 141).

'Hegemonik erkeğin' üstlendiği rollerden biri olarak babalık, erkeğin heteroseksüel bir evlilik içerisinde sahip olduğu ekonomik özerklik, maddi güç, diğer aile üyeleri hakkında karar verebilme gibi yetkilerinin bir arada bulunduğu bir toplumsal role işaret etmektedir. Bu bakış açısından hareketle ortaya çıkan çalışmaların ise toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü nedeniyle farklılaşan ebeveynlik pratiklerine (Arendell, 2000; Barak-Brandes, 2017; Elvin-Nowak & Thomson, 2001; Johnston & Swanson, 2003) ve hegemonik erkekliğin inşasında babalığın rolüne (Dolan, 2014; Finn & Henwood, 2009; Hodges & Budig, 2010; Johansson, 2011; Magaraggia, 2013; Marsiglio & Pleck, 2005; Roy & Dyson, 2010) odaklandığını söylemek mümkündür. Diğer yandan, özellikle 90'lı yıllardan itibaren, aile içerisindeki iş bölümünün dönüşümü, kadınların çalışma hayatına katılımı, toplumsal cinsiyet meselesine bakış, sosyo-ekonomik değişim gibi nedenler dolayısıyla, geleneksel babalık rolüne ilişkin içeriğin de farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Ebeveynlik rol içeriklerindeki bu dönüşüm, erkeğin ev dışında para kazanmak, kadının ise ev içi işler ve çocuk bakımıyla yükümlü olduğu, erkeğin tam zamanlı kadının ise yarı zamanlı çalıştığı rolleri değiştirmiş, hem kadını hem de erkeği para kazanan (*dual breadwinner*) ve çocuk bakımını üstlenen (*dual carer*) bireyler haline getirmiş, böylelikle ebeveynlerin ev ve iş hayatı deneyimlerini yakınlaştırmıştır (Wall vd., 2007). Ebeveynlik rollerinin dönüşümüyle birlikte farklılaşan bu yeni babalık rolü, hegemonik babalığın aksine, erkeklerin başta çocuğun bakımı olmak üzere aile içerisindeki tüm görevleri eşleriyle ortaklaşa üstlendikleri sorumluluk ve bu sorumlulukların yerine getirilmesindeki fiili varoluşlarını içermektedir. Babalık rolündeki bu değişim, erkeklik anlayışındaki değişimle de yakından ilişkilidir. Bu kapsamda erkeğin dönüşen ebeveynlik rolünü ele alan çeşitli çalışmalar, bu yeni babalık rolünün aile içerisinde cinsiyet eşitliğine dayanan yeni erkeklik anlayışından kaynaklandığına işaret etmektedir (Chesley, 2011; Coltrane, 1997; Connell, 1995; Forsberg, 2007; Marsiglio, 1995; Sullivan, 2004).

Bununla birlikte, tıpkı geleneksel babalık rolünde olduğu gibi, söz konusu yeni babalık rolü doğrultusunda erkeğin üstlendiği sorumluluk ve yerine getirilmesi gereken görevler hem içinde bulunulan alt-üst kültürel yapı hem de bireyin toplumsal konumuna bağlı olarak farklılık gösterebilmekte (Daly, 1993; Lipasova, 2016; Marks & Palkovitz, 2004; Suwada & Plantin, 2011; Suwada, 2015; Wall vd., 2007; Walker & McLanahan, 1999), bu durum ise farklı babalık modellerinin ortaya çıkışını beraberinde getirmektedir. Babalık modelleri,

bireyin ilgililik düzeyi ve üstlendiği babalık stilindeki farklılaşmanın açıklamasıdır (Marks & Palkovitz, 2004). Bireyler, benzer özellikler gösterebilir dahi, her bir babanın geçmiş deneyimleri, aile üyeleriyle etkileşim biçimleri, gelişimsel yönü, ilgililik düzeyi ayrı olduğundan babalık rolünün de değişmez bir rol içeriğiyle tanımlanabilmesi mümkün değildir (Palkovitz, 2002). Ayrıca babalık modelleri, bireysel düzeyde olduğu gibi, toplumsal düzeyde de akışkan ve değişken bir nitelik taşımaktadır (Horna & Lupri, 1987; Palkovitz, 1997). Diğer yandan, karşılaşılan farklı babalık modellerini tarihselliği ya da çağdaşlığı gibi belirli ortak özellikleri üzerinden sınıflandırabilmek mümkündür (Lamb, 2000; Pleck, 1987). Bu bağlamda, boşanmış ve çocuğuyla aynı evde ikamet etmeyen babalar ya da eşlerinin çalışması ve iyi para kazanması dolayısıyla ev içi işleri üstlenmiş olan babalar (*stay at home father*) karşılaşılan çağdaş babalık rollerine örnek gösterilebilir. Bu rollerinin sınıflandırılması ise, aralarında 'iyi-kötü', 'katılımcı-bağımsız' gibi ayrımlar yapılabilmesi ya da söz konusu kültürel yapı içerisindeki ideal babalık modeli ya da modellerinin belirlenebilmesi açısından önem taşımaktadır.

Türkiye özelinde ele alındığında, Anne ve Çocuk Vakfı'nın (AÇEV) çalışmalarının bir uzantısı olarak yayınladığı "Türkiye'de Babalık ve İlgili Babalığın Belirleyicileri Raporu" (2017) Türkiye'deki yaygın babalık modelinin tanımlanabilmesinde alana katkı sağlayan çalışmaların başında gelmektedir. Araştırma kapsamında "ilgili babalık" çocuğun gelişimi açısından ideal model olarak ele alınmakta, babaların bakım, kontrol ve yakınlık davranışlarıyla tanımlanmakta ve bu üç alandaki uygulamalar ilgili babalık davranışının gösterilip gösterilmediğini belirlemektedir. Araştırma sonuçları Türkiye'deki babaların çocuklarının bakımıyla meşgul olmadığını ve bunu annelere bıraktıklarını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Buna göre, babalar çocuklarını daha çok olumsuz disiplin yöntemleriyle kontrol etmekte ve bunun çocuğa verdiği zararları da bilmemektedirler. Diğer yandan, çocuklarına yakınlıklarını sevgi göstererek belirtmekte ve onlarla zaman da geçirmektedirler. Fakat geçirilen zamanın niteliğini iyileştirici çabaları olmadığı gibi, bu niteliğin önemiyle ilgili bilgi sahibi de değildirler. Dolayısıyla yakın zamanlı bu araştırma sonuçlarına dayanarak söylenebilecek olan, her ne kadar son yıllarda ebeveynliği çocuğun bakım ve gözetimine ilişkin görevler bütünüünün eşler arasında eşit biçimde paylaşılmasına dayanan babalık rolünü benimseyen ilgili babalarla karşılaşılsa da hegemonik erkeklik ya da ataerkillik anlayışına dayanan geleneksel babalığın Türkiye'de halen yaygın ve hâkim olduğudur.

AÇEV'in çalışmasına ek olarak, Türkiye'deki babalık modellerini ve erkekler tarafından benimsenen bu modellerdeki dönüşümü tespit etmeye çalışan az sayıda çalışmadan da bahsetmek olanaklıdır. Zeybekoğlu (2013) tarafından gerçekleştirilen bu çalışmalardan ilki, aktüel babalık ve aile olgusunu babaların gözünden ele almaktadır. Türk toplumunun kültürel yapısı içerisinde günümüz erkeklerinin babalığa ilişkin tutum ve davranışlarının değişiminde hangi faktörlerin etkili olduğuna yanıt aranan araştırmada, anne babaların eğitim düzeyinin belirleyici olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Beşpınar (2015) ise, babalık nosyonunu sınıf ilişkileri çerçevesinde inceleyerek, Türkiye'de orta sınıf babaların, babalığa dair duyguları, algıları, değerleri, söylemleri ve pratiklerinin bireysel, yerel ve global (kendi babalarından ayrılan, yerel geleneklere ve geleneksel dini değerlere uzak, global değerler ve yaşam tarzlarına eklenen) dinamiklerin birbiri ile olan iç içe geçmiş ilişkisinde gömülü olduğunu bulgulamıştır. Ayrıca çalışmada, yine bu dinamiklerin birbiri ile olan ilişkisi nedeniyle, yani örneğin emek piyasalarında ve çocuk bakımı konusunda uygulanan politikaların, ebeveynlik ve cinsiyet rolleri konusundaki ideolojik söylemin cinsiyet eşitliğine dayanmayışı nedeniyle, erkekliğin yeni ilgili babalığa dair dönüşümünün sınırlı olduğu ileri sürülmüştür. Babalığa doğrudan odaklanan ve aktüel babalığı, babaların gözünden ele alan Barutçu ve Hıdır'ın (2016) çalışmasında ise,



Türkiye'deki (pro)feminist erkeklerin babalık deneyimleri sorgulanmış ve geleneksel babalığa alternatif bir babalık formu olarak ele alınmıştır. Söz konusu çalışmalar, Türkiye'deki babalık modellerinin belirlenmesi ve tanımlanması amacıyla gerçekleştirilerek, babalık rolü içeriğindeki dönüşümü yine Türkiye perspektifinden anlamlandıran araştırmalar olmaları bakımından önem taşımaktadır.

## Çevrimiçi Ortamda Babalık

Çevrimiçi ortam, babalık rolü için yeni performans ve etkileşim alanları açması açısından önemlidir. Babalık rolüne dair çok sayıda içeriğin paylaşılması ve yaygınlaştırılmasıyla, aradıkları bilgi ve tavsiyelere kolaylıkla ulaşabilen okuyucular ya da takipçiler, kendi günlük pratikleri hakkında destek alabilme veya deneyimlerine ilişkin detayları diğerleriyle paylaşabilme imkânını elde etmişlerdir. Günümüzde ebeveynlik rolleri doğrultusunda erkeklerin, kendi deneyimleriyle ilgili olarak diğer babalardan tavsiye ve destek almak amacıyla çevrimiçi ortamda yer aldıklarını söylemek mümkündür (Brady & Guerin, 2010; Pedersen, 2015). Bununla birlikte babaların bu dijital ortamları, kendilerini ikinci plânda kalmış (anneye nazaran) ebeveyn statüsünde hissetmemek, kendi babalık performanslarına dair bilgi paylaşmak, duygusal destek almak gibi nedenlerle kendilerini yansıtabilecekleri bir ortam olarak değerlendirdikleri de görülmektedir (Eriksson & Salzman-Eriksson, 2013; Eriksson vd., 2014; Fletcher & StGeorge, 2011; Friedewald vd., 2005; Salzman-Eriksson & Eriksson, 2013; StGeorge & Fletcher, 2011). Ayrıca erkeklerin bu platformlardan, ebeveynlik rollerini yeni üstlendikleri babalığa geçiş dönemlerine adapte olmak (Fletcher vd., 2008; Hudson vd., 2003; Nyström & Ohrling, 2008; StGeorge & Fletcher, 2011) ya da özel bakım ihtiyacı olan çocukları için bilgi ve destek almak (Nicholas vd, 2003; Nicholas vd., 2012; Swallow vd., 2012) gibi özel ihtiyaçları doğrultusunda yararlandıklarını da eklemek gerekmektedir. Bununla birlikte, mobil teknolojilerin kullanımının yaygınlaşması, babaların çocukları ve diğer aile üyeleriyle sürekli ve zamansız iletişim kurabilmelerini olanaklı kılmıştır. Bu çerçevede babaların dijital ortamdaki yararlanmalarının bir önemini belirten Lupton ve arkadaşları (2016: 734), bunun "iyi babalık" için bir gereklilik olduğunun altını çizmektedir. Bu kapsamda incelendiğinde, boşanma ya da iş gereklilikleri nedeniyle evden uzak olan babaların mobil telefon, çevrimiçi mesajlaşma uygulamaları, Skype gibi dijital medyaların da çocuklarla kolaylıkla haberleşebilmek için kullandıklarını söylemek mümkündür (Ammari & Schoenebeck, 2015; Viry, 2014). Whatsapp uygulaması ise, özellikle aile üyeleri arasında yaygınlıkla kullanılmakta ve diğer mobil uygulamalara göre daha çok tercih edilmektedir (Nouwens, 2017: 734).

Özellikle son yıllarda, babaların dijital ortamı yoğun olarak ebeveynlik ihtiyaçları doğrultusunda kullandıkları bilinmekte, hatta özel gündemleri doğrultusunda babaların bu platformlarda bir araya gelerek fikir alışverişinde buldukları birbirlerine sosyal ve psikolojik destek sağladıkları görülmektedir. Örneğin, özel bakıma ihtiyacı olan çocuklara sahip babalar (Ammari vd., 2014) ya da eşlerinin çalışması dolayısıyla evde olan babalar (Ammari & Schoenebeck, 2015), belirli konularda bilgi toplamak, kendi durumlarında olan diğerleriyle haberleşebilmek, izole edilmiş hissetmemek gibi nedenlerle Facebook gruplarını tercih etmektedir. Yine LGBT babaların da kendi durumlarında olan diğer babalara ulaşarak, hissettikleri ötekileştirme ve damgalanma duygusunu azaltmak gibi amaçlarla sosyal medya sitelerini kullandıkları ulaşılan çalışma bulguları arasında yer almaktadır (Ammari & Schoenebeck, 2016; Blackwell vd., 2016). Kullanım amaçlarının yanı sıra, babaların dijital ortamda birbirleriyle kurdukları iletişim biçimlerini ele alan az sayıda çalışmadan (Eriksson & Salzman-Erikson, 2013; Fletcher & StGeorge, 2011; Nicholas vd., 2003)

da bahsedilebilir. Söz konusu çalışmalara göre, babalar web sitelerinde mizahi (Eriksson & Salzmann-Erikson, 2013; Flechter & StGeorge, 2011) ve duygusal (Nicholas vd., 2003) içeriklerden yararlanmaktadır.

İçeriği babalar tarafından üretilen bloglar özelinde yürütülen az sayıda çalışma incelendiğinde de (Ammari & Schoenebeck, 2015; Asenhed vd., 2014; Johansson & Hammaren, 2014, Sheibling, 2018; Sheibling 2020) bu ortamların babalar tarafından nasıl bir ilgi ve işlev doğrultusunda kullanıldığı sorusunun yine odakta olduğu görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda babaların bloglar üzerinden diğer babalara kendi babalık deneyimlerine dair paylaşımlar yapıp, günlük hayatlarıyla ilgili tavsiyeler verdikleri tespit edilmiştir. Ayrıca bloglar, küçük ve homojen bir grup olarak nitelenebilecek (Sheibling, 2018 ve 2020) babalar grubunun çevrimiçi ya da çevrimdışı çeşitli platformlarda bir araya gelerek etkileşimde ve paylaşımında bulunmalarına olanak sağlaması bakımından da önem taşımaktadır. Yine sözü edilen çalışmalarda, blog içeriklerinin genel olarak babalığa dair geleneksel kalıp yargıları yansıtmadığı, babaların annelere özgü olduğu düşünülen rolleri de üstlendiklerini aktardıkları ortaya konulmuştur. Sheibling (2018) çalışmasında babalık paylaşımları yapan bu küçük grubun “baskın söylemi yapı sökülüne uğratarak, karşı argümanlar üreterek ve kolektif kimlik duygusunu güçlendirerek” bir tür dijital karşı kamu gibi çalıştığını aktarır. Bu az sayıdaki çalışmaya dayanarak ve erkekliğin yeniden tanımlanmasının cinsiyetler arası sosyal eşitlik ve ilgili babalığın yükselmesi ile ilişkili olduğu düşünüldüğünde baba bloggerların bu konuda erkeğin kapasitesini kamusal olarak ortaya koymaları açısından önemli oldukları söylenmelidir. Babalık temalı bloglar, erkeklik ve onun kurucu unsurlarından babalık konusunda alternatifler perspektifler ortaya koyma potansiyeline sahiptirler.

## Yöntem

Araştırmada babalık temalı içerik üreten bloggerlarla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriye niteliksel içerik çözümlemesi uygulanmıştır. Hazırlık aşamasında öncelikle, babalık temalı Türkçe içeriğe sahip blogların belirlenmesi gerekmiştir. Türkiye’de blogosfere dair kapsayıcı bir envanterin olmayışı nedeniyle, babalık temalı bloglar, arama motorları ve çeşitli çevrimiçi blog platformları (googleblogs, blogspot.com, wordpress.com) üzerinden anahtar sözcükler (baba ve babalık) girilerek tespit edilmiştir. Araştırmanın yapıldığı tarihte Türkiye’de babalık temasına sahip 13’ü aktif olmak üzere (içlerinden iki tanesi aynı babaya ait), 19 adet erişilebilir blogun var olduğu görülmüştür. Söz konusu blog yazarlarından aktif paylaşım yapmakta olan ve görüşmeyi kabul eden dokuz blogger baba ile derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmelere katılan babaların demografik özellikleri Tablo 1’de detaylandırılmıştır:

**Tablo 1:** Demografik Veriler

İsim	Yaş	Eğitim Durumu	Meslek
B1	38	Üniversite	Mühendis
B2	43	Üniversite	Mimar
B3	35	Üniversite	Mühendis
B4	45	Üniversite	Mühendis

B5	40	Üniversite	Mühendis
B6	43	Üniversite	Hukukçu
B7	47	Üniversite	Mühendis
B8	42	Üniversite	İletişim Uzmanı
B9	42	Üniversite	Mühendis

Araştırmanın temel amacı, Türkiye’de babalık temalı içerik üreten bloggerların babalık algısının ne olduğunu ve blog performanslarının bu algı ile nasıl ilişkilendiğini ortaya koymaktır. Yarı yapılandırılmış görüşme soruları, bu amaca yönelik olarak kurgulanan iki alt soruya dayanarak oluşturulmuştur: (1) Blog sayfalarında babalık temalı içerik üreten babalar, kendi babalık modellerini nasıl tanımlamaktadır? (2) Blog sayfalarında babalık temalı içerik üreten babalar, söz konusu içerikleri kendi babalık algıları ve pratikleri ile nasıl ilişkilendirmektedir?

Araştırma sorularından yola çıkılarak gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerden elde edilen veri, araştırmacılar tarafından kodlanmış ve buna dayanarak üç ana kategori ve dokuz alt kategori belirlenerek (bknz. Tablo 2) çözümlene gerçekleştirilmiştir.

**Tablo 2:** Veriden çıkarılan kategori ve alt kategoriler

<b>Kategoriler</b>	<b>Alt Kategoriler</b>
Ebeveyn Katılımı	Sorumluluk Üstlenme Ulaşılabilir Olma Çocukla Etkileşim
Toplumsal Cinsiyet Algısı	Erkeklik Kadınlık Ebeveynlik
Blog Performanslarında Babalık	Benzerlerle Etkileşim Benzere Dönüştürme/İşe Yarar Kılma Anımsama

## Bulgular

### Bloggerların Babalık Algısı Üzerine: Anne Baba Yok, Ebeveyn Var!

Görüşülen bloggerlardan, araştırmanın temel amacı ile ilişkili olarak kendi babalık anlayışlarını açıklamaları istenmiştir. Bu bağlamda, ilgili babalık yaklaşımının çalışma içerisinde çocuk yetiştirmede “erkeklerin

katılımcı, demokratik bir yaklaşım benimsemeleri, çocuklarının gelişimine destek vermeleri, çocukların gelişim alanlarında kendilerini en az anne kadar sorumlu görmeleri” (AÇEV, 2017) olarak tanımlandığını ve görüşülen babaların tamamının bu yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. Örneğin görüşme yapılan babalardan B9, kendi babalık modelini şu şekilde dillendirmiştir: **“Bu tanım davranışsal boyutta ciddi bir biçimde gözleniyorsa eğer o zaman ben yeni baba oluyorum. Babalığa bir isim koymaktansa eylemden yürümeyi tercih ederim. Çocuğumun hayatına, birey olduğuna saygı duyuyorum. Eşimin ebeveynlikte ortak olduğunu düşünüyorum. Bir rakip gibi ya da daha üstün biri gibi ya da daha sorumlu olması gereken biri değil. Ama bir yorum yapmam gerekirse, geleneksel değilim onu söyleyebilirim”**. Benzeri şekilde, B1 de kendi babalık anlayışını, çocukların yetiştirilmesinde her alanda katılım, ebeveynler arası iş bölümünde denge vurgusu ile özetlemiştir: **“Ben babalığı şöyle tanımlamıyorum: ben sadece çocuğa bakarım. Cebinden çıkarıp çikolata vermek, sadece oyun oynamak değil babalık bana göre. Evde iş bölümü yapıyor musunuz? Ortak paydada buluşuyor musunuz? Örnek, ben çocuklarımla çok ilgileniyorum, onlarla oyun oynuyorum diyor. Peki o çocuklarla oyun oynuyorsan ve ilgili babalık diyorsan, o evde çocukların çamaşırları var, ütülenmesi gereken şeyler var, o ev pis, mutfak dağınık vs. Onlardan kendini ayırıştırıp ben çok ideal babayım çünkü çocuklarımla oynuyorum ve bağ kuruyorum demek de benim tanımımda eksik kalıyor”** (B1).

Lamb ve arkadaşları (2017), çocuk yetiştirmede babanın katılımının (ilgisinin) üç bileşen üzerinden değerlendirilebileceğini söyler: Etkileşim, ulaşılabilirlik ve sorumluluk. Etkileşim, babanın çocuk bakımı ve paylaşılan etkinlikler aracılığıyla çocuklarla doğrudan ilişkisine; ulaşılabilirlik çocuklarla etkileşimde bulunabilmesi için babanın potansiyel uygunluğu ve ulaşılabilirliğine; sorumluluk da babanın çocuğun bakımında ve çocuk için uygun kaynakları düzenlemede üstlendiği role işaret eder. Her üç bileşenin de blogger babalar tarafından sorunsallaştırılıp önemsendiği gözlemlenmiştir. Örneğin, görüşülen babalardan B3’ün kendi babalık performansını özetlerken kullandığı arkadaşlık vurgusu, çocuğu ile olan etkileşiminin yoğunluğu ve kalitesini arttırmak yönünde bir çaba olarak değerlendirilebilir: **“Hani o tarz, arkadaşlık keyword’unu vurgulayarak, çocuğa daha nasıl yakın olabiliriz, çocuğun sorunlarıyla daha iyi nasıl ilgilenebiliriz, onları nasıl uygun şekilde çözebiliriz gibi. Ben öyle görüyorum daha böyle arkadaş modunda yaklaştığın zaman çocuğun sana daha çok şey anlattığını düşünüyorum. Daha çok paylaşım yaptığını düşünüyorum. Hani olabildiğince yakın durarak. Bunu da blog üzerinde gösteriyorum”**. B5 de, kendi babalık anlayışına dair çok benzeri bir tavrı **“her zaman yanında olan olmak isterim, bunu hissettirmek isterim. Hani konuşulur ya koşulsuz sevgi var mı yok mu, anne babanın sevgisi koşulsuz olmalı belki sonsuz değil ama... İlişki kurmak ve koşulsuz sevmek, çocuğun her zaman yanında olduğunu bilmesi önemli”** şeklinde dile getirmiştir.

Görüşülen babalar özelinde, sorumluluk bileşeni ile ilgili olarak söylenebilecek olan, çocuğun yetiştirilmesindeki sorumluluğun paylaşılması konusunda eşitlikçi yönde tavır aldıklarıdır: **“Doğduğu andan itibaren, bakım süreçlerini biz eşit olarak paylaştık. Ama, işte bir timetable var, şu kadarını sen şu kadarını ben, bulaşık sende çamaşır bende gibi bir şey olmadı. (...) Çocuk olmadan önce de ev işlerinin paylaşımında böyle yazılı ya da konuşulup anlaşılmış bir şey olmasa da biraz benim elimden de geldiği için belki, bütün o ev sorumluluklarını da birlikte halleden bir aileydik biz. Dolayısıyla çocuk olduktan sonra onun bakımıyla ilgili de bütün sorumlulukları paylaştık”** (B6). Bir başka blogger da çocukla ilgili sorumluluğun eşit bir şekilde paylaşılmasında benzeri bir tavrı **“yani el atmadığım bir şey olmadı benim.**

**Biberon yıkamak, altını temizlemek vesaire hepsi okey. Ama biraz daha çocuğun beslenmesi başlangıçta mesela eşime kalmıştı”** (B9) şeklinde dile getirmiştir.

Çocuğun bakımı ile ilgili sorumluluğun paylaşımındaki dengenin çeşitli faktörlerin devreye girmesi ile zaman zaman bozulabildiği, bloggerlar tarafından dile getirilmiştir –ki bu durum babanın katılımında ulaşılabilirlik bileşenini açıklamaya da aracı olmaktadır: (Bakım işini) **“ortaklaşa yaptık diyebilirim. Hala öyle devam ediyor kural olarak ama ben bugünkü işim nedeniyle vaktimin yarısını yurtdışında geçiriyorum artık, dolayısıyla evde değilken bütün o sorumlulukları birlikte paylaşıyoruz demem çok da gerçekçi olmayabilir”** (B6). Ancak bu dengenin her zaman kadın aleyhine bozulduğunu varsaymak yanlış olacaktır. Görüşülen babalardan B7, eşinin işe başlamasıyla bir yandan evden çalışıp bir yandan çocukların gündelik bakımını üstlendiğini dile getirmiştir: **“Çocuklara ben bakıyorum, aynı zamanda evden çalışıyorum. Eşim de çalışıyor. Eşimin çalışabilmesi için böyle bir şey yapmak gerekiyordu. O yüzden hani herhalde benim yüküm biraz fazla gibi. Çocuk bakımı açısından, babalık açısından”** (B7). Dolayısıyla bakım sorumluluğunun paylaşılmasındaki dengenin şartlar gereği ebeveynlerden biri lehine ya da aleyhine bozulmasında, geleneksel rol paylaşımı değil, çoğunlukla iş hayatıyla ilgili rasyonel kararların etkili olduğu söylenebilir.

Blogger babalardan üç tanesi eşinden boşanmış olduğunu ifade etmiştir. Aile bireylerinin ortak bir mekânı ve zamanı paylaşmasını zorlaştıran bu durumun, bu babalar özelinde sözü edilen üç bileşenle ilişkili olarak ayrıca değerlendirilmesi gerekir. Söz konusu bloggerlar çocuklarıyla aynı mekânı sürekli paylaşmıyor olsalar da etkileşim, ulaşılabilir olma ve sorumluluk alma konusunda, diğer babalarla benzer şekilde düşünüp, eylemekte olduklarını dile getirmektedir: Bu babalardan B4 **“bir erkek, bir insan nasıl çocuğunu görmeden yıllarını geçirebilir, bunu anlamış değilim. Yani şöyle söyleyeyim benim sonraki hayatımda ben evlilikten uzak durdum çünkü neden, oğlum diyecek ki bu ev ne? (...) 18 yaşına geldiğinde diyecek ki sen benim yanımda mıydın? Ben bu ihtimali, bu riski göze almak istemiyorum”** sözleriyle, farklı kentlerde yaşıyor olmalarına karşın çocuğuna karşı hissettiği babalık sorumluluğu ve etkileşim önceliği hakkındaki hassasiyetini dile getirmektedir.

Görüşülen bloggerların çocuk bakımında katılımcı tavrının, onların ebeveynlik kavrayışları ile doğrudan bağlantılı olduğu gözlemlenmiştir: **“Çocukla bağ kurmak, gözünün içine bakmak, onunla bir şeyi ortak paylaşmak. Bunları yapabildiğin zaman, o zaman şey diyorum.. Cinsiyet rolü olarak tanımlamıyorum. Erkek ya da kadından ayırıyorum. O zaman ebeveyn olmaya başlıyorum. O zaman işte babalık tanımından ebeveynliğe değiştirdim. Cinsiyet kimliklerinden ayırtırdım. Hatta şöyle söyleyeyim, bir çocuğa bakmak için illa doğurmak gerekmiyor. Bir bakım veren kişi olmak gerekiyor”** (B1). Benzeri bir düşüncüyü B7 de şu sözcüklerle dile getirmektedir: **“Anneliğin de babalığın da biyolojik bir sıfat olduğunu düşünüyorum. Yani tıbbi sağlık yeterliliğini sağlayan herkes anne baba oluyor. O yüzden bunun üstüne de çok anlam yüklememeye çalışıyorum. Evet, yani biyolojik olarak baba olduk. Şimdi bizim sorumluluğumuzda iki çocuk var. Bunun için de benim üstüme düşen sorumluluklar var. Ama şey de yapmıyorum, bu benim sorumluluğum, bu annenin sorumluluğu; bunu ben yapmalıyım, bunu anne yapmalı”** (B7). Bakım veren kişinin cinsiyet rollerinden bağımsız olarak, yani anne ya da baba olarak değil, “ebeveyn” olarak tanımlanmasının önemli olduğu kanaatindedirler. Öyle ki, bu tutum babalık performansının (ve blog faaliyetinin) temel ‘çaba’sı konumuna taşınabilmektedir: **“Blogumdaki en önemli tavrım, kendi ebeveynliğimdeki en büyük tavrım şu: ebeveyni anne ve baba olarak ayırmamak üzerine bir çabayla blog yazdım uzun süre. Hala da sosyal medyada bir şeyler yazıp çizmeye kalktığımda ezkaşa şeye uğraşıyorum ebeveynlik taktır, anne ve baba olarak ayırmamak gerekir, bunu ayıran biziz (...) Baba diye bir şey yok**

**ebeveyn var.** (Blogumu) **bugün alacak olsam 'ebeveynolmak.com' olarak alırdım" (B8).** Görüleceği üzere blogger babalar arasında cinsiyet kodlarından arındırılmış bir ebeveynlik anlayışı yaygındır, bu anlayışın çocuk yetiştirmede baba katılımını desteklediği söylenebilir.

## Anneden Rol Çalmak ve Erkeklere Rağmen Babalık Yapmak: Baba Katılımının Önündeki Engeller

Babalık, erkeklerin yaşamlarındaki çeşitli çevre ilişkileri ve yapılar arasındaki etkileşimde şekillenen sosyal ve kültürel bir inşa sürecidir. Aile içindeki ilişkileri içerdiği kadar, babalığı çevreleyen toplumsal beklentiler ve koşulları da kapsar. Mevcut ve kabul edilmiş toplumsal cinsiyet tutumları babanın katılımını etkileyebilmektedir. Nitekim blogger babalar da çeşitli çevrelerde geleneksel erkeklik anlayışı ile çatıştıkları durumlarda kaldıklarını dile getirmişlerdir. Örneğin, bloggerlardan B8 bu çatışma halini **"babaların dijital ortamda değil ama gerçek ortamda, şey serzenişi oldu. Bizi o kadar kötü gösteriyorsun ki, çıtayı yükseltiyorsun biz kötü görünüyoruz. Niye yapıyorsun yapma bunu kardeşim diyen arkadaşlarım oldu"** sözleriyle ifade etmektedir. B1 ise benzeri bir çatışma durumunu şu sözlerle özetlemiştir: **"bloga başladım, sosyal medyada tanınır hale gelmeye başladım. Bir arkadaşım bana şöyle bir cümle kurdu. Bunu hiç unutmam. 'Ne öyle sosyal medyada gay gay hareketler dedi'. Arkadaşım erkek. Şimdi bunu sosyolojik olarak analiz etseniz gay'lik, LGBT'li bir bireye hakaret var, beni LGBT'li bir birey üzerinden küçümseme var, kadını küçümseme var. O kadar karmakarışık bir cümle ki. Beynim yandı. Hepsi bir arada. Çok üzülümüşüm bunu söylediği için".**

Bu çatışma ve katılımcı babayı marjinalleştirme hali her zaman yakın çevre kaynaklı değildir. İçinde yaşanan toplumun kültürel değerleri çeşitli temsil biçimleri ile erkeğin babalığa katılım sürecini biçimlendirebilmektedir. Örneğin görüşülen babalardan B5 **"anne baba rolüyle ilgili söylediğim bir şey daha var hani reklamlarda falan 'annelerin bir önerisi var' gibi şeylerin hala söylenmesine inanamıyorum. Bu devirde sadece anneler değil ebeveynler diyebilirler, öyle de olmalı"** sözleriyle, ebeveynliğe dair dayatılan cinsiyet rollerini eleştirmektedir. Yine yurtdışında yaşamakta olan bir blogger, Türkiye ile yaşadığı ülkeyi kıyaslayarak, babanın katılımında ilişkilenen çevrenin etkisini şu şekilde dile getirmiştir: **"Avrupa'da daha çok örnek var bununla ilgili. Kendinizi buna göre motive edebileceğiniz ve buna göre düzenleyebileceğiniz. Türkiye'de o yavaş ilerliyor, çünkü Türk aile yapısı mantığında anne daha çok üstlenmekte, haklı da daha çok şey üstlenmekte. Baba tamamen şu an hala parayı getiren modda" (B3).** Tersine bir çevrede yaşanan bir başka örnek olması açısından B1'in arkadaşları ile yaşadığı deneyim önemlidir: **"Kızım doğmadan önce, benden önce baba olan arkadaşlarım aslında bir yerde babalık görevinden ve erkek olarak birtakım sorumluluklardan nasıl kaçacağıma dair benimle tüyolar paylaştılar. Mesela işte çocuk olunca şöyle olacak, böyle olacak, hayatın zindan olacak, hiçbir şey yapamayacaksın, bak kadın sana böyle yapacak, eşin böyle yapacak, evden kaçmak için şöyle yap, böyle yap tarzı".**

Erkekler kadar kadınlar da çocuk bakımı ve ev işleri ile ilgili sorumluluğun paylaşılmasına direnç gösterebilmektedir. Anne eşik bekçiliği (maternal gatekeeping) olarak kavramsallaştırılan bu durum, erkeğe çocuk bakımı ve ev işleri konusunda kendini geliştirme konusunda fırsat vermeyerek engelleyen davranışlar ve inançlar toplamı olarak tanımlanabilir (Allan & Hawkins, 1999: 200). Gerçekleştirilen görüşmelerde eşik bekçisi annelerin, baba katılımını sınırlandıran gruptan biri olarak belirdiği görülmektedir: Bloggerlardan B1 bu durumu, takipçisi olan annelerin tepkileri üzerinden **"ben ilk başladığım dönemde bana müthiş bir**

**direnç vardı. Nasıl yani, bir baba, bir erkek çocuğunun altını değiştiriyor, çocuğunun beslenmesine bakıyor, ona bakıyor, buna bakıyor. Bir anne kadar oturup blog yazabiliyor falan. Kadınlar ilk başta inanamadılar, direnç gösterdiler”** şeklinde dile getirmiştir. Yine görüşülen babalardan B9, benzeri bir tavrı **“geleneksel baba-yeni baba ayırımında aslında annelerin sıklıkla babaları geleneksel baba olmaya zorladıklarının görülmemesine çok takılıyorum (...) Şeyi kabul ettirmekte zorlanıyoruz, ‘ya sen şimdi çekil beceremeyeceksin’ söylemi aslında babayı dışlayan şeylerden biri”** sözleriyle ifade etmektedir.

Görüşme yapılan babalar, çocuk bakımının öğrenilen bir süreç olduğunu ancak bu sürecin eşik bekçisi anneler tarafından sekteye uğratılarak, babanın katılımdan dışlandığı düşüncesine sahiptir: **“Bence ebeveynliği anne ve baba olarak ayırmamak gerekir, bunu ayıran biziz. Hatta biraz iddialı olacak belki ama, bunu ayıran biraz da anneler gibi geliyor. Çünkü buna dair çok örnek gördüm. Babalara en çok laf edenlerin, babaları böyle itekleyen ya da böyle ayrıştırmanın anneler olduğuna düşünüyorum. İşlerine de öyle geldiğini düşünüyorum. İşte babası bez bağlayamıyor, ama hiç bırakmamışsın ki bağlasın”** (B8). Yine bir başka baba B8’de, çocuk bakımının öğrenilmesinde annelerin eşik bekçiliğine dair tavrını **“anneler sürekli ‘anlattık ama anlamaz, ona tane tane anlatacaksınız’** şekliyleder. **Bez değiştirmek bir uzay fiziği falan değil. Bebek bezi değiştirmek iç güdüsel bir şey değil. Mamayı iç güdüsel olarak bilmiyor. Bunların hepsi teknik bir alışkanlık. Emzirme dışında hepsi böyle. O da ilk defa yapıyor aslında ama böyle yaparak kaçmak isteyen babaya müthiş yol veriyor. Gelenekselden çekebileceğimiz babanın önünü kapıyoruz”** sözleriyle ifade etmiştir.

Bir başka babanın eşiyle yaşadığı tecrübe, yukarıda sözü edilen aksine kendine çocuk bakımını öğrenmesi için gerekli ortamın sağlanması halini açıklamaktadır. B1, “çocukla anne ilgilenir” diyen babadan katılımcı babaya dönüşümünün bakım konusunda kendine fırsat verilmesiyle olanaklı olduğunu şu şekilde dile getirmektedir: **“Eşim yüksek lisansını yarıda bırakmıştı. Kızım da belli bir aya gelince de bitirmek istediğini söyledi. Haftanın belli günleri çocuğa bakabilir misin dedi (...) Baş edebilir miyim konusunda o da emin olamadı ama ben tamam dedim yaparım. Onunki de öğrenilmiş bir rol. Aslında yapabileceğimi biliyor ama o da gerçekliği ile hiç yüzleşmemiş. Yani baş başa bırakmamış ya bizi. Onun da endişeleri var. Nitekim ben kızımı bıraktığı ilk gün kızımı yarım yamalak aç bırakıp uykusuz bırakıp, üzeri pis bir şekilde bırakıp eve geldiğimizde süpermen edasıyla evde çocuk baktım ben deyip, eşimin dehşete düştüğü bir an yaşadık. (...) Orda ben şu gerçeklikle yüzleştim. Çocuğa bakım vermenin ne demek olduğunu, kimse yokken yanımda orada anladım ve orada bir değişim başladı. (B1)**

## **Blogger Babaların Paylaşım Motivasyonları: Hatırla(t)mak, Baba Katılımına Aracı ve “İşe Yarar” Olmak**

Görüşmelere dayanarak, babaların blog yazma motivasyonunun üç kategori altında sınıflandırılması olanaklıdır. Bunlardan ilki, hatırlama ve hatırlatma amacıyla, yaşananların kayıt altına alınmasıdır: **“Çocuklarımızın çocukluğunu bence unutmamalıyız dedim. Aslında bize bir hatıra defteri gibi açtım ben orayı yani neler yaşadık, ne hissettik, ne oldu falan. Onları not düşmeye başladık”** şeklinde dile getirilmektedir (B7). Bu motivasyon, yukarıda olduğu gibi “biz” vurgusu ile işleyebildiği gibi, tekil olarak bireyin kendisine ve / veya çocuğa yönelik de olabilmektedir: **“O bir günlük olarak başladı çünkü insan hafızası unutuyor. Şu an gerçekten o günkü gibi hatırlamıyorum, o gün yazmış olsaydım kenara. Çünkü bir konuyu anlatıyordum internette bir haber buldum, bir şeyi yanlış hatırlamışım. Ben yaşlanacağım çocuğun**

da bazı şeyleri bilmesi gerekecek zamanı gelince” (B4). Aynı motivasyon, Ö.P. tarafından da şu şekilde dile getirilmiştir: **“Başlangıç noktası bunun aslında kendimiz için, aile anlamında, aile ve yakın çevre. Hem de Z. için (çocuğundan söz ediyor), özellikle blog tutmak. Z. büyüdüğünde dönüp okuyabilsin hamileyken olanları, hissedilenleri; çocukken olanları hissedilenleri. Başlangıçta okuması istenen kişi Z. idi” (B8)**. Bu hatırla(t)ma motivasyonunun çocukla bağ kurmanın bir başka biçimi olarak, yani yine katılımın bir biçimi olarak okunması da olanaklıdır. Nitekim, B6 **“Çocuk sahibi olurken aslında anneyle baba arasında başlangıçta büyük bir eşitsizlik var. Anne ister istemez işin her aşamasına çok dahil ve baba olarak siz ekstra çaba sarf etmezseniz işte çok kıyıda kalmış bir baba olabilirsiniz. Biraz hani kendimi işin içine katmanın bir yoluydu belki o. Ben hiçbir şeyi kaçırmak istemediğim için kendimi dahil ettim. Blog da onun uzantısıydı belki”** sözleri ile bu durumu özetlemektedir.

İkinci kategori, benzer kişileri bulma, onlarla bilgi ve tecrübelerini paylaşma olarak tanımlanabilir: **“Babalık meselesinin ne olduğunu anlayınca, bir de tabi analitik kafa, birçok detaya girmeye başladım. Yani mesela mamanın içeriğindeki oranla, hangi bez, beslenmesinden bilmem nesine kadar acayip bir alana girmeye başladım. (...) Şimdi bir bu, bir de işte çocukları beslemek, uyutmak, kafa yormaya ve öğrenmeye başlayınca ben etrafımdaki insanlarla paylaşıyordum ve acayip motiveydim bu konuda” (B1)**. Boşanmış bir baba olan B4 de, kendi blog tutma motivasyonunu, tecrübelerini benzeri şeyler yaşayanlarla paylaşarak, bilgi ve destek vermek olarak şu şekilde dile getirmiştir: **“Ben bunu kendime bir günlük olarak açtım fakat şu amaç da vardı. Kardeşim bir erkek olarak sen bunu yaşayacaksın, yaşama ihtimalin çok büyük çünkü çevren o gördüğün hikâyeler gibi. Yani öyle hikâyeler var ki 10 gün evli kaldım hala nafaka ödüyorum, burnumdan geldi vesaire. İşin içine girmeden dışarıdan baksanız yok artık diyeceğiniz şeyler bir anda kanlı canlı olarak geliyor. Kendi avukatıma yönlendirdiklerim oldu. Avukat bulduklarım oldu bunlar arasında” (B4)**. Bu yanıyla bloglar, benzeri süreçlerden geçen ya da benzeri tecrübelerle, ilgi alanlarına sahip kişilere ulaşılmasına aracı olmaktadır. Blog aracılığıyla çevrimiçi ortamda başlayan etkileşimi, çevrimdışı tanışıklığa çevirmek de bir tutum olarak blogger babalarda gözlemlenmiştir: **“Pek çok arkadaş edindim. Şu anda pek çok yakın arkadaşımı ben bu ortamda tanıdım. Blogumda da tanıştığım bir sürü insanla evde yani gerçek ortamda görüşüyorum. Çünkü daha az kişi bunları yaparken otomatikman filtrelenmiş elenmiş çok fazla insan var. Çok elekte kalmış az sayıda insan bu işleri yapıyordu. İnternet, yayıncılık, babalık ya da ebeveynlik her neyse ve bunu paylaşan adam zaten çok yok. Onlarla konuştuğunda zaten çok aynı kafadan çıkıyorsun. Bir oto-seleksiyon da oluyor” (B8)**.

Yapılan görüşmelere dayanarak, blogger babaların bilgi ve tecrübe paylaşımı konusunda “işe yarar” olmayı yani etkileşimde buldukları takipçilerine yardımcı olabilmeyi önemsediklerini söylemek olanaklıdır: Örneğin, B8 **“bir araştırma yaptıysam sonucunu oraya da koyayım ki başkaları da faydalansın. Okul aradıysak, on tane okulu oraya ben de yazayım ki, başkası ararken bir malzeme olsun. Benim ihtiyaç duyduğum şeylerden biri de bu aslında. İşe yaraması aslında”** sözleriyle, blogun günlük tutmaktan öte bir işleve sahip olduğunu dile getirmektedir. Bu “işe yararlık” hali (B2) tarafından da **“bir blogda ‘Çocuklar İçin Beş Sevgi Dili’ diye bir kitaptan bahsedildiğini gördüm. Bende bir uyanma sağladı o kitap, çünkü hani hep şey klâsik bir eylem vardır ya, sevgi her şeyi çözer, işte çocukların tek istediği şey sevmektir ama o iş öyle değilmiş. Bir baba olarak çocukları sevmem yeterli değil onlar bunu görmedikleri sürece. Ne kadar basitmiş aslında dedim. Ve bunlardan kimse bahsetmiyor. O nedenle o blogda o yorumu okuyunca ben de bir blog açmaya ve kendi okuduklarımı paylaşmaya karar verdim. (...) Bunun birilerine bir faydası oluyorsa bu beni mutlu ediyor”**.



Bu işe yararlık halinin bir boyutu da babalık ve toplumsal cinsiyet rollerine dair bir takım genel kabulleri sorgulatmak ya da davranış değişikliğine aracı olmak olarak belirlemektedir. Görüşülen babalardan B5, neden babalık temalı paylaşım yaptığı sorusunu **“İnternette politik görüşümü paylaşmak istemiyorum, dini görüşümü paylaşmak istemiyorum. Türkiye’de birçok hassas şey var. Yakın olmadığınız güvenmediğiniz insanların okumasını istemeyeceğiniz şeyler. Babalık böyle bir konu değil, onun etkisi oldu. Yani şeyin tabii çok büyük bir etkisi var. İnsan fikrini yazarken şey diye düşünüyor, en azından ben öyle düşünüyorum. Bazı insanları etkileyip olumlu şey yapabileceğini düşünerek de yazıyorum”** şeklinde yanıtlamıştır.

Bloggerlardan B1 de süreç içerisinde dönüşen babalık anlayışını, bugün daha geniş bir perspektiften ele aldığını ve takipçilerine de bu yönde bir dönüşüm konusunda etki edebilmek gibi bir motivasyona sahip olduğunu dile getirmiştir: **“Bugün ben artık babalıkla birlikte erkeklik, toplumsal cinsiyet rolleri, babalık, kadın erkek eşitliği, LGBT hakları yani daha eşitlikçi bir yerden bakıyorum (...) STK geçmişi olan bir insan olarak birilerine faydam olsun, bebek bezi nasıl değiştirilir ötesinde, birilerinin hayatına dokunabilir miyim kafası bende çok fazla var. Bugün de böyle. Yani birilerine farklı bir bakış açısı kazandırabilir miyim? ‘Ya bir dakika ya bu adam böyle bir şey demiş’ diye düşünsün istiyorum. Ben aydınlandım millet de aydınlansın değil; kendi dünyamda aydınlanabildiğim kadar birilerinin de hayatına dokunabilir miyim düşüncesi çok fazla olduğu için esas benim motivasyon unsurum bugün bile bu”** (B1).

## Sonuç

Türkiye’deki blogger babalar özelinde gerçekleştirilen bu çalışmada, söz konusu babaların Türkiye’de yaygın babalık anlayışı olarak kabul edilen hegemonik erkeklik ya da ataerkillik anlayışına dayanan babalık modelinden ayrıştıkları sonucuna varılmıştır. Çocuğun yetiştirilmesinde sorumluluk alma, söz konusu süreçlere katılım oranları ve biçimlerine dayanarak, ilgili babalık olarak tanımlayabileceğimiz babalık modelini benimsedikleri tespit edilmiştir. Araştırmaya dahil olan bloggerların sosyo-demografik özellikleri oldukça homojen bir grup olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla literatür taramasında da dile getirilen, babalık anlayışlarının bireyin ait olduğu alt ve üst toplumsal yapı ile toplumsal konumuna bağlı olarak farklılık gösterebilme, akışkan ve değişken olma hali bu grubun Türkiye’deki yaygın babalık anlayışı ile sınırlı ilişkilenmesini anlamlı kılmaktadır.

Yine literatürde tartışılan, cinsiyet rolleri konusunda –ki babalığın da erkekliğin kurucu unsurlarından biri olduğunun altını çizmek gerekir– hâkim ideolojik söylem ve kamusal politikalar nedeniyle ilgili babalığa dönüşün sınırlı olduğu görüşü, araştırma özelinde de doğrulanmıştır. Görüşülen bloggerlar, hâkim erkeklik anlayışının kendi babalık katılımlarının önünde ve çeşitli düzeylerde bariyer olarak yükseldiğini dile getirmişlerdir. Burada geleneksel erkeklik kalıplarını benimsemiş diğer erkekler ve benzeri bir anlayışla çocuk bakımında eşik beççiliği rolünü üstlenmiş eşler/anneler üzerinden ilişki kurulan çevre öne çıkmakla birlikte, erkekliğin yaygın temsili yakın çevre dışındaki etkileşimlerde de bir bariyer olarak görülmektedir.

Bunlardan başka, babalık temalı blogların erkeğin babalık rolü ile ilişkili olarak neden ve nasıl kullanıldığına ilişkin soruya verilen yanıtta, ilksel motivasyonun çocukla ilgili anıların kaydını tutmak ve hatırla(t)mak olduğu görülmüştür. Buna ek olarak derinlemesine görüşmelerde, bu hatırla(t)ma motivasyonunun da çocukla bağ kurma ile ilişkili bir tavır olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu hatırla(t)ma motivasyonunu, babanın çocuk yetiştirme sürecine katılımı ile ilişkilendirmek mümkündür. Ebeveynlerin sosyal medya kullanım amaçlarına dair literatürle (Eriksson vd., 2015; Friedewald vd., 2005; Salzman-Eriksson & Eriksson,

2013; StGeorge & Fletcher, 2011) uyumlu bir şekilde, görüşülen grup özelinde de kendine benzerleri bulma, benzerler arasında tecrübe ve bilgi alışverişi yapma motivasyonu görülmüştür. Ancak, blogger babaların paylaşımlarında, takipçilerini de kendi babalık anlayışları doğrultusunda bilgilendirip, farkındalık oluşturmak gibi bir motivasyonun daha varlığının altını çizmek gerekir. Bu doğrultuda değerlendirildiğinde, blog paylaşımlarıyla amaçlananın sadece benzerlerin bulunmasını değil, benzerlerin yaratılmasının mümkün kılınmasını da içerdiği görülmektedir.

## Kaynakça

- Allan S.M., Hawkins, A.J. (1999). Maternal gatekeeping: Mother's beliefs and behaviors that inhibit greater father involvement in family work. *Journal of Marriage and Family*, 61(1), 199-212.
- Alsop, R., Fitzsimons, A. ve Lennon, K. (2002). *Theorizing gender: An introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Ammari, T. ve Schoenebeck, S. (2015). Understanding and supporting fathers and fatherhood on social media sites. *Proceedings of the 33rd annual ACM conference on human factors in computing systems*, ACM Press: New York, s.1905-1914.
- Ammari, T. ve Schoenebeck, S. (2016). Thanks for your interest in our facebook group, but it's only for dads': social roles of stay-at-home dads. *Proceedings of the ACM conference on computer-supported cooperative work*, ACM Press: New York, s.1363-1375.
- Ammari, T., Schoenebeck, S.Y. ve Morris, M.R. (2014). Accessing social support and overcoming judgement on social media among parents of children with special needs. *AAAI conference on weblogs and social media*, 8(1): 22-31.
- Anderson, E. (2009). *Inclusive masculinity: The changing nature of masculinities*. New York: Routledge.
- Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV). (2017). Türkiye'de ilgili babalık ve belirleyicileri. *Türkiye'de babalığı anlamak serisi-1*, İstanbul.
- Arendell, T. (2000). Caregiving and investigating motherhood: The decade's scholarship. *Journal of marriage and the family*, 62(4): 199-213.
- Asenhed, L., Kilstram, S., Alehagen, S. ve Baggerns, C. (2014). Becoming father is an emotional roller coaster – an analysis of fist-time fathers' blogs, *Journal of clinical nursing*, 23(9-10): 1309-1317.
- Barak-Brandes, S. (2017). Ideologies of motherhood in contemporary israeli tv commercials. *Communication, Culture & Critique*, 10(1): 58-75.
- Barutçu, A. & Hıdır, N. (2016). Türkiye'de babalığın değişen rolleri: (Pro)feminist babalar. *Fe Dergi*, 8(2): 27-45.

- Blackwell, L., Hardy, J., Ammari, T., Veinot, T., Lampe, C. ve Schoenebeck, S. (2016). LGBT parents and social media: Advocacy, privacy, and disclosure during shifting social movements. *Proceedings of the 2016 CHI conference on human factors in computing systems*, s.610-622.
- Beşpınar, F.U. (2015). Between ideals and enactments: The experience of 'new fatherhood' among middleclass men in Turkey, Gül Özyeğin (Der.), içinde, *Gender and sexuality in muslim cultures* (p.95-114). Suurey: Ashgate Publishing.
- Brady, E. ve Guerin, S. (2010). 'Not the romantic, all happy, coochy coo experience': A qualitative analysis of interactions on an Irish parenting web site. *Family Relations*, 59(1): 14-27.
- Cabrera, N.J., Tamis-LeMonda, S.Y., Bradley, R.H., Hoffreth, S. ve Lamb, M.E. (2000). Fatherhood in the twenty-first century. *Child Development*, 71(1): 127-136.
- Carrigan, T., Connell, R.W. ve Lee, J. (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory and Society*, 14(5): 551-604.
- Chesley, N. (2011). Stay-at-home fathers and breadwinning mothers: Gender, couple dynamics, and social change. *Gender & Society*, 25(5): 642-664.
- Coltrane, S. (1997). *Family man: Fatherhood, housework, and gender equity*. Oxford: Oxford University Press.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and power*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Daly, K. (1993). Reshaping fatherhood: Finding the models. *Journal of Family Issues*, 14(4): 510-530.
- Dermott, E. (2003). The intimate father: defining parental involvement. *Sociological Research Online*, 8(4): 1-11.
- Dolan, A. (2014). 'I've learnt what a dad should do': The interaction of masculine and fathering identities among men who attended a 'dads only' parenting programme". *Sociology*, 48(4): 812-828.
- Donaldson, M. (1993). What is hegemonic masculinity?. *Theory and Society*, 22(5): 643-657.
- Elvin-Nowak, Y. ve Thomsson, H. (2001). Motherhood as ideas and practice: a discursive understanding of employed mothers in Sweden. *Gender & Society*, 15(3): 407-428.
- Eriksson, H. ve Salzman-Erikson, M. (2013). Supporting a caring fatherhood in cyberspace- an analysis of communication about caring within an online forum for fathers. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 27(1): 63-69.
- Eriksson, H., Salzman-Erikson, H.M. ve Pringle, K. (2014). Virtual invisible men: privacy and invisibility as forms of privilege in online venues for fathers during early parenthood. *Culture, Society and Masculinities*, 6(1): 52-68.

- Etling, B., Roberts, H. & Faris, R. (2014). Blogs as an alternative public sphere: The role of blogs, mainstream media, and TV in Russia's media ecology. *Berkman Center Research Publication, No: 8*.
- Finn, M. ve Henwood, K. (2009). Exploring masculinities within men's identificatory imaginings of first-time fatherhood. *British Journal of Social Psychology, 48(3): 547-562*.
- Fletcher, R. ve StGeorge, J. (2011). Heading into fatherhood – nervously: support for fathering from online dads. *Qualitative Health Research, 21(8): 1101-1114*.
- Fletcher, R., Vimpani, G., Russell, G. ve Keatinge, D. (2008). The evaluation of tailored and web-based information for new fathers. *Child: Care, Health and Development, 34(4): 439-446*.
- Forsberg, L. (2007). Negotiating involved fatherhood: Household work, childcare and spending time with children. *Norma, 2(2): 109-126*.
- Friedewald, M.R., Flechter, R. ve Fairbairn, H. (2005). All-male discussion forums for expectant fathers: Evaluation of a model. *The Journal of Perinatal Education, 14(2): 8-18*.
- Gregory, A. ve Milner, S. (2011). What's new about fatherhood? The social construction of fatherhood in France and the UK. *Men and Masculinities, 14(5): 588-606*.
- Hodges, M.J. ve Budig, M.J. (2010). Who gets the daddy bonus? Organizational hegemonic masculinity and the impact of fatherhood on earnings. *Gender & Society, 24(6): 717-745*.
- Horna, J. & Lupri, E. (1987). Fathers' participation in work, family life and leisure: A Canadian perspective. C.L. Lewis & M. O'Brien (Der.), içinde, *Reassessing Fatherhood: New Observations on Fathers and the Modern Family* (p. 54-73), London: Sage Publications.
- Hudson, D.B., Campbell-Grossman, C., Fleck, M.O., Elek, S.M. ve Shipman, A. (2003). Effects of the new fathers network on first-time fathers' parenting self-efficacy and parenting satisfaction during the transition to parenthood. *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing, 26(4): 217-229*.
- Johansson, T. (2011). Fatherhood in transition: Paternity leave and changing masculinities. *Journal of Family Communication, 11(3): 165-180*.
- Johansson, T. ve Hammaren, N. (2014). Imagine, just 16 years old and already a dad! The construction of young fatherhood on the internet. *International Journal of Adolescence and Youth, 19(3): 366-381*.
- Johnston, J. ve Swanson, D.H. (2003). Invisible mothers: A content analysis of motherhood ideologies and myths in magazines. *Sex Roles, 49(1-2): 21-33*.
- Lamb, M.E. (2000). The history of research on father involvement: An overview. H.E. Peters, G.W. Peterson, S.K. Steinmetz & R.D. Ray (Der.), içinde, *Fatherhood: Research, interventions and policies* (p. 23-42). New York: Haworth.
- Lipasova, A. (2016). Fatherhood models in the middle class of contemporary Russia. *Russian Sociological Review, 15(4): 202-214*.

- Lupton, D., Pedersen, S. ve Thomas, G.M. (2016). Parenting and digital media: From the early web to contemporary digital society. *Sociology Compass*, 10(8): 730-743.
- Magaraggia, S. (2013). Tensions between fatherhood and the social construction of masculinity in Italy. *Current Sociology*, 61(1): 76-92.
- Marks, L. ve Palkovitz, R. (2004). American fatherhood types: The good, the bad, and the uninterested. *Fathering*, 2(2): 113-129.
- Marsiglio, W. (1995). *Fatherhood: Contemporary theory, research and social policy*. Thousand Oaks, California: Sage Publication.
- Marsiglio, W. & Pleck, J.H. (2005). Fatherhood and masculinities. S. Kimmel, J. Hearn & R.W. Connell (Der.), içinde, *The handbook of studies on men and masculinities* (p. 249-269). London: Sage Publication.
- Nicholas, D.B., Chahauver, A., Brownstone, D., Hetherington, R., McNeill, T. ve Bouffet, E. (2012). Evaluation of an online peer support network for fathers of a child with a brain tumor. *Social Work in Health Care*, 51(3): 232-245.
- Nicholas, D.B., Sullivan, N., Mesbur, E.S., Lang, N.C., Goodman, D. & Mitchell, L. (2003). Participant perceptions of online groupwork with fathers of children with spine bifida. N. Sullivan, E.S. Mesbur, N. Lang, D. Goodman & L. Mitchell (Der.), içinde, *Social work with groups: Social justice through personal, community and societal change* (p.227-240). Binghamton & New York: Hartworth Press.
- Nouwens, M., Griggio, C.F. ve Mackay, W.E. (2017). WhatsApp is for family; messenger is for friends: communication places in app ecosystems. *Proceedings of the 2017 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, ACM, s.727-735.
- Nyström, K. ve Ohrling, K. (2008). Electronic encounters: fathers' experiences of parental support. *Journal of Telemedicine and Telecare*, 14(2): 71-74.
- Palkovitz, R. (1997). Reconstructing 'involvement': Expanding conceptualizations of men's caring in contemporary families. A.J. Hawkins & D.C. Dollahite (Der.), içinde, *Generative fathering: Beyond deficit perspectives* (p.200-216). Thousand Oaks & California: Sage Publication.
- Pedersen, S. (2015). 'It took a lot to admit I am male on here'. Going where few men dare to tread: men on Mumsnet. E. Thorsen, H. Savigny, J. Alexander & D. Jackson, (Der.), içinde, *Media, margins and popular culture* (p.249-261). Houndmills: Palgrave Mcmillan.
- Parsons, T. & Bales, R.F. (1955). *Family, socialization and interaction process*. New York: Free Press,
- PEW Research Centre (2013). *Modern parenthood*. Erişim: 21.02.2021, <https://cutt.ly/qlnxq44>
- Pleck, J. (1987). American fathering in historical perspective. M. Kimmel (Der.), *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity* (p.83-97). Newbury Park & California, Sage Publication.

- Poel, T. (2009). Conceptualizing forums and blogs as public spheres. (Der.), Marianne Van den Boomen, Sybille Lammes, Ann-Sophie Lehmann, Joost Raessens & Mirko Tobias Schafer, içinde, *Digital material: Tracing new media in everyday life and technology* (p.239-251). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Roy, K.M. ve Dyson, O. (2010). Making daddies into fathers: Community-based fatherhood programs and the construction of masculinities for low-income African American men. *American Journal of Community Psychology*, 45(1-2): 139-154.
- Salzmann-Erikson, M. ve Eriksson, H. (2013). Fathers sharing about early parental support in health-care – virtual discussions on an internet forum. *Health & Social Care in the Community*, 21(4): 381-390.
- Scheibling, C. (2018). Real heroes care: How dad bloggers are reconstructing fatherhood and masculinities. *Men and Masculinities*, 23(1): 3-19.
- Scheibling, C. (2020). The culture of fatherhood 2.0: Exploring the tiny public of dada bloggers in North America. *Feminist Media Studies*, 20(6): 813-830.
- Sullivan, O. (2004). Changing gender practices within the household: A theoretical perspective. *Gender & Society*, 18(2): 207-222.
- Suwada, K. (2015). Being a traditional dad or being more like a mum? Clashing models of fatherhood according to Swedish and Polish fathers. *Journal of Comparative Family Studies*, 46(4): 467-481.
- Suwada, K. ve Plantin, L. (2014). On fatherhood, masculinities, and family policies in Poland and Sweden-a comparative study. *Polish Sociological Review*, 188: 509-524.
- StGeorge, J.M. ve Fletcher, R.J. (2011). Fathers online: Learning about fatherhood through the internet. *The Journal of Perinatal Education*, 20(3): 154-162.
- Swallow, V., Knafl, K., Sanatacroce, S., Hall, A., Smith, T., Campbell, M. Ve Webb, N.J.A. (2012). The online parent information and support project, meeting parents' information and support needs for home-based management of childhood chronic kidney disease : Research protocol. *Journal of Advanced Nursing*, 68(9): 2095-2102.
- Wall, K., Aboim, S. ve Marinho, S. (2007). Fatherhood, family and work in men's lives: negotiating new and old masculinities. *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, 38(2): 105-122.
- Viry, G. (2014). Coparenting and children's adjustment to divorce: The role of geographical distance from fathers. *Journal of Divorce & Remarriage*, 55(7): 503-526.
- Zeybekoğlu, Ö. (2013). Günümüzde erkeklerin gözünden babalık ve aile. *Mediterranean Journal of Humanities*, 2: 297-328.

2021, 8(1): 246-268

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.246268>

Makaleler (Tema > İdeoloji ve Erkeklikler)

# TÜRKİYE'DE KORONAVİRÜS PANDEMİSİ DÖNEMİNDE MİLİTARİZM, MİLLİYETÇİLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET: GAZETELERE İLİŞKİN BİR MİLİTARİST SÖYLEM ANALİZİ

Elif Gençkal Eroler<sup>1</sup>

## Öz

Koronavirüs pandemisi öncesinde dünya genelinde halihazırda var olan toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, pandemi döneminde daha da derinleşmiş, bu dönemde kadınların ekonomik ve toplumsal hayattaki kayıpları erkeklerinkinden daha ağır olmuştur. Bu çalışma, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin milliyetçi ideolojilerin cinsiyet kurgularının bir sonucu olduğundan hareketle, toplumsal cinsiyet kurgularının üzerinde şekillenen militarizmin pandemi döneminde Türkiye'deki izini sürer. Doğrudan askerlikle ya da savaşla ilişkili olmayan, fakat bir yandan da olağanüstü bir dönem olan pandemi sürecinde militarizme odaklanmak, toplumsal bir süreç olarak militarizmi inceleme, böylece militarizmin ne ölçüde doğallaştığını ya da sıradanlaştığını

<sup>1</sup> Elif Gençkal Eroler, Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gedik Üniversitesi İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, ORCID:0000-0001-5372-6591, [elifgenckal@gmail.com](mailto:elifgenckal@gmail.com)

Makalenin Geliş Tarihi: 01.03.2021 | Makalenin Kabul Tarihi: 20.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

anlama fırsatı vermektedir. Militarist söylem, salgının ve salgınla mücadelenin savaş metaforu ekseninde anlatıldığı gazete haberlerinin içerik analizine tabi tutulması ile incelenmiştir. Analiz sonucunda, yaygın ve sıradanlaşmış bir militarist söylemin ortaya çıkması, Türkiye’de içselleştirilmiş bir militarist mantığa işaret etmekte; militarizm farklı ideolojilerin ortaklaştığı, adeta ideolojiler üstü bir ideoloji olarak belirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Koronavirüs pandemisi, militarizm, toplumsal cinsiyet, milliyetçilik, Türkiye

# MILITARISM, NATIONALISM, AND GENDER IN THE PERIOD OF CORONAVIRUS PANDEMIC IN TURKEY: A MILITARIST DISCOURSE ANALYSIS ON NEWSPAPERS

## Abstract

Gender inequalities, which existed worldwide before the coronavirus pandemic, have deepened during the pandemic period, and the losses of women in economic and social life have been more severe than those of men. Considering that gender inequalities are the result of gender constructs of nationalist ideologies, this study examines militarism that is based on gender constructs during the pandemic period in Turkey. Focusing on militarism during the pandemic, which is not directly related to military service or war, provides an opportunity to examine militarism as a social process, thereby understanding the extent to which militarism is naturalized. Militarist discourse was examined via content analysis of newspapers in which the pandemic and the struggle against the pandemic are explained in line with the war metaphor. The analysis indicated a widespread and common militaristic discourse that refers to an internalized militaristic logic in Turkey, where militarism appears as an ideology above all ideologies.

**Keywords:** Coronavirus pandemic, militarism, gender, nationalism, Turkey

## Giriş

Koronavirüs pandemisi, sosyal hayatın ve ekonomik faaliyetlerin durdurulduğu, ulusal sınırların kapandığı bir süreç olarak, dünya tarihi açısından bir dönüm noktası olabilecek düzeyde derin ve küresel bir etki yarattı. Yaşadığımız bu tarihsel sürecin ardından küresel toplumun ve ulusal toplumların ne yönde değişeceği, yani



milliyetçiliğin seyrinin nasıl olacağı net olmamakla birlikte genel kanaat, 'yeni normal' in eskisinden farklı olacağı yönünde. Pandeminin daha paylaşımcı ve dayanışmacı bir dünya düzenine doğru yol almayı mı mümkün kılacağı yoksa ulusal sınırların ve ayrışmaların belirginleşmesini mi beraberinde getireceği soruları ise tartışma ve merak konusu olmayı sürdürüyor. Çin'de bir kişide ortaya çıkan bir virüsün tüm dünyaya yayılması, küresel vatandaşlığın ve küresel bir dayanışmanın önemini ortaya koysa da pandeminin dünyada popülizmin yükseldiği ve popülist liderlerin iş başında olduğu bir döneme denk geldiği düşünüldüğünde, içe kapanmacı politika ve söylemlerle milliyetçiliği yükseltebileceği de beklenebilir. Zira koronavirüs salgını, ülkelerin hem iç hem de dış politikalarında yeni gerilim hatları oluşturdu, örneğin virüse karşı aşının dağıtımını tartışmaları milli duyguları yükselişe geçirerek milliyetçiliği artırırken, salgının sebep olduğu ekonomik kriz milliyetçi muhafazakar saldırgan dili körükledi. Pandeminin dünyada milliyetçilikleri kabartacağına işaret eden bu durum, aynı zamanda milliyetçiliğin "olmazsa olmaz" militarizmin pekişmesi sorunsalını da önümüze bırakmaktadır.

Salgın döneminde milliyetçiliğin yükselmesiyle ilişkili olarak, pandeminin dünyada yaygın bir biçimde savaş metaforu üzerinden anlatıldığını ve salgınla mücadelenin olağanüstü tedbirleri gerektirmesi anlamında sıklıkla savaş ile ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bu dönemde yaşanan karantina süreçleri, hastanelerin ve buralardaki yoğun bakım ünitelerindeki doluluk oranlarının artması, sokağa çıkma yasakları bir savaş hali çağrışımları yapıyor. Gerek doktorlar gerekse siyasiler pandemi ile ilgili konuşurken adeta savaş tasvirleri yapıyorlar. Örneğin Fransa'nın Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron, pandeminin ciddiyetine vurgu yapmak için "Bir savaş halindeyiz. Bir orduya ya da başka bir ulusa karşı savaşmıyoruz. Ama düşman orada, görünmez, zorlayıcı, ilerliyor. Ve buna karşı genel seferberlik içinde olmamız gerekiyor" ifadelerini kullanmıştı. ABD Başkanı Donald Trump da pandeminin ilk günlerinden sonra durumun ciddiyetinin ortaya çıkmasının ardından sıklıkla savaş metaforuna başvurdu. Türkiye'de ise hükümet söylemlerinde, bu denli bariz bir savaş metaforu bulunmamasına rağmen örtülü bir militarizmin izlerini görmek mümkün. 11 Mart 2020'de ilk koronavirüs vakasının duyurulmasının ardından, 18 Mart 2020'de Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın salgına karşı ilk önlem paketini açıklarken, Türkiye'nin bu sürece "en hazırlıklı biçimde yakalandığı", yirmi birinci yüzyılın "Türkiye'nin asrı" olacağı, pandemi sonrası kurulacak "yeni dünya düzeninde Türkiye'nin en güçlü biçimde yerini alacağı" gibi söylemleri pandemi dönemindeki milliyetçi söylemin izleri olarak değerlendirilebilir. Pandemi sırasında hayatını kaybeden sağlıkçılara şehit statüsünün verilmesinin tartışılması ve hükümetin salgınla mücadele kapsamında başlattığı "Biz Bize Yeteriz Türkiyem" dayanışma kampanyasının Kurtuluş Savaşı döneminde savaşan orduya tedarik edilmek üzere halktaki silahların toplanması ile giyecek ve yiyecek maddelerinin zorunlu olarak devlete teslim edilmesini öngören Tekalif-i Milliye dayanışmasına benzetilmesi bu dönemde kullanılan açık savaş retoriği olarak öne çıkıyor.

Pandeminin, milliyetçi-militarist mantığın inşa ettiği toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklı eşitsizlikleri derinleştirilmesi sorunu, pandemi döneminde toplumsal cinsiyet alanında çalışmanın önemini ve gerekliliğini artırmıştır. Buradan hareketle, bu makale, koronavirüs hakkında Türkiye ulusal gazetelerinde çıkan haberlerde kullanılan savaş metaforu üzerinden militarist terminolojiyi analiz ederek, pandemi döneminde Türkiye'de militarizmin ve daha genel olarak milliyetçiliğin durumunu ortaya koymayı hedefliyor. Bu amaçla ilk olarak milliyetçilik, toplumsal cinsiyet ve militarizm ilişkisi incelenerek çalışmanın teorik yapısı oluşturulmuştur. Sonrasında, pandeminin toplumsal, sosyal ve ekonomik etkilerini cinsiyete duyarlı bir bakış açısıyla ele alan çalışmaların kısa bir özeti sunulurken, bu dönemde toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin derinleşmesi sorunu ortaya koyulmuştur. Bulgular kısmında, analiz edilen gazetelerdeki militarist söyleme

ilişkin bulgular sınıflandırılarak değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise pandemi döneminde milliyetçi ve militarist ideolojilerin gelişimi ve toplumsal cinsiyet eşit(siz)liği meseleleri tartışılmıştır.

## Koronavirüs ve Toplumsal Cinsiyet

Tüm dünyayı sarsan koronavirüs nedeniyle yaşanan ölüm oranları, erkeklerin kadınlara kıyasla daha kırılğan olduğunu gösteriyor, ancak pandeminin toplumsal ve ekonomik hayattaki yansımaları açısından tam tersi bir durum söz konusu. Yapılan çalışmalar, bu dönemde kadına yönelik şiddetin yükseldiğini, kadınların ev içi işlere ayırdıkları zamanın arttığını ve salgın sebebiyle ortaya çıkan ekonomik krizden kadınların erkeklerden daha olumsuz etkilendiğini ortaya koyuyor.

Pandemi sürecinde, ülkeler sağlık sistemlerini bu olağanüstü duruma uyarlamaya çalışırken, dikkat etmeleri gereken önemli konulardan biri de toplumsal cinsiyet bakış açısıyla politikalar üretmek ve pandemiden doğan eşitsizlikleri göz ardı etmemektir (UN Women vd., 2020). Örneğin bu dönemin en önemli problemlerinden biri olarak ortaya çıkan ev içinde kadına yönelik şiddetin artmasına karşı kimi hükümetler sığınma evlerinin sayısının ve buraya yapılan ekonomik yardımların artırılması, kadınlara oteller gibi alternatif konaklama merkezlerinin sunulması, şiddet uygulayan failerin hane dışında karantinaya alınması gibi uygulamaları hayata geçirdi (Azcona vd., 2020). Türkiye’de ise pandemi öncesinde kadınların şiddet görmesi durumunda başvurabileceği mekanizmaların aktif olarak çalıştığı yetkililerce duyurulsa da “Covid-19 Kapsamında İlave Tedbirler” başlıklı genelge ile 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun’un esnek uygulanması kararı alındı. Bu durumun kadınlara verilen koruma ve tedbir kararlarında gevşemeye ve kadınların kolluk kuvvetlerine yaptıkları başvuruların cevapsız kalmasına veya gecikmeler yaşanmasına yol açtığı raporlandı (Aygüneş ve Ok, 2020). Sosyo Politik Saha Araştırmaları Merkezi’nin raporuna göre (2020), Türkiye’de karantina sürecinde kadına yönelik şiddet %27,8 oranında arttı. Aynı araştırmaya göre kadınların %43’ü karantinada şiddete uğradığını belirtti. Pandemi döneminde kadına yönelik şiddet tırmanırken, Türkiye’nin ilk imzacı devletlerden biri olduğu, kadına yönelik şiddeti önlemeyi hedefleyen İstanbul Sözleşmesi’nin Cumhurbaşkanı kararı ile feshedilmesi, üzerinde yoğun olarak tartışılan bir konu oldu.

Kadına yönelik şiddetin yanı sıra pandemi öncesinde de var olan diğer toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikler ve kadına yönelik hak ihlalleri pandemiye özel koşullarla birleştiklerinde daha da derinleşti ve yaygınlaştı. Pandemi öncesinde bazı kadınların ev içi emek ve çocuk bakım emeği için dışarıdan- çoğunlukla yine kadınlardan- hizmet almalarına rağmen, yine de kadınların büyük çoğunluğunun temizlik, yemek, çocuk bakımı gibi ev işlerine erkeklerden daha fazla zaman ayırdığı çok sayıda akademik çalışma ile ortaya koyulmuştur. Pandemi döneminde bu bakım ve temizlik desteğinin büyük oranda ya da tamamen ortadan kalkması sonucunda kadının ev içi sorumluluğu ve emeği artmasıyla beraber pandeminin toplumsal cinsiyet rollerini belirginleştirdiği söylenebilir. KONDA’nın yürüttüğü araştırmalarda 2018 ve 2020 verileri kıyaslandığında kadınların ev içi işlere ayırdıkları emek 2 katından fazla arttı (İlkkaracan ve Memiş, 2020). BM Kadın Birimi’nin Nisan 2020’de yürüttüğü bir çalışmada ise Türkiye’de yalnızca kadınların değil, evdeki kız çocukların da oğlan çocuklara kıyasla ev işlerine daha fazla katkıda bulunduğu belirtildi. Kadınların %72’si kız çocuklarının ev işlerinde onlara yardımcı olduğunu söyledi (Kalaylıoğlu vd., 2020). Bu durum, pandeminin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini derinleştirdiğini gösteriyor. Kandıyoti’nin deyimiyle pandemiyle

birlikte “şaşmayan kural” yeniden devreye girdi: “Ekonomik kriz, salgın ve felaket anlarında ilk feda edilen alanlar ne yazık ki kadınların kazanımları olur” (Başaran, 2020).

İstihdam kaybı ve ekonomik eşitsizlikler, pandemi döneminde kadınları sarsan bir diğer önemli meseledir. Covid-19 pandemisi tüm ülkelerin ekonomisini olumsuz yönde etkilerken, en çok etkilenenler halihazırda dezavantajlı gruplar oldu. Kadınlar, LGBTİ+’lar ve mülteciler çoğunlukla yarı zamanlı, sigortasız ve güvencesiz işlerde çalıştıklarından çalıştıkları sektörlerdeki ekonomik bunalımdan en ağır etkilenenler oldular (BM Kadın vd., 2020). Türkiye’nin ekonomisi de pandemi döneminde gerilerken, TÜİK 2019 verilerine göre 4,3 olarak belirlenen işsiz sayısının, pandemi sonrasında 9-10 milyona çıkması bekleniyor (Memiş vd., 2020). Pandemi öncesinde bile Türkiye’de kadınların istihdamı çok sınırlıyken -2019 yılı 15-64 yaş aralığındaki kadınların istihdam oranı: %32,2 (TÜİK)-, pandemi sonrasındaki durumun daha kötü olacağını tahmin etmek zor değil. Zira, pandemi ve toplumsal cinsiyet konularında yaptığı küresel ölçekli çalışmalarla, pandemi sürecinin kadınlar üzerindeki etkisini ortaya çıkarmada öncü bir rol oynayan Birleşmiş Milletler Kadın Birimi’nin 18 – 25 Nisan 2020 tarihleri arasında, Türkiye’de COVID-19 salgını nedeniyle haftalık ölüm vakalarının günlük ortalamasının zirve yaptığı hafta yürüttüğü anket araştırmasına göre (2020), COVID-19 virüsü, kadınların iş hayatını erkeklere oranla daha fazla etkilemiştir. Bu araştırmaya göre, pandemi döneminde iş yerinden izin alan, evden çalışmaya başlayan ve işini kaybeden kadın sayısı erkeklere kıyasla daha yüksektir. Tüm bunlar, salgının ekonomik maliyetinin de kadınlar açısından daha ağır olduğunu gösteriyor.

## Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet, Militarizm

Milliyetçilik, son iki yüzyılın gelişmelerinde etkili olmuş, militarizm ve toplumsal cinsiyet kurguları ile yakından ilişkili bir ideolojidir. Bu başlık altında milliyetçilik teorilerine kısaca değindikten sonra, bu teorilerin toplumsal cinsiyet kurguları ile ilişkisi üzerinden militarizm ve erkeklikler konularına odaklanılacaktır.

Milliyetçilik hakkında adeta bir tanım bolluğu olsa da, en temel kavramsal bölünme milletlerin tanımında nesnel ve öznel unsurlara verilecek ağırlığa ilişkindir. Nesnel ölçütlere dayanarak yapılan millet tanımları etnisite, din, ortak tarih, ortak köken gibi kişinin doğuştan getirdiği kan bağı ve kültürel benzerlik özelliklerine atıf yaparken; öznel ölçütlere dayanarak yapılan millet tanımları müştereklik duygusu, dayanışma, sadakat gibi irade ve gönüllük esasına dayanır. Milliyetçilik teorilerindeki üç temel yaklaşım millet tanımında söz konusu ölçütlerin hangisinin geçerli olacağına ilişkin tartışma üzerine kurulur. Nesnel ölçütlere vurgu yaparak milletlerin ezelden ebede var olan, modernite öncesi etnik gruplara dayandığını ileri süren ve milletleri ailenin ve akrabalık ilişkilerinin doğal bir uzantısı sayan ilkçi yaklaşımlar (Shils, 1957; Van Den Berghe, 1998) zaman içerisinde etkisini kaybetti. Özellikle 1960 sonrası çalışmalar, milliyetçiliğin modernitenin gereksinimleri sonucunda ortaya çıkan bir düşünce ya da doktrin olarak inşa edildiğini ileri sürer. Millet tanımında öznel ölçütlere vurgu yapan söz konusu modernist yaklaşıma göre milliyetçilik ideolojisi milletleri yaratmıştır ve gerek millet gerekse milliyetçilik, kökenleri on sekizinci yüzyılda bulunabilecek olan tarihsel olgulardır. Milliyetçiliğin sanayileşme ya da daha geniş anlamıyla modernleşme sonrasında ihtiyaç duyulan yeni siyasi-idari düzenin inşası için gerekli insan tipinin oluşturulmasında işlevsel olduğunu öne süren Gellner’e (2013) göre, milliyetçilik devlet ve millet arasında örtüşmeyi ve homojenliği sağlamak için gerekli olan asimilasyon politikalarına başvurur ve -homojen olan- “biz” ve -farklı olan- “onlar” algısına dayanır. Dinin modern çağda işlevini yitirmesi sonucunda, dinin yerini milletin aldığını savunan

Anderson'a (2004) göre ise millet, hem sınırlı hem de egemen olacak şekilde hayal edilmiş bir siyasi topluluktur. Benzer şekilde Hobsbawm (2006) da "icat edilmiş gelenekler" ile milleti ve milliyetçiliği toplumsal mühendislik ürünü olarak görür. Milliyetçiliğe etno-sembolcü yaklaşımın (Smith, 1991) alana en önemli katkısı, hiçbir millet tanımının salt nesnel ya da öznel unsurlara dayanmadığı, genellikle bu ikisinin karışımı olduğu, dolayısıyla bu tipolojilerin gerçekte birbirine teoride olduğundan daha yakın olduğunun altını çizmesidir. Dolayısıyla gerek nesnel ölçütleri esas alan etno-kültürel temelli ilkçi yaklaşım, gerekse öznel ölçütleri esas alan vatandaşlık temelli modernist yaklaşım milliyetçiliğin unsurlarını ortaya koymak bakımından faydalı ve özellikle modernist yaklaşım 'verili' olana ilişkin eleştirel yaklaşımıyla alana önemli katkı sağlamış olsa da, her iki yaklaşımın da sadece nesnel ya da sadece öznel unsurları temel almaları bakımından indirgemeci olduğu söylenebilir.

Toplumsal cinsiyet ile milliyetçilik ilişkisi açısından bakıldığında, söz konusu indirgemecilik büsbütün açığa çıkar, zira milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiler, ana akım milliyetçilik çalışmalarında çoğunlukla göz ardı edilmiştir. İlkçi yaklaşım, milleti geniş bir aile olarak tanımlarken, aile ya da millet içindeki toplumsal cinsiyet rollerine değinmez, söz konusu benzetmenin amacı milletin doğallığını vurgulamaktır. Modernist kuramcılar da milletler ve milliyetçiliklerin inşa sürecini incelerken, toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve kadınları görmezden gelirler. Yani milletlerin inşa ürünü olduğunu söylerken, milletlerin içindeki toplumsal cinsiyet rollerinin inşa ürünü olduğu konusunu ve bunun arkasındaki ideolojik yapılanmayı es geçerler. Bu durum, "verili" kabul edilen millete karşı eleştirel yaklaşırken, 'verili' toplumsal cinsiyet rollerini kabul etmelerinden ve böylece ulusun sahibi, kurucusu ve temsilcisi olan öznenin "erkek" olarak belirmesinden kaynaklanır. Najmabadi'ye (2009) göre ulus, cinsiyetsiz, nötr bir kendilik hali olmayıp erkeklerin kurduğu, aile imgesiyle somutlaştırılmış ve erkeklik imgesiyle cinsiyetlendirilmiş bir kavramdır ki bu sebeple aile, milliyetçi anlatılarda en çok başvurulan mefhumdur. Modern erkek, milliyetçiliğin tüm türlerinde merkezi bir konumda bulunurken, kadın ise, "erkek olan" ulusun, "korunmaya ve sahiplenilmeye muhtaç olan" uğruna savaştığı toprak olarak simgeleşir. Bu anlatıda nesne konumunda bulunan kadın, hakkında söz söylenen yani edilgen pozisyonundadır. Bu durumu gözler önüne seren Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (1989) kadınların ulusal süreçlere katılımı ile ilgili beş ana yol tanımlar: Genelde etnik topluluğun üyelerinin yeniden üreticileri (anneler) ve topluluğun ideolojik yeniden üretiminde kültür aktarıcıları olarak sembolleşen kadınların, bazen de- genellikle durumun duygusal boyutunu manipüle etmek için- "milli" mücadelelerde bizzat katılımcılar olarak rol aldığı görülür.

Tüm bunlar erkeklik kavramının milliyetçilik çalışmalarında önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. Zira modern ulus-devlet, ideal ulus söylemini güçlülük, cesurluk, sertlik, koruyuculuk gibi erkeklik özellikleri ve erkek bedeniyle ilişkilendirilen normlar üzerinden kurar. George L. Mosse (1998) tarafından da belirtildiği gibi, milliyetçilik ve modern ulus-devlet, modern erkekliğe paralel olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Geleneksel erkeklikten modern erkekliğe geçişte en temel mesele ise erkeğin savaşta yer alması ve savaşın erkeğe özgü bir prestij unsuru olarak ortaya çıkmasıdır. Geleneksel toplumda sadece üst sınıfın sahip olabildiği bu prestij ulus-devletler ile yaygınlaşan zorunlu askerlik uygulaması üzerinden tüm erkeklerin sahip olabildiği bir prestij kaynağı olmuştur. Başka bir deyişle, modern ulus-devletin ve modern erkekliğin birbirine paralel olması gibi, milliyetçilik ve militarizm de birbirine yakın ve bağlantılı iki kavramdır. Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan ve sonrasında modern ulus-devletin ayrılmaz bir parçası olan zorunlu askerlik uygulamasının sonucunda oluşan yurttaş orduları bu yakınlığı gözler önüne serer. Militarizmin milliyetçi uyarlamalarında tarihin ve bugünün öznesi millet ve/veya ulus-devlettir, insanlar onlar uğruna kendilerini

“feda ederler” (Altınay, 2007a, s.144). Askerlik, toplumlarda yaygın olarak benimsenen, erkek ile şiddet arasında bağlantı kuran özcü argümanlar doğrultusunda “doğal olarak”- kültürel ve biyolojik sebepler aracılığıyla- erkeklere uygun bir eylem olarak görülür (Segal, 1990). Savaşa çağrı bir noktada erkekliğe çağrı anlamına gelir ki, Nagel (1998: 252), kriz dönemlerinde “vatan sevgisi” fikri üzerinden yapılan görev çağrısını, erkeklerin kulaklarını tıkayamayacağı bir sirene benzetir. Bu çerçeve tam da milliyetçilik, erkeklik, militarizm üçgenini ortaya koyar ve bu ekseninde erkeğin -kadın ile özdeşleştirilen- vatan uğruna savaşıması idealleştirilerek “savaşçı erkeklik miti” oluşturulur, ki bu zorunlu askerlik hizmetinin meşruiyetini inşa ederek, savaşa halk desteği sağlamanın yolunu oluşturmuştur. Horne’a göre (2004), erkek nüfusunun zorunlu askerliğini sağlayan bu mit sayesinde ulusların varlığını sürdürebilmesi garanti altına alınmıştır.

Enloe’nin (2000) belirli erkeklik tiplerinin belirli kadınlık kurgularını gerektirdiği vurgusu milliyetçiliklerdeki kadınlık ve erkeklik kurguları ile militarizmin ilişkisini açıklar. Buna göre, koruyucu erkek tipi, korunan kadın kurgusunu ve bunlar üzerine kurulan toplumsal cinsiyet rollerini beraberinde getirir. Koruyucu erkek, korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar var olduğu müddetçe varlığını sürdürebilecektir. Bu açıklama aynı zamanda farklı erkeklik tiplerinin de varlığına işaret eder. Erkeklik çalışmalarının öncülerinden Connell’in literatüre kazandırdığı “erkeklikler” kavramı, değişmez bir erkeklik fikri yerine erkek egemenliği ile farklı ilişkiler kuran farklı erkeklikleri tanımlayarak dinamik bir ataerkillik kuramı ortaya koymuştur. Toplumsal cinsiyeti biyolojiye indirgeyen görüşlere karşı çıkararak onu sosyal pratikler aracılığıyla inşa edilen, ilişkisel, tarihsel ve değişime açık bir olgu olarak açıklayan Connell, erkekliğin de yekpare olmadığını iddia eder ve iktidarla kurdukları farklı ilişkilere bağlı olarak farklı erkekliklerin var olduğunu ortaya koyar. Bunların arasında hegemonik erkeklik, erkeklerin baskın konumunu ve kadınların itaatini garanti eden, ataerkilliğin meşruiyetini sağlayan toplumsal cinsiyet pratiğinin vücut bulmuş hali biçiminde tanımlanabilir (Connell, 1995, s.77). Suç ortağı erkeklikler, hegemonik erkekliğin tüm gerekliliklerini yerine getirmeyip, gündelik yaşamda hegemonik erkekliğe göndermelerde bulunup onunla iş birliği yaparak eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini kendi menfaatleri için kullanan ve aynı zamanda hegemonik erkekliğin devamını sağlayan çoğunluktaki erkeklere ilişkindir. Madun erkeklikler cinsel yönelimleri ya da benimsedikleri toplumsal cinsiyet rolleri bakımından hegemonik erkeklikten bir sapma olarak inşa edilirler, marjinalleştirilmiş erkeklikler ise sınıf, ırk, etnik köken ve yaş gibi özellikleri nedeniyle ayrımcılığa uğrarlar (Connell, 2019). Tüm erkekleri aynı kategoriye koymayı reddeden bu bakış açısına göre, militarizm yalnızca kadınları dışlamak için erkek egemenliğinin kurulduğu yerler olarak görülemez. Daha geniş bir perspektiften, militarizm baskın kültürel anlayışların baskınlığını nasıl koruduğu ve buna bağlı olarak cinsiyet rollerinin nasıl şekillendiğiyle ilişkilidir. Bu çerçevede, heteroseksüel normların homoseksüellik üzerindeki gücü ya da siyasi veya diğer nedenlerle askeri rejimi reddeden erkeklere uygulanan güç de bir kenara atılmamalıdır (Sinclair- Webb, 2006, s.87).

Ayşe Gül Altınay (2007b), militarizmin ulus-devlet çağı olarak tanımlayabileceğimiz yirminci yüzyılı ve günümüzü anlamak açısından gerekli bir kavram olmasına rağmen yeteri kadar yaygın kullanılmadığını, bunun sebepleri arasında, militarist kavram ve pratiklerin doğallaştırılmış olmasını ve gerek milliyetçiliğin gerekse normatif erkekliğin bu doğallaştırma sürecindeki kritik rollerini gösterir. Bir başka deyişle, erkeklik ile askerlik ilişkisinin doğallaştırılmasıyla militarizmin doğallaştırılması arasında sıkı bir bağ vardır. Sjöberg ve Via’nın (2010, s.7) tanımına göre, militarizm askeri değer ve pratiklerin sivil hayattaki uzantısı olmanın ötesinde, savaş ve barış, askeri ve sivil arasındaki sınırların silinmesi ya da bulanıklaşması anlamına gelmektedir. Militarizmin doğallaştırılmasının farkında olmak bu kavramı milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet

ile birlikte inceleme gerekliliğini de beraberinde getirir. Böylelikle gündelik hayatta sıkça kullanıldığından militarist olduğu izlenimi uyandırmayan pek çok pratiğin cinsiyetçi paradigmadan beslenen milliyetçiliğin bir sonucu olduğu ortaya çıkar. Michael Billig (1995, s.10), “banal milliyetçilik” kavramsallaştırması ile sıradanlaşan ve yaşam pratiklerine sinen milliyetçi kalıpların daha etkili olduğunu ileri sürer. Benzer şekilde ve bununla bağlantılı olarak sıradanlaşan militarizmin sonucu olarak ortaya çıkan militarist olan ile olmayan arasındaki muğlaklık, milliyetçiliğin empoze ettiği cinsiyetçi kalıpların toplumda pekişmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ya da ayrımcılığının toplumun üyeleri tarafından içselleştirilmesini beraberinde getirmektedir. Militarist söylem ve pratiklerin üretildiği savaş dönemlerini incelemek önemli olmakla birlikte, bu söylem ve pratiklerin toplum üzerinde ne kadar etkili olduğunu ve içselleştirildiğini anlamak açısından barış dönemlerini de incelemek, Enloe'nin (1987, s.527) deyişiyle “toplumsal bir süreç olarak militarizme odaklanmak” gereklidir. Böylece militarist olmadığı izlenimi uyandıran pek çok gündelik pratiği deşifre etmek mümkün olur ki bu aynı zamanda söz konusu pratikleri ortaya çıkaran kültürün kurucu ögesi olan milliyetçi paradigma ve onun kurguladığı toplumsal cinsiyet rollerini de görünür kılmak anlamına gelir.

Buradan hareketle, bu çalışma, doğrudan askerlikle ya da savaşla ilişkili olmayan, fakat bir yandan da olağanüstü bir dönem olan koronavirüs pandemisi sürecine odaklanır. Salgınların tarihine bakıldığında, Ortaçağ'dan beri hastalık ve salgınların olumsuz metaforlar (bozulma, çürüme, kirlenme gibi) ekseninde düşünüldüğü ve bunun hastalığa yakalanan kişiyi *utanılabilir bir hastalık* sahibi durumuna düşürerek onu damgalanmasına yol açtığı görülmüştür. Bu damgalama- özellikle de yabancıların ülkeye girişini engellemek isteyen siyasi ideolojiler tarafından kullanıldığında- sonucunda salgınların yabancı düşmanlığının yayılmasında önemli rol oynadığı görülmüştür (Artvinli, 2020). Gerek on yedinci yüzyılda veba gerekse on dokuzuncu yüzyıl başlarında yaygınlaşan kolera salgınlarında yabancılar ve göçmenler *zehir saçan insanlar* olarak damgalanmışlardır. (Price-Smith, 2008; Kohn, 2008). Kadınlar, mülteciler, LGBTİ+'lar gibi dezavantajlı kesimleri daha olumsuz etkilediği göz önünde tutulduğunda, koronavirüs pandemisinin de- damgalama içermese de- toplumsal eşitsizlikleri pekiştirmesi anlamında tarih içinde diğer pandemilerle paralellik teşkil ettiği söylenebilir. Tarihin her döneminde gerek toplumların gerekse siyasi ideolojinin *kötülük* ile özdeşleştirmek istedikleri ve suçu onun *kurbanlarına* yıkacakları bir hastalığa ihtiyacı olduğunu vurgulayan Sonntag, 20. yüzyılda yaygınlaşan kanserin tarif ve tedavisine ilişkin yaygın olarak kullanılan askeri dile dikkat çeker: kanserli hücrelerin *istilacı* karakteri, ilk doğdukları yerden çıkıp küçük ileri *karakolları sömürgeleştirmeleri* (metastaz), buna karşı vücudun *savunma hatlarının* devreye girmesi, tedavide hastaların toksik ışıklarla *bombardımana tutulması* (radyoterapi) (Sonntag, 1978: 76-77). Tarih boyunca hastalıkların ve salgınların dönemin egemenleri tarafından manipüle edildiği düşünüldüğünde Sonntag'ın vurguladığı 20.yüzyıl hastalıklarının ifadesinde yaygın olarak kullanılan militarist dil, militarizmin bu çağda egemen sınıfın tercihi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu açıdan koronavirüs pandemisinin ne ölçüde militarist metaforlar üzerinden düşünüldüğünün izini sürmek, hem militarist yargı ve değerlerin Türkiye toplumunda ne şekilde doğallaştırıldığını ve normalleştirildiğini, hem de- daha geniş bir perspektiften- 21. yüzyılda militarizmin (ve milliyetçiliğin) ne ölçüde egemen bir ideoloji olduğuna ve küreselleşme meselesine ilişkin çıkarımlar yapma imkanı sunuyor.

Çalışmada pandemi döneminde Türkiye'nin incelenmesinin sebebi ise Türkiye'de militarist ideolojinin makbul erkekliğin tanımlanmasında oynadığı önemli roldür. Türkiye'de militarizm, özellikle de zorunlu askerlik uygulaması üzerinden, erkeklerin toplumsallaşma süreçlerini ve devletle ilişkilerini şekillendiren ve toplumsal cinsiyet rollerini belirleyen adeta bir iktidar unsuru olmuştur (Sünbuloğlu, 2013, s.5). Türkiye'de

zorunlu askerlik hizmeti yalnızca, hatta birincil olarak devlete hizmet olarak görülmez, -erkekliğe bir geçiş töreni olarak- aynı zamanda ideal erkekliği tanımlayan bir işleve sahiptir (Altınay, 2005, s.82). Altınay ve Bora'nın (2002, s.141) belirttikleri gibi, zorunlu askerlik, Türkiye'nin kapalı toplum olma özelliği taşıdığı 1980'lere kadar, militarist milliyetçi bir doktrinin özellikle taşralı erkeklere aktarıldığı elverişli bir alan işlevi görmüştür. Zorunlu askerliğin sivil hizmet ile ikamesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla ordu tarafından sağlıklı sayılan her erkeğin askerlik yapması gerektiği Türkiye'de orduda teşvik edilen erkeklik biçimi, askeri olanın sivil olandan üstünlüğüne dayandırılır, zira bir subay eğitilip yetiştirildiğinde misyonu Türk milletine rehberlik etmek olan kolektif yapı ile sorunsuz bir şekilde kendini tanımlama hakkına sahip olur (Sinclair-Webb, 2006, s.71). 1980 sonrası yıllarda askerliğin yüceltilmesi ve toplumun kültürünün bir parçası haline getirilmesi anlamında Türkiye'de militarizmin toplum hayatı üzerinde etkisini sürdürdüğü çeşitli çalışmalarla ortaya koyulmuştur (İBÜ Sosyoloji ve Eğitim Çalışmaları Birimi). Ulus devletinin zorunlu askerlik hizmeti ile birlikte militarist zihniyeti yaygınlaştırmak için kullandığı, ordudan sonra, bir diğer önemli aracı zorunlu eğitimidir (Altınay, 2005, s.69). Türkiye'de hegemonik erkekliğin askerlik ve savaşma deneyimleri üzerinden tanımlanması sonucunda ders kitaplarında kadınların rolü ya erkeklerin eşi, annesi oldukları ya da savaşa katkı sağladıkları ölçüde anlam kazanmaktadır (Altınay, 2007a). 2000'li yıllarda ders kitaplarında erkek egemen cinsiyetçi söylem açık olmaktan çok örtülü bir şekilde var olmaya devam etmekte, örtük cinsiyetçi söylem; cinsiyetçi bir sosyal rol dağılımı, ataerkil aile yapısı tasvirleri ve cinsiyetçi bir dil kullanımı yoluyla ders kitaplarında kendini göstermektedir (Gençkal Eroler, 2019). Tüm bunlar, Türkiye'de milli eğitimin toplumun militarizasyonunu mümkün kılacak şekilde kurgulandığına ve "makbul vatandaş"ın sivil değil, "militan vatandaş" olduğu tezinin (Üstel, 2004) geçerliliğini koruduğuna işaret etmektedir. Milliyetçilik, toplumsal cinsiyet ve ideal erkeklik kurgusunun kesişiminde yer alan militarizm ve militarist söylem Türkiye'de vatandaşlık kurgusunun temelini oluşturmaktadır.

## Veri ve Yöntem

Bu makalenin amacı, pandemi döneminde Türkiye'de iktidarın ve toplumun toplumsal cinsiyete ve militarizme bakış açılarını ortaya koymak, bu olağanüstü dönemde militarizmin ne ölçüde sıradanlaşarak yaşam pratiklerine sinerek içselleştirildiğini incelemektir. Bu amaçla gerek iktidarın gerekse toplumun nabzını tutan medya, toplumda içselleştirilmiş değerlerin izlenebileceği mecralar olduğundan, militarist söylem analizi gazeteler üzerinden yapılacaktır. Zira bir ülkenin gündemini oluşturma ve kamuoyunu bilgilendirmede başat rol üstlenen medya, günümüzde önemli bir siyasi aktördür. Bilginin birincil vericisi olarak kabul edilen medya, aynı zamanda kamuoyunu temsil eden bir aktördür (Cohen, 1973). Kamuoyu ile hükümet arasında bir köprü işlevi gören medyanın (Malek ve Wiegand, 1998, s. 13-14), hem siyasi karar vericiler hem de halk tarafından yönlendirilen bir yapı olarak her ikisini de temsil ettiği söylenebilir.

Veriler, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) dijital gazete arşivinden elde edilmiştir. Gazetelerin farklı ideolojik yönelimleri göz önünde bulundurularak, bunların sonuçları etkileme riskini en aza indirmek amacıyla tüm gazete haberleri araştırmaya dahil edilmiş ve bu da medyayı bir bütün olarak ele almak mümkün kılmıştır. Böylece araştırılan dönemde hem muhafazakar, liberal ve sol görüşlü gazetelerin militarizmi ne ölçüde doğallaştırdığı eşit olarak analize dahil edilebilmiş hem de farklı görüşteki gazeteler arasındaki militarist söyleme ilişkin karşılaştırma yapmak mümkün olmuştur.

Türkiye’de ilk tespit edilen koronavirüs vakası Sağlık Bakanlığı tarafından 11 Mart 2020’de açıklansa da, salgın Çin’de 1 Aralık 2019’da ortaya çıktığı için Türkiye’de salgına ilişkin haberler 2020 yılının başından itibaren çıkmaya başladı. Bu sebeple analiz, 1 Ocak 2020 ile 31 Aralık 2020 arasında yapılmış olup, bu tarihler arasındaki gazete arşivinde, “düşman”, ve “savaş” kelimelerinin “koronavirüs” ile bir arada geçtiği haberler taranmıştır. Böylece, tarama “koronavirüs-düşman” ve “koronavirüs-savaş” olmak üzere iki ayrı şekilde yapılmış olup, sonuçlar TBMM arşivinden gazete isimlerini de içeren gazete kopyaları şeklinde elde edilmiştir. Böylece çıkan sonuçlar; koronavirüsün ne sıklıkta, ne şekilde ve hangi gazetelerde bu iki kelimeyle bir arada geçtiğini değerlendirmeye imkan sağlamıştır. Analiz temelde niteliksel bir araştırma yöntemi olan içerik analizi üzerinden yapılmış olup, oluşturulan kategoriler neticesinde bazı niceliksel sonuçlar da çıkarılmıştır.

## Bulgular ve Yorum

Bu araştırma kapsamında yapılan iki farklı tarama sonucunda toplamda 256 haber elde edilmiştir. Taranan haberler içinden koronavirüs salgının doğrudan “düşman” ya da “savaş” kavramlarıyla ilişkilendirilmediği -örneğin “PKK ile savaş” ya da soyadı “Savaş” olan birinin haberde geçmesi sonucu çıkan- haberler ve iki farklı tarama sonucunda çıkan haber tekrarları çıkarıldığında 239 haber<sup>2</sup> incelenmiştir. 239 farklı haberde koronavirüs salgını ve salgınla mücadele “düşman” ya da “savaş” kelimeleri ile ifade edilmiş olup, bu haberlerin analizi sonucunda bulgular beş farklı kategoriye ayrılmıştır: sağlık çalışanları, açık milliyetçi ideoloji içeren haberler, sağlık-spor-sanat vb. toplumsal (ideolojik olmayan) haberler, dış haberler. Söz konusu kategoriler daha rahat bir anlatım ve karşılaştırma imkanı sağlamaları sebebiyle oluşturulmuştur.

### Sağlık Çalışanları

Koronavirüs ile mücadelenin savaş metaforu ile anlatıldığı haberlerin içinde sağlık çalışanlarına ilişkin olanlar önemli bir ağırlığa sahiptir. Tarama sonucunda analiz edilen haberlerin 49 tanesinde sağlık çalışanlarının savaşla ilişkilendirilerek anlatımı söz konusudur. “vatan için ön cephede savaşan askerler”, “sağlık ordusu”, “koronavirüsle savaşın kahramanları”, “canları pahasına koronavirüsle savaşanlar” sağlık çalışanlarına ilişkin sıklıkla kullanılan ifadelerdir. Salgın döneminde halkı salgının seyri hakkında bilgilendirmek için sıkça açıklama yapan Sağlık Bakanı Koca ve Cumhurbaşkanı Erdoğan sağlık çalışanlarına ilişkin “sağlık ordumuz”, hayatını kaybeden sağlıkçılardan bahsederken ise “sağlık şehitleri” terimini kullanmışlardır. Hastanelerin acil servislerinin “savaş meydanı” (“Ön Cephede Neler Yaşanıyor?”, 2020), filyasyon ekiplerinin “koronavirüs savaşının beyaz ordusu” (“Başarının Sırrı”, 2020), 112 Acil servis ekiplerinin “pandemiyle mücadelenin yerdeki ve gökteki akıncıları” (Yıldırım, 2020) şeklinde tasvir edilmesi gazetelerde pandeminin açık biçimde savaş metaforuyla ilişkilendirildiğini gösterir.

Sağlık emekçilerine destek verilmesi gerektiğinin altını çizen bir haberde şu ifadeler yer verilir: “Sağlık çalışanları koronavirüsle savaşta ön cephede... Cephede Mehmetçik neyse bugün sağlık çalışanları o demek”

<sup>2</sup> Haberlerin gazetelere dağılımı şu şekildedir: Milliyet(24), Sabah(22), Türkiye(18), Sözcü(14), Hürriyet(14), Cumhuriyet(13), Posta(12), Akşam(11), Korkusuz(9), Aydınlık(8), Yeni Akit(7), Türkgün(7), Karar(7), Milat(6), Birgün(6), Gazete Pencere(6), Şok(6), Analiz(5), Milli Gazete(5), Yeni Yaşam(5), Yeni Birlik(5), Türkiye’de Yeni Çağ(4), Yeni Mesaj(4), Doğru Haber(4), Yeni Şafak(3), Diriliş Postası(3), Yurt Gazetesi(3), Yeni Asya(3), Günlük Evrensel(2), Yeni Asır(2), Anayurt(1).



("Sağlık Emekçilerine Destek", 2020). Bazı haberlerde ise pandemi sürecinde virüse yakalanarak hayatını kaybeden sağlık çalışanlarını şehit olarak anmanın ötesinde onlara şehit statüsü verilmesi önerilir.

*"Sağlık Bilimleri Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Cevdet Erdöl, dün yaptığı açıklamada, tıpkı cephede olduğu gibi vatan ve millet uğruna covid-19 pandemisine karşı vatandaşların hayatlarını kurtarmak için çalışırken can veren sağlık çalışanlarının şehit, tedavi sonrası kalıcı hasarı olan çalışanların ise gazi sayılmaları gerektiğini belirtti."* ("Sağlık Çalışanlarına Şehitlik Ünvanı", 2020).

Gerek muhalefet partileri gerekse sağlık çalışanları ve sendikaları tarafından dillendirilen, görev başında hayatını kaybeden sağlık çalışanlarına şehit hakları verilmesi talepleri hükümet tarafından 2020 yılının Aralık ayında söz konusu sağlık çalışanlarının yakınlarına maaş bağlanması şeklinde yerine getirilmiştir. Tüm bunlar askeri olanın sivil hataya sızmasının açık ifadelerdir. Ayrıca, savaş ile barış ve sivil ile askeri olan arasındaki sınırların silinmesinin örnekleri olarak Sjoberg ve Via'nın militarizm tanımına uygundur (2010).

Gazetecilerin ya da siyasilerin sağlık çalışanlarını tarif ederken "asker", "şehit", "kahraman", "ordu" gibi kelimeler kullanmasının yanında bazı sağlık çalışanları da yaptıkları işi tarif ederken yoğun bir militarist dil kullanmışlardır. Bir sağlık çalışanı hayatını kaybeden sağlıkçılara şehit statüsü verilmesine yönelik memnuniyetini şöyle dile getirmiştir: "Askerin savaşta durumu neyse biz sağlıkçılar da koronavirüsle savaşta asker gibi cephedeyiz. Devletimizin sağlıkçılara sahip çıkması bizi mutlu etti." ("Korona Kurbanı Sağlık Çalışanları", 2020). Başka bir sağlıkçı ise şöyle konuşur: "Biz çok büyük bir sağlık ordusuyuz. Büyük ordumuzla koronavirüsle savaşta en öndeyiz" (Yıldırım, 2020) Pandemi döneminde evdeki çocuğunun doğum gününü yanına giderek kutlayamayan hemşire bir anne, gazete aracılığıyla oğluna şu sözleri iletir: "Annen bir savaşçı, annen vatan görevinde..." ("İyi ki doğdun", 2020). Sağlık Bakanlığı'nın kurduğu Filyasyon (saha) ekiplerinde yer alan sağlıkçılar ise şu ifadeleri kullanır: "Kendimizi, vatan için cephede savaşan askerler gibi hissediyoruz. Düşmanımız koronavirüs ve halkımızın sağlığı için korkusuzca onun üzerine yürüyoruz" ("Korona Avcıları", 2020). Aslında ifade edilmek istenen şey, sağlıkçıların görevlerini yaparken yani insanları sağlıklarına kavuşturmaya çalışırken hayati tehlike altında olduklarıdır. Bu anlamda insan hayatını kurtarmak, üstelik bunu yaparken hayatını riske atmak gibi bir fedakarlık toplum algısında "savaşan asker" çağrışımları yapmaktadır, ki bu toplum zihninde içselleştirilmiş bir militarist mantığa işaret eder. Bu durum, insan hayatının söz konusu olması gibi yapılan işin ciddiyeti ve anlamı arttıkça militarist vurgunun arttığını gösterir. Bu da en anlamlı eylemin savaşmak, en anlamlı uğraşın ise askerlik olduğu algısının yaygınlığına işaret etmektedir. Bu çerçevede, Sinclair-Webb'in (2006) orduda teşvik edilen erkeklik biçiminin "askeri olanın sivil olandan üstünlüğüne dayanması" durumunun ordunun ötesinde sivil hayatta da geçerli olduğunu, toplum tarafından içselleştirildiğini gösterir.

Müzik Eğitimcileri Derneği Başkanı'nın şu sözleri ise "savaş", "şehit", "karargah", "ordu" gibi kelimelerin bir arada kullanıldığı yoğun bir militarist dilin yanında, sadece sağlık çalışanlarının değil, eğitim çalışanlarının da ordu mensubu olarak ifade edildiği "topyekun savaş" algısını açığa çıkartması bakımından kayda değer:

*"Ülkemizde bu savaşın karargahında yorgunluk nedir bilmeyen, şehitler veren ama kararlılıkla başarıya odaklanan yiğit bilim insanlarımız sağlık ordumuzdur. Eğitim ordusu olarak bugünkü görevimiz bilim insanlarımızın, sağlık ordumuzun başarısı için kurallara uymak ve örnek tutumumuzla öğrencilerimizin, velilerimizin, halkımızın evde kalmasına öncülük etmektir."* ("MÜZED: Koronavirüsle savaşımı kazanacağız", 2020)

Tüm bunlar koronavirüsle mücadele eden herkesin bir noktada askerleştirildiği, bireysel sorumluluğun yerini “görevimiz” gibi ifadeler üzerinden adeta askeri bir sorumluluk şeklinde ifade edildiğini gösterir. Bu durum Türkiye’de cumhuriyetin kuruluşundan itibaren ‘ideal vatandaş’ kurgusunun sivil değil, militan vatandaş olduğu gerçeğini açığa çıkartmaktadır. Fakat bunun da ötesinde pandemi koşullarının etkisiyle militarist dilin siyasetçilerden gazetecilere, sağlık çalışanlarından sanatçılara kadar yaygınlaştığı ve sıradanlaştığı ölçüde hegemonikleştiği söylenebilir.

## Açık Milliyetçi İdeoloji İçeren Haberler

Bu başlık altında, koronavirüs haberlerinde gazetelerde kullanılan militarist dilin ötesinde milliyetçi ideolojinin ve onun bir uzantısı olan “biz” ve “onlar” ayrımının ve milliyetçi bir üstünlük ifadesinin belirgin olduğu haberler toplanmıştır. Taramalar sonucunda belirtilen şekilde “ideolojik” haber sayısı 38’dir.

Taranan haberler içinde, pandemi koşullarını savaş koşulları gibi düşünmenin gazetelerdeki en bariz örneği, koronavirüs ile mücadelenin Kurtuluş savaşı ve 15 Temmuz darbe girişimine karşı koyulması ile ilişkilendirildiği haberlerdir. Bu haberler aynı zamanda milliyetçi ideolojinin ve militarizmin de en yoğun olarak gözlemlendiği haberlerdir. Pandemi döneminde dayanışmanın “milli” bir mesele olarak değerlendirilmesi, dahası Kurtuluş Savaşı dönemine atıfla askerleştirilmesi, salgın ile mücadelenin askeri bir mantık ve dil üzerinden kurulduğuna, buna göre en anlamlı dayanışmanın milli ve askeri dayanışma olduğu algısına işaret etmektedir. Bu algı aynı zamanda, hem erkekliğin askerlik ve savaşmak üzerinden idealleştirildiği bir toplumsal cinsiyet rejimine hem de ideal vatandaşlığın “asker-vatandaş” üzerinden tanımlandığı bir vatandaşlık rejimine işaret eder.

Militarist ideolojide askeri alanın yöntemleri ile sivil alanın siyasi uzlaşmazlıkları çözülmeye çalışıldığı için, “milli menfaat” meselesi ilan edilen her türlü konu sivil alandan askeri alana kaydırılarak emir-komuta zinciri ekseninde çözülmeye çalışılır. Bu açıdan bakıldığında, pandemiyle mücadelenin “milli mücadele” ilan edilerek militarizasyonu bir demokrasi sorununu da beraberinde getirmektedir. Pandemi döneminde belediyelerin dayanışma kampanyalarının engellenerek Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın başlattığı “Biz Bize Yeteriz Türkiyem” kampanyasını tekleştirmek buna örnek olarak gösterilebilir. Güçlü liderin dayanışma dahil her şeyi tek elden yönetmesini öne çıkaran “tektipçi” bir anlayış milliyetçi ideolojilerde çokça rastlanan bir durumdur. Kampanyanın ismi -“Türk’ün Türk’ten başka dostu yok” söylemini de andıran- açık milliyetçi çağrışımlar yaparak toplumu milliyetçi bir kitle seferberliğine davet etmektedir. Kampanyayı, vatandaşların birbirine değil, devletin ihtiyaç sahibi vatandaşa destek vermesi gerektiği noktasında eleştirenlere Erdoğan’ın Kurtuluş Savaşı dönemindeki “Tekalif-i Milliye” örneğiyle cevap vermesi de aslında bu kitle seferberliğinin militarist karakterini yansıtır. Tarama sonucunda çıkan gazete haberlerinde pandemi dönemi ve yardım kampanyası tam da Erdoğan’ın Kurtuluş Savaşı’na atıfla öngördüğü kitle seferberliği üzerinden anlatılıyor:

*“Türkiye, koronavirüs düşmanına karşı adeta bir Kurtuluş Savaşı veriyor. Ve tıpkı Milli Mücadele yıllarında olduğu gibi 7’den 70’e herkes bir işin ucundan tutuyor, ya maske dikeyiyor, ya yoksulun ihtiyacını gideriyor, ya da komşusunun, köylüsünün yardımına koşuyor.... Aydın’da 11 yaşındaki Murat Kaya, kumbarasındaki 407 lirayı Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın başlattığı ‘Biz Bize Yeteriz Türkiyem’ kampanyasına bağışladı” (“Birimiz Hepimiz”, 2020).*

Pandemiyle mücadele kapsamında alınan tedbirlerden dolayı mağdur olan dar gelirli vatandaşlara yardım etme hedefiyle başlatılan bu kampanyayı, devletin böyle bir kampanya başlatmak yerine kendi bütçesinden bu vatandaşlara kaynak aktarması gerekliliği üzerinden eleştirenlere karşı bir haberde “AB ülkeleri de bağış topluyor... Üstelik Avrupa’nın ekonomisi ve sağlık sistemi çökme durumunda” (Uzun, 2020) şeklinde bir savunma dikkat çekicidir. Bu habere benzer, Avrupa’nın ekonomisinin ve sağlık sisteminin çökme durumunda olduğu, Türkiye’nin ise Batı’dan daha iyi durumda olduğu, hatta Avrupa’ya ve ABD’ye yardım ekipmanı göndermesi anlamında “yardım seferberliği” (“ABD’ye yardım”, 2020) yaptığına dair pek çok haber vardır. “Batı çökmek üzere”, “Batı’dan daha iyiyiz” söylemleri tam da hükümetin pandemi yönetimine yönelik eleştirilere yanıt olarak ver(il)mesi “Batı’nın üstünlüğü” fikri karşısında hissedilen baskının bir yansıması olan milliyetçi bir özgüven sorununa işaret etmektedir.

*“15 Temmuz hain darbe girişiminde yaralıları tedavi etmek için kahramanca bir mücadele veren sağlıkçılar bugün de koronavirüse karşı ön cephede savaşıyor. Olağanüstü durumlarda vatan-millet denilince milletimizden sağlık çalışanına kadar hepimiz tek yürek oluyoruz. Kurtuluş Savaşı ruhumuz canlanıyor. İşte bu yüzden sağlıkçılarımız hainlere karşı da koronavirüse karşı da bu kadar yenilmez. Tek yumruk. Bu yüzden ABD’den de, Batı ülkelerinden de daha güçlü bir sağlık sistemimiz var” (“15 Temmuz doktorları şimdi koronaya karşı”, 2020).*

Bu iki örnekte görüldüğü üzere Çin’de başlayıp tüm dünyaya yayılması anlamında aslında hiç de ‘milli’ olmayan bir salgına karşı gerekli olan dayanışmanın bazı gazetelerde ‘milli mücadele’ şeklinde değerlendirilerek ‘topyekun savaş’ algısı yaratıldığı görülmektedir. Söz konusu milli mücadele- tüm milliyetçi ideolojilerde olduğu gibi- “biz” ve “öteki” kurguları üzerinden ilerlemektedir. Salgın döneminde artan milliyetçi ve militarist vurgu, tarih boyunca salgınların siyasi egemenler tarafından manipüle edilmesinin günümüzde de devam etmesinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, pandemi sürecinde gazetelerde yükselen militarist söylem, Sontag’ın hastalıkların savaş metaforu ve militarist dil eşliğinde düşünülmesinin yaygınlığı önermesini de doğrular niteliktedir.

Bu “savaş”ta “bizim” sağlık sistemimizin, -ABD ve Avrupa kast edilerek- “onların” sağlık sisteminden daha güçlü olduğu vurgusu gazetelerde sıkça yer almaktadır. Örneğin, Dış İşleri bakanı Mevlüt Çavuşoğlu’nun “Rakamlara bakarsanız koronavirüsle savaşta Türkiye’nin birçok AB ülkesinden çok daha iyi iş çıkardığını görebilirsiniz” (“Turizmde hedef”, 2020; “PKK şehirde temizlenecek”, 2020), Kültür ve Turizm bakanı Mehmet Ersoy: “Hem sağlık hem hastane altyapısına bakıldığı zaman şu an en iyi ülke Türkiye diyebiliriz” (“Kriterimiz sosyal mesafe”, 2020) sözleri söz konusu üstünlük iddiasının hükümet mensuplarınca ifadeleridir. Gazetelerdeki örnekler çeşitlendirilebilir:

*“Batı koronavirüse karşı önlem almakta başarısız olurken Türkiye’nin geldiği nokta dünya basınıni imrendiriyor... Türkiye’nin koronavirüsle savaşı dünyaya örnek oldu” (“Türkiye ipuçları takibinde uzman”, 2020).*

*“Terörle mücadele ve sınır ötesi hareketlerde destan yazan Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK), pandemi ile savaşta da dünyaya örnek oldu. Disiplinli, sıkı ve koordineli tedbirlerle vakanın en az görüldüğü ordu olarak dünya tarihine geçti” (“Ordumuz başardı”, 2020).*

*“Koronavirüsle savaşta dünya Türk insanına hayranlık duydu” (Maske ve sosyal mesafeye dikkat”, 2020).*

## Sağlık, Siyaset, Spor, Sanat Vb. Toplumsal Haberler (İdeolojik Olmayan)

Militarizmin doğallaşması ve sıradanlaşmasının en tipik örnekleri, gazetelerde milliyetçi ideoloji yüklü olmayan “sıradan” sağlık, siyaset, sanat ve spor vb. toplumsal haberlerde görülür. Milliyetçi ideolojinin bir uzantısı olan militarist dilin tıpkı milliyetçilik gibi üzerine düşünülmeden, ideolojik olduğu fark edilmeden, “kendiliğinden” hayatımıza ve dolayısıyla dilimize yansması durumu en çok bu haberlerde görülür. Zira bu haberler Kurtuluş Savaşı ve 15 Temmuz darbe girişimine benzetmelerinin, “batıdan daha iyiyiz” vurgularının yapıldığı haberlerle kıyaslandığında “ideolojik olmayan” haberlerdir. İdeolojik bir şey söyleme amacı olmayan bu haberlerdeki militarist söylem, tam da Billig’in sözünü ettiği milliyetçiliğin sıradanlaştığı ölçüde güçlendiği argümanını destekler.

Taranan haberler içinde ideolojik olmayan sağlık, sanat ve spor haberlerinin sayısı 97’dir. Örneğin koronavirüse yakalanan kişilerin sağlıklarına kavuşmada moral desteğinin önemine dikkat çeken bir haber, “koronavirüsün düşmanı moral” (2020) başlığıyla verilirken koronavirüse karşı etkili olabilecek ilaçlarla ilgili başka bir haber “koronavirüsle savaşın umudu olan ilaçlar” (“Koronavirüsle savaşın umudu”, 2020), psikologların önerileri “koronavirüsle savaşmak için psikolojik olarak ne yapmak gerektiği” (Fenerbahçe’de psikologlar iş başında”, 2020) şeklinde ifade edilir. Bilkent, Ankara ve Hacettepe Üniversiteleri’nden araştırmacıların koronavirüsün hücreye girişini engelleyecek bir burun spreyi geliştirdiği haberi “Koronaya Türk duvarı” (2020) başlığı ile verilirken doğru beslenmenin ve egzersizin “doğal virüs savaşçısı” olduğunu ifade eden bir haber ise şöyle devam eder: “Fizyoterapi koronavirüs ile mücadelede bağışıklık sistemini güçlendirmek adına başarılı bir silah olacaktır. Fizyoterapi, vücuda sızan görünmez düşman koronavirüse karşı kalkan oluşturuyor” (Koronavirüsü fizyoterapiyle yenin”, 2020). Mizahın stresle baş etmeyi sağladığının altını çizen bir haber ise, “mizah da virüsle savaşıyor” (2020) başlığıyla verilirken, bir başka haberde vücudun bağışıklık sisteminin önemine dikkat çekmek isteyen bir doktorun şu sözleri dikkat çekiyor: “Koronavirüsle savaşın yöntemi kendi ordumuzun komutanı olmak” (“Elimizdeki en büyük güç bağışıklığımız”, 2020).

Spor haberleri içinde de militarizmin sıradanlaşması yaygındır. Örneğin, basketbol ve futbol oyuncularının ve takımlarının pandemi ile mücadelede hastanelere yaptıkları bağışları konu eden haber “spor dünyası koronavirüse savaş açtı” alt başlığıyla verilirken (“7,5 milyon euroluk dev bağış”, 2020), pek çok oyuncunun virüse yakalanması “takımların çoğu koronavirüsle savaşıyor” (“TSYD: Avrupa eve gitti”, 2020) şeklinde ifade ediliyor. “Beşiktaş teknik direktörü Sergen Yalçın, koronavirüsle savaş mesajı verdi” (“Beşiktaş’ta sıkıntı yok”, 2020), “Karşımızda her an her yerden saldıracak bir düşman var. Koronavirüsle savaş, 2-3 aylık bir mücadele değildir” (Onur, 2020), “Dünyayı sarsan koronavirüsle savaşa Galatasaraylı Adem Büyük de katıldı” (“Terim’in virüsünde Albayrak şüphesi”, 2020) gibi ifadeler militarist dil içeren spor haberlerine örnek olarak verilebilir.

Bunların dışında yoğun yapılaşmanın koronavirüs savaşında “büyük düşman olabileceği” (“Yoğun yapılaşma virüsün hızını artırıyor”, 2020), Turkcell teknolojilerinin ofiste koronavirüse ile savaştığı (Turkcell teknolojileri ofiste koronavirüse savaş açıyor”, 2020), Türkiye koronavirüsle savaşıırken çevre yıkımı yapıldığı (“Kayyım sessiz sedasız izni aldı”, 2020) haberleri de yine bu başlık altında toplanmıştır. Özellikle de “ideolojik olmayan” başlığı altında yer alan, tamamen sağlık, sanat, spor ve kültür haberlerini içeren bu örnekler militarist ideolojinin zihinlerde çokça içselleştirilerek sıradan hale geldiğini göstermesi bakımından çarpıcıdır. Türkiye’de askerlik ve savaşma deneyiminin erkeklerin merkezi konumunu ve kadınların ikincil

(nesne) konumunu pekiştirdiği düşünülürken, pandemi döneminde militarizmin sıradanlaşarak güç kazanması, toplumda erkeklerin baskın rolünü meşrulaştıran hegemonik erkekliğin de güç kazanması anlamına gelmektedir. Hegemonik erkekliğin güç kazanması ise pandeminin toplumsal ve ekonomik maliyetinin kadınlar için daha ağır olması, bir başka deyişle toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin derinleşmesi sorununu açıklamaktadır. Kandiyoti'nin vurguladığı "ekonomik kriz, salgın ve felaket anlarında ilk feda edilenin kadınların kazanımları olması" kadının erkekle eşit özne olmasını engelleyen ve onu nesne konumunda bırakan "ideal erkek"- ve "ideal kadın"- kurgusundan kaynaklanmaktadır. İdeal erkekliğin 'savaşçı erkek' şeklinde kurgulanmasına doğru orantılı olarak toplumda militarizm sıradanlaşmakta ve güç kazanmaktadır. Pandemi döneminde kadına yönelik şiddetin artması, daha da artan ev içi ve çocuk bakımı emeği, işini kaybeden kadın sayısının erkeklerden daha yüksek olması, bu dönemde "savaşçı erkek miti" üzerinden sıradanlaşan ve doğallaşan militarizmin tezahürleri olarak görülebilir.

Sağlık çalışanları için sıklıkla kullanılan "kahramanlık" kelimesinin de yaygınlaşarak sıradanlaştığı gözlenmektedir. Örneğin Sağlık Bakanı Fahrettin Koca "Evde kalan halkımız koronavirüsle savaşın gizli kahramanıdır" ("Susun ve dinleyin", 2020) ya da "Dünyanın imrendiği koronavirüsle savaşta başarının kahramanı tedbirlere uyan 83 milyondur" ("İkinci döneme geçiyoruz", 2020) sözleri ile herkesin koronavirüs tedbirlerini ciddiye alarak kendisini ve çevresini virüsten koruması, böylece sorumlu davranmasının gerektiğini söylemektedir. Böylesi makul ve anlaşılır- ve ideolojik olmayan- bir talebin tüm halkın kahramanlaştırılması üzerinden askerileştirilmesinin izlerini taşıması militarizmin hükümet söylemlerinde de sıradanlaştığını gösterir.

Benzer şekilde, koronavirüsten korunmak için gerekli olan maskeleri üreten meslek liselileri takdir ederken kullanılan "kahramanlar", "üretim seferberliği", "destan yazdılar" gibi ifadeler de sıradanlaşan militarist zihniyetin gazetelerdeki yansımasıdır:

*"Türkiye'nin dört bir yanındaki meslek liseleri koronavirüsle savaşta ihtiyaç duyulan sağlık ekipmanlarının üretiminde lokomotif oldu... Üretim seferberliği... Meslek liseleri destan yazıyor. Bu sürecin kahramanlarından biri oldular." (Yılmaz, 2020)*

*"Türkiye'nin dört bir yanındaki meslek liselerinde kimya bölümü öğrencileri, koronavirüs tehdidine karşı dezenfektan ve cerrahi maske üreterek koronavirüsle savaşa önemli bir katkı sunuyor... Liseli kimyagerlerin koronavirüs savaşı... 15'liler virüse karşı seferberlikte." ("15'liler virüse karşı seferberlikte", 2020)*

Yukarıdaki her iki haberde de liseli öğrencilerin üretimlerini anlatırken kullanılan "seferberlik" kelimesi, tarama sonucunda elde edilen başka haberlerde de dikkat çeker. Türk Dil Kurumu'nun tanımına göre "seferberlik" kelimesinin birinci anlamı "bir ülkenin silahlı kuvvetlerini savaşa hazır duruma getiren, ülkenin ekonomisini, yönetimini savaş gereklerine uyacak duruma sokan hazırlık ve önlemlerin tümü", ikinci anlamı ise "bu önlemlerin alındığı ya da savaşın sürdüğü dönem" olarak belirtilir. Kelime anlamı savaşa hazırlık ya da savaş dönemini ifade ettiği "seferberlik" kelimesi genellikle salgına karşı alınan tedbirlerin anlatımında kullanılmaktadır. Örneğin, "Koronavirüsle Topyekun Savaş" başlıklı bir haberde Cumhurbaşkanı Erdoğan virüs tehdidinin en kısa sürede bertaraf edilmesi için devlet olarak bütün imkanları "seferber" ettiklerini belirtir. ("Koronavirüsle topyekun savaş", 2020) Adana'da salgına karşı alınan önlemler "koronavirüs seferberliği" ("Adana Büyükşehir Belediyesi'nden koronavirüs seferberliği", 2020) başlığı ile verilirken, bir başka haberde ise "Koronavirüs salgınına karşı başta yerel yönetimler olmak üzere kamu kurumları adeta

seferberlik ilan etti" ("Temizlik Savaşı", 2020) ifadesi yer alır. "Marmaris Belediyesi virüse karşı savaşıyor" (2020) başlığıyla Marmaris Belediyesinin virüse karşı aldığı önlemler anlatılırken, İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından alınan önlemler "İBB koronavirüse savaş açtı" (2020) başlığı ile veriliyor.

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın "Tüm insanlık olarak görünmez düşmana karşı zor bir savaş veriyoruz. ("Salgın sonrasına hazırlanmalıyız", 2020)

Koronavirüs haberlerinde "düşman" ve "savaş" kelimeleri üzerinden bir incelemeyi temel alan bu çalışma, başka birtakım kavramların da söylemlerdeki tekrarını görmeye imkan vermiştir. Virüsle mücadelede *kendi ordumuzun komutanı olmak*, virüse yakalanmamak için önerilen gıdaların veya yapılması gerekenlerin virüse karşı *silah* olması, evde kalan halkın koronavirüsle mücadelenin *gizli kahramanı* olması, *destan yazan* liselilerin *üretim seferberliği*, virüsle mücadelede *ön cephe*de bulunan sağlıkçılar, iyileşenlere yönelik kullanılan virüsü *yenmek* veya virüsle *savaşı/mücadeleyi kazanmak* ifadeleri ya da virüs sebebiyle hayatını kaybedenlere yönelik kullanılan virüse *yenilmek* ve virüs *kurbanı* ifadeleri gazete söylemlerine yansıyan militarizmin diğer dilsel uzantıları olarak değerlendirilebilir.

## Dış Haberler

Taranan haberlerin önemli 55 tanesi dünyadaki liderlerin salgına ilişkin demeçlerini ve Türkiye dışındaki ülkelerde çıkan koronavirüs haberlerini içeren dış haberler oluşturmaktadır. Bu kategoride incelenen haberler, ağırlıklı olarak farklı ülkelerin koronavirüs ile mücadelesini aktaran ya da yurt dışında çıkan haberlerin Türkçe'ye çevrilmesinden oluşan haberlerdir.

Bu kategori içinde incelenen haberlerden 15 tanesi ABD başkanı Donald Trump'ın koronavirüs söylemlerini ve virüsün ortaya çıktığı Çin'e yönelik suçlamalarını içerir. Trump'ın koronavirüsü 'görünmez düşman' diye nitelenmesi ve salgının 11 Eylül'den daha beter bir savaş olduğunu belirterek "kaynağında durdurulabilirdi" diyerek Çin'i işaret etmesi ("Korona saldırısı 11 Eylül'den beter", 2020) pek çok haberde yer alır. Haberlerde sıklıkla ABD-Çin arasındaki "ticaret savaşı"nın "koronavirüs savaşı"na dönüştüğü ("ABD de kaybetti Çin de", Sağırılı, "Yaptırım kartı yine masada", "ABD donanması Çin'de", 2020) ifade edilirken Trump'ın Çin'e yönelik virüsün laboratuvar yapımı olduğu ("Koronavirüs savaşları", 2020) ya da Çin'in virüsün varlığına ilişkin bilgiyi dünyaya duyurmada geciktiği ve Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) de buna göz yumarak "Çin yanlısı davrandığı" ("Trump, DSÖ'ye savaş açtı", 2020) suçlamaları gazetelerde sıkça yer bulmaktadır. ABD ile ilgili dikkat çeken bir diğer haber ise Trump'ın savaş döneminden kalma bir yasayı yeniden uygulamaya sokarak General Motors'dan solunum cihazı üretmesini isteyebileceğine ilişkindir ("Trump savaş dönemi yasasını uyguluyor", 2020).

Avrupa ile ilgili haberlerin de bazılarında AB liderlerinin militarist bir dil kullandığı, bazılarında ise haberin militarist ifadelerle verildiği görülür. Örneğin İsveç merkezli bir sağlık şirketinin, Çin'den İtalya ve İspanya için ithal ettikleri yüz maskesi ve eldivenlere Fransa tarafından el konulduğunu iddia ettiği yolundaki haber "AB'de maske savaşları" (2020) başlığı ile verilirken, koronavirüs salgını sebebiyle "devletler arasında maske ve koruyucu ekipman savaşları" başladığı ifadesi kullanılır. Bir başka haberde Dünya Sağlık Örgütü genel direktörü Tedros Adhanom Ghebreyesus'un, virüsün politize edilmemesi gerektiği vurgusu ardından şu ifadeleri alıntılanır: "G20 üyeleri de birlikte hareket ederek savaşmalı. Dünyanın geri kalanı da birleşip savaşmalı" ("Koronavirüs savaşı", 2020). Virüse karşı geliştirilmeye çalışılan aşı haberlerinin de yine 'savaş'

kavramı ile ifadesi dikkat çekicidir: “Dünya çapındaki aşı savaşında koronavirüse karşı ilk aşığı tescilleyen ülke Rusya oldu” (“Putin: Aşığı Bulduk”, 2020). Küba’nın da ‘koronavirüsle savaşacak’ ilaçların üretimini garanti etmesi (“Kübalı şirketten korona için”, 2020), Kosova’da koronavirüsle savaşmak adına yüksek sesle çanlar çalınması (“Balkan postası”, 2020), birinci önceliği koronavirüsle savaşa veren İsrail’de Mossad ajanlarının bu yöndeki çalışmalara katkı sağlamaya çalışması (“Mossad artık İran’la değil, korona ile savaşacak”, 2020), Güney Kore devlet başkanının “ülke savaş durumuna geçti” (“Koronavirüs savaş ilan etti”, 2020) demeci, “Çin halkının koronavirüsle savaşma görevini cesur bir şekilde omuzladığı” (Wei, 2020) gibi haberler çeşitlendirilebilir. Bazı köşe yazılarında dünyada yeni paylaşımların savaşlar değil doğal felaketler yüzünden meydana geleceği ve “Korona salgınının dünya savaşı yaratacağı” (Subaşı, 2020) önermesi ile adeta somutlaştırılır. NATO’nun salgınla “savaştığına” dair aşağıdaki haber de koronavirüs pandemisinin dış haberlerdeki açık militarizasyonuna örnek gösterilebilir:

*“Dünyanın en güçlü ordularının oluşturduğu NATO, 70 yıllık tarihinde ilk kez bir virüse karşı savaşıyor. İttifaka üye ülkelerin neredeyse tamamı, İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana ilk kez eş zamanlı olarak, bu çapta yıkıcı bir etki yaratan, tıpkı savaşlar gibi çok sayıda ölümlere ve ulusal güvenlik zafiyetlerine yol açan bir tehditle mücadele ediyor” (“NATO virüse karşı savaşıyor”, 2020).*

Alıntılanan haberlerde de görüldüğü gibi, gerek devletler arasındaki anlaşmazlıkların gerek salgına karşı mücadelenin dünya basınında yoğun bir biçimde “savaş” biçiminde ifade edilir. Bu durum, elbette ki salgının militarizasyonunun Türkiye’ye özgü olmadığını gösterir. Fakat devletlerin liderlerinin salgını savaş metaforu kullanarak ifade ettiği haberlerin yanında, haberin içeriğinin değil verilişinde savaş metaforu kullanılan haberlerin varlığı da gözden kaçmamalıdır, örneğin yukarıda alıntılanan “AB’de maske savaşları” isimli haber.

## Sonuç

Günümüz Türkiye’sinde askeri yönetime dair fikirleri sorulsa, toplumun çoğunluğu böyle bir yönetim biçimini desteklemeyeceğini söyleyecektir, benzer şekilde hükümet de yönetimde “askeri vesayet”in kabul edilemeyeceğini sık sık söylemlerinde yineler. Fakat militarizmin belirli stratejilerden oluşan bir savaş doktrini değil, milliyetçilikle yakından ilişkili ve toplumun yönetimiyle ilgili bir ideoloji olduğu düşünüldüğünde, Türkiye’de kabul görmediğini söylemek zordur. Pandemi ile mücadelenin Türkiye gazetelerinde yaygın bir şekilde savaş metaforu ile ilişkilendirilmesi, olağanüstü bir durumda ortaya çıkan militarist refleksleri açığa çıkarması bakımından militarist mantığın varlığını çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Bir düşünce biçimi olarak militarizmin doğallaşarak ve sıradanlaşarak gazetelerdeki söylemin bir parçası haline gelmesi militarist mantığın gerek toplum gerekse hükümet nezdinde yaygın biçimde içselleştirildiğini gösterir.

Pandemi döneminde, gazetelerin ideolojik altyapısının iktidarı destekleyen ya da iktidara muhalif, muhafazakar ya da sol tandanslı olmasının anlamlı bir fark yaratmadığı ve hemen hepsinin bilinçli ya da bilinçsiz olarak militarist dil kullandığını, dolayısıyla militarizmin adeta tüm ideolojilerin üzerinde bir ideoloji olduğunu ortaya koymaktadır. Hükümete yakın bazı gazeteler, çalışmada ‘ideolojik’ olarak sınıflandırılan hükümetin açık milliyetçi söylemlerini daha fazla benimsese de, bu çalışmada belki de daha çarpıcı olarak

ortaya çıkan sonuç milliyetçiliğin ve militarizmin sıradanlaşması ve normalleşmesi anlamında “ideolojik olmayan” haberlerdeki militarist dilin tüm gazetelerde yoğun bir biçimde kullanılmasıdır.

Pandemi ile mücadelenin, Türkiye'nin ötesinde, dünyada da yaygın olarak savaş metaforu ile ifade edilmesi ve bunun bir 'milli güvenlik' meselesi olduğu algısının yaratılması, bu dönemde iktidarların milliyetçi ideolojilerini ve militarist mantığı pekiştirdiklerine işaret ediyor. Militarizmin sıradanlaşmasının ise hem toplumsal cinsiyet hem de daha genel anlamda demokrasi sorunlarına yol açtığı iddia edilebilir. Bir başka deyişle, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması ve siyasetin demokratikleşmesi ancak militarist ideolojinin ve onun toplum tarafından içselleştirilmesinin ifadesi olan sıradanlaşmasının aşılması ile mümkün olabilir. Diğer yandan, tıpkı çevre sorunları gibi, koronavirüs salgını da küresel bir tehdit olduğu için bununla baş etmenin yöntemi milliyetçi ve militarist bakış açısını aşarak, bu soruna küresel bir çözüm bulmaktan geçiyor. Yani, birbiriyle bağlantılı ve çok boyutlu küresel meselelerle baş edebilmek için toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı, milliyetçi olmayan anti-militarist bakış açılarına sahip iktidarlara ihtiyaç bulunuyor.

Pandemi döneminde kadınlara yönelik şiddetin artması, kadının ev içi emeğinin artması, pandeminin olumsuz ekonomik etkilerinin en çok kadınları etkilemesi konuları halen ağırlıklı olarak feministler tarafından gündeme taşınan konular. Söz konusu toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin giderilmesi için pandemi döneminde ortaya çıkan sorunların daha fazla toplumsal cinsiyet perspektifiyle çalışılması, militarizm kavramsallaştırmasının daha yaygın kullanılması ve yaşam pratiklerimize sinen militarizmin daha fazla deşifre edilmesi gerekiyor.

Tıpkı savaş, göç, iklim değişiklikleri, doğal afetler, ekonomik krizler ve daha önce yaşanmış sağlık krizleri gibi, koronavirüs pandemisi de kültürel, politik, sosyal ve ekonomik düzeylerde mevcut adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri daha da artırmıştır. Pandemi döneminde artan eşitsizliklerin kesişimsel olduğunu algılamak ve pandemi öncesinde “normal” olarak tanımlanan hayatların toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri içermesi anlamında çok da 'normal' olmadığını teslim etmek gerek. Bu nedenle “eski normal”e dönmek yerine bu süreci ırk, etnik köken, çevre gibi kesişimsel alanlara ve toplumsal cinsiyete duyarlı olarak algılayarak bu doğrultuda politikalar üretmek 'daha iyi bir normal' inşa etmek ve nihayet daha eşit ve adil bir küresel sistem oluşturmak için bir fırsat sunuyor olabilir.

## Kaynakça

Altınay A. G. ve Bora, T. (2002). Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik. *Milliyetçilik: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Cilt 4. İstanbul: İletişim, 2002.

Altınay, A.G. (2005). Becoming a Man, Becoming a Citizen. *The Myth of Military Nation*. London: Palgrave.

Altınay, A. G. (2007a). 'Can Veririm, Kan Dökerim': Ders Kitaplarında Militarizm, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları 2*. İstanbul: Tarih Vakfı.

Altınay, A. G. (2007b). Militarizm. *Kavram Sözlüğü'1: Söylem ve Gerçek*. (F. Başkaya, Der.). Ankara: Özgür Üniversite.

Anderson, B. (2004). *Hayali Cemaatler*. (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis.



- Artvinli, F. (2020). *Salgınların Tarihi: Toplumsal ve Siyasal Açından Kısa Bir Bakış*. Türk Tabipleri Birliği Covid-19 Pandemisi Altıncı Ay Değerlendirme Raporu.
- Aygüneş, A. ve Ok, Oğuz Can. (2020). *Covid-19 Pandemisi Sürecinde Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları İzleme Raporu*. Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi.
- Azcona, G., Bhatt, A., Davies, S., Harman, S., Smith, J., & Wenham, C. (2020). *Spotlight on gender, COVID-19 and the SDGs: Will the pandemic derail hard-won progress on gender equality?* UN Women. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2020/07/spotlight-on-gender-covid-19-and-the-sdgs>
- Başaran, E. (30 Nisan 2020). Deniz Kandiyoti: Salgın, modern kadının yaşadığı illüzyonu yıktı geçti. *Gazete Duvar*. Erişim: 20 Ocak 2021, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/04/30/deniz-kandiyoti-salgin-modern-kadinin-yasadiigi-illuzyonu-yikti-gecti>
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*, Londra: Sage.
- Cohen, S. (1973). *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. St Albans: Paladin.
- Connell, R. W. (2019). *Erkeklikler*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Connell R. W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Ders Kitaplarında Militarizm. (2012). İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Sosyoloji ve Eğitim Çalışmaları Birimi, <http://www.secbir.org/wp-content/uploads/2012/03/SECBIR-DEKIG-MILITARIZM- PDF.pdf>.
- Enloe, C. (1987). *Feminists Thinking About War, Militarism, and Peace, Analyzing Gender: A Handbook of Social Science Research*. (B. B. Hess ve M. M. Ferree, Der.). California: Sage.
- Enloe, C. (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. California: University of California.
- Gellner, E. (2013). *Uluslar ve Ulusçuluk*. (G. G. Özdoğan ve B. Ersanlı, Çev.). İstanbul: Hil.
- Gençkal Eroler, E. (2019). *Dindar Nesil Yetiştirmek: Türkiye'de Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)*. İstanbul: İletişim.
- Hobsbawm, E. J. (2006). *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- İlkkaracan, İ. Ve Memis, E. (2020). *COVID-19 Küresel Salgın Sürecinde Türkiye'de Bakım Ekonomisi ve Toplumsal Cinsiyet Temelli Eşitsizlikler*. UNDP. <https://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/library/corporatereports/COVID-gender-survey-report.htm>

- Kalaylıoğlu, Y. (2020). *Türkiye’de COVID-19 Etkilerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından Değerlendirilmesi*. UN Women.  
[https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/73989\\_rgaexecutivesummaryturkish.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/73989_rgaexecutivesummaryturkish.pdf)
- Kalaylıoğlu, Y., Öztürk, A. M. ve Bingüler Eker, G. (2020). *The economic and social impact of COVID-19 on women and men: Rapid gender assessment of COVID-19 implications in Turkey*. UN Women.  
<https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20eca/attachments/publications/2020/06/rapid%20gender%20assessment%20report%20turkey.pdf?la=en&vs=438>
- Kohn, G.C. (ed.) (2008). *Encyclopedia of Plague and Pestilence: From Ancient Times to the Present*. New York: Infobase Publishing.
- Malek A. Ve Wiegand, K. E. (1998). *News Media and Foreign Policy: an integrated review*, in (Ed.) Malek, A. *News Media and Foreign Relations: a multifaceted perspective*, Norwood: Ablex.
- Memis, E., Koyuncu, M. ve Özar, S. (3 Nisan 2020). İşçi/İşsiz Kadınlar Salgında Tam Kapasite Evin Hizmetinde. *bianet*. Erişim: 10 Ocak 2021,  
<http://bianet.org/bianet/kadin/222389-isci-issiz-kadinlar-salginda-tam-kapasite-evin-hizmetinde>
- Mosse, G.L. (1998). *The Image of Manhood: The Creation of Modern Masculinity*. Oxford: Oxford University.
- Nagel J. (1998). Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*. 21:2, 242-269.
- Najmabadi, A. (2009). Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korunmak, (A. G. Altınay, Der.), *Vatan Millet Kadınlar*. İstanbul: İletişim.
- Price-Smith, A.T. (2008). *Contagion and Chaos: Disease, Ecology, and National Security in the Era of Globalization*. Massachusetts: MIT Publishing.
- Segal, L. (1990). *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*. London: Virago.
- Shils, E. (1957). Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *British Journal of Sociology*, Cilt 7.
- Sinclair-Webb, E. (2006). Our Bülent is a Commando: Military Service and Manhood in Turkey. *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: Saqi.
- Sjoberg, L. ve Via S. (2010). Introduction, *Gender, War, and Militarism: Feminist Perspectives*. Oxford: Praeger.
- Smith, A.D. (1991). *National Identity*. Las Vegas: University of Nevada.
- Sontag, S. (1978). *Illnes as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Sosyo Politik Saha Araştırmaları Merkezi. (2020). COVID-19 Karantinasından Kadının Etkilenimi ile Kadın ve Çocuğa Yönelik Şiddete İlişkin Türkiye Araştırma Raporu.

Sünbülüoğlu N. Y. (2013). *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)ler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

TUİK, (t.y.). *İşgücü İstatistikleri*. <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=72&locale=tr>.

UN Women, IDLO, UNDP, UNODC, World Bank, The Pathfinders. (2020). *Justice for women amidst COVID-19*. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2020/05/justice-for-women-amidst-covid-19>

Üstel, F. (2004). *Makbul Vatandaşın Peşinde: 2. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim.

Van Den Berghe, P. (1998). Race and Ethnicity: A Sociological Perspective, *The Integrative Revolution*, 1(4).

Yuval-Davis, N. And Anthias F. (der.). (1989). *Woman-Nation-State*, London: Palgrave Macmillan.

## Alıntılanan Haberler

15 Temmuz Doktorları Şimdi Koronaya Karşı (5 Mayıs 2020). *Sabah*.

15’liler virüse karşı seferberlikte (20 Mart 2020). *Sabah*.

7,5 milyon euroluk dev bağış (19 Mart 2020). *Hürriyet*.

AB’de Maske Savaşları (4 Nisan 2020). *Birgün*.

ABD de kaybetti Çin de (1 Haziran 2020). *Milli Gazete*.

ABD Donanması Güney Çin Denizi’nin dibinde cirit atıyor (14 Haziran 2020). *Türkgün*.

ABD’ye yardım dünya gündemine oturdu (2 Mayıs 2020). *Milliyet*.

Adana Büyükşehir Belediyesi’nden koronavirüs seferberliği (23 Mart 2020). *Milli Gazete*.

Balkan Postası (13 Nisan 2020). *Diriliş Postası*.

Başarının sırrı tedbir, tespit, tedavi (3 Mayıs 2020). *Türkgün*.

Beşiktaşta sıkıntı yok (25 Mart 2020). *Sabah*.

Birimiz Hepimiz Hepimiz Birimiz İçin (8 Nisan 2020). *Posta*.

Corona virüs gerilimi! Trump, DSÖ’ye savaş açtı (8 Nisan 2020). *Milliyet*.

Elimizdeki en büyük güç bağışlığımız (8 Mayıs 2020). *Sözcü Haftasonu*.

Fenerbahçede psikologlar iş başında (26 Mart 2020). *Şok*.

İBB koronavirüse savaş açtı (15 Mart 2020). *Yurt Gazetesi*.

İkinci döneme geçiyoruz (14 Mayıs 2020). *Yeni Birlik*.

İyi ki doğdun (19 Nisan 2020). *Posta*.

Kayyım sessiz sedasız izni aldı (11 Mayıs 2020). *Cumhuriyet*.

Korona Avcıları (31 Mart 2020). *Aydınlık*.

Korona kurbanı sağlıkçıların yakınlarına maaş (19 Aralık 2020). *Sabah*.

Korona saldırısı 11 Eylül'den beter (8 Mayıs 2020). *Karar*.

Koronavirüs savaşı (10 Nisan 2020). *Milat*.

Koronavirüs savaşları (2 Mayıs 2020). *Milat*.

Koronavirüse savaş ilan etti (4 Mart 2020). *Sözcü*.

Koronavirüsle savaşın umudu bu iki ilaç (25 Mart 2020). *Gazete Pencere*.

Koronavirüsle topyekun savaş (19 Mart 2020). *Yeni Akit*.

Koronavirüsü fizyoterapiyle yenin (9 Haziran 2020). *Yeni Mesaj*.

Koronavirüsün düşmanı moral (29 Ağustos 2020). *Milat*.

Koronaya Türk duvarı (4 Aralık 2020). *Karar*.

Kriterimiz sosyal mesafe (19 Mayıs 2020). *Hürriyet*.

Kübalı şirketten korona için 22 ilaç üretimi garantisi (17 Mart 2020). *Gazete Pencere*.

Marmaris Belediyesi virüse karşı savaşıyor (17 Nisan 2020). *Karar*.

Maske ve sosyal mesafeye dikkat (14 Mayıs 2020). *Yeni Akit*.

Mizah da virüsle savaşıyor (3 Nisan 2020). *Aydınlık*.

Mossad Artık İran'la Değil Korona İle Savaşacak (14 Nisan 2020). *Yeni Birlik*.

MÜZED: Koronavirüsle savaşımı kazanacağız evde kalın (5 Nisan 2020). *Aydınlık*.

NATO virüse karşı savaşıyor (12 Nisan 2020). *Karar*.

Onur, H. (25 Mart 2020). "Bütünleşmek zorundayız". *Türkiye'de Yeni Çağ*.

Ordumuz başardı (8 Haziran 2020). *Türkiye*.

Ön cephede neler yaşanıyor? (19 Nisan 2020). *Sözcü*.

PKK Şehirde temizlenecek (21 Haziran 2020). *Yeni Birlik*.

Putin: Aşığı Bulduk (12 Ağustos 2020). *Gazete Pencere*.

Sağırılı, O. (18 Mayıs 2020). Devlerin büyük inatlaşması. *Türkiye*.

Sağlık çalışanlarına şehitlik ünvanı verilsin (7 Nisan 2020). *Yeni Mesaj*.

Sağlık emekçilerine destek paketi talebi (18 Mart 2020). *Aydınlık*.

Salgın sonrasına hazırlanmalıyız (11 Nisan 2020). *Hürriyet*.

Subaşı, D. (20 Mayıs 2020). 1. ve 2. Dünya savaşları ile koronavirüs savaşı. *Cumhuriyet*.

Susun ve dinleyin (18 Nisan 2020). *Posta*

Temizlik Savaşı (18 Mart 2020). *Cumhuriyet*.

Terim'in virüsünde Albayrak şüphesi (27 Mart 2020). *Türkiye'de Yeni Çağ*.

Trump savaş dönemi yasasını uyguluyor (29 Mart 2020). *Karar*.

TSYD: Avrupa eve gitti, biz de oynamayalım (19 Mart 2020). *Karar*.

Turizmde hedef otellerin yüzde 50'sini açmak (21 Haziran 2020). *Yeni Asır*.

Turkcell Teknolojileri Ofiste Koronavirüse Savaş Açıyor (26 Eylül 2020). *Akşam*.

Türkiye ipuçları takibinde uzman (6 Mayıs 2020). *Akşam*.

Uzun, M. Avrupa'nın devleri de halktan bağış istedi (3 Nisan 2020). *Yeni Akit*.

Wei, C. (3 Mart 2020). Wuhan halkının dünyaya katkısı-2. *Milliyet*.

Yaptırım kartı yine masada (16 Temmuz 2020). *Cumhuriyet*.

Yıldırım, U. (29 Nisan 2020). 112 Akıncıları. *Sabah*.

Yılmaz, A. (29 Nisan 2020). Meslek Lisesi Destanı. *Milliyet*.

Yoğun yapılaşma virüsün hızını artırıyor (13 Ekim 2020). *Birgün*.

2021, 8(1): 269-288

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.269288>

Makaleler (Tema > İdeoloji ve Erkeklikler)

# POPÜLİST SİYASETTE HEGEMONİK ERKEKLİK VE HEGEMONİK KADINLIK: MARINE LE PEN VE POPÜLİST RADİKAL SAĞIN CİNSİYETİ

Feyda Sayan Cengiz<sup>1</sup>

## Öz

Popülist radikal sağ siyasetin yükselişinde, liderlerin üslup ve siyasi performanslarının rolü, popülizm araştırmalarının gündeminde merkezi önem kazanmıştır. Halkı, hem “elitlere” hem de dışarıdan gelecek “tehditlere”, özellikle de göçe ve küreselleşmenin etkilerine karşı koruma iddiasındaki popülist radikal sağ liderlerin kullandıkları siyasi üslup; toplumsal cinsiyetli siyasi performansların ve söylemlerin üzerine inşa edilmiştir. Bu performanslar içinde, hegemonik erkeklik performansları merkezi rol oynar. Ancak bu performansları sergileyenler, yalnızca erkek liderler değildir. Kadın popülist radikal sağ liderlerin siyasi üslup ve performansları, toplumsal cinsiyetin popülist radikal sağ yapılandırıcı etkisini tartışmak için verimli bir zemin sağlar. Bu çalışmada, Fransız *Rassemblement National* partisinin kadın lideri Marine Le Pen’in siyasi üslup ve performansı, hegemonik erkeklik ve hegemonik kadınlık kavramlarının dönüşen ve dinamik

<sup>1</sup> Feyda Sayan Cengiz, Dr. Öğretim Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, ORCID: 0000-0002-3378-381X, [feydasayan@gmail.com](mailto:feydasayan@gmail.com)

Makale Geliş Tarihi: 01.03.2021 | Makale Kabul Tarihi: 01.06.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

unsurları göz önünde bulundurularak, toplumsal cinsiyet perspektifinden tartışılacaktır. Bu amaçla, Le Pen'in 2017'deki Cumhurbaşkanlığı seçimi için düzenlediği kampanyada yaptığı konuşmalar, kullandığı yazılı ve görsel kampanya materyalleri, söylem analizi yöntemiyle çözümlenecektir.

**Anahtar terimler:** hegemonik erkeklik, kadın politikacı, popülist radikal sağ, popülizm, Fransa

# HEGEMONIC MASCULINITY AND HEGEMONIC FEMININITY IN POPULIST POLITICS: MARINE LE PEN AND THE GENDER OF THE POPULIST RADICAL RIGHT

## Abstract

Populism studies increasingly focus on the role of leaders' political styles and performances in the surge of the populist radical right. Populist radical right leaders claim to protect "pure people" (a category that they define, in contradistinction to elites) against "threats" stemming from migration and globalization. Their political style is designed to show that they are cut out for such a "protective" role; therefore, it is based on gendered performances and discourses. Performances of hegemonic masculinity play a central role in determining this style. Yet, it is not only men who embrace such performances. Focusing on the political styles and performances of female leaders provides a fertile ground to discuss the centrality of gender to the populist radical right. Keeping in mind the dynamism of the concepts of hegemonic masculinity and femininity, this study investigates Marine Le Pen's (the leader of France's Rassemblement National) political style and performance through a gender perspective.

**Key terms:** hegemonic masculinity, female politician, populist radical right, populism, France

## Giriş

Popülizm çalışmaları, son yıllarda siyaset bilimcilerin odaklandığı konuların başında geliyor. ABD'de 2016 yılında Donald Trump'ın başkan seçilmesi, bunun yanısıra Avrupa'da bir yandan artan göçmen karşıtlığı ile, diğer yandan küresel kapitalizmin krizinin sonuçları ile koşut giden popülist radikal sağın yükselişi, popülizm üzerindeki akademik ilgiyi artırdı. Aynı zamanda, radikal sağ popülist partiler, "erkek partiler" ya da "erkeklerin partileri" olarak tanımlandı (Mudde, 2007). Bu kavram, genelde, bu partilerin ağırlıklı olarak erkeklerden oy aldığı belirtilmek için kullanılıyor. Ancak bunun yanısıra, bu partilerin, gerek geleneksel

toplumsal cinsiyet kimliklerine ve rollerine dayalı, dolayısıyla erkek lehine işleyen güç ilişkilerinin doğal sayıldığı bir toplum tasavvurunu olumlamaları, gerekse bu partilerin liderlerinin siyasi performanslarını “kural yıkıcı sert erkek”, “ulusun koruyucu babası” gibi imgeler üzerinden kurgulamaları, popülist radikal sağın cinsiyetli yapısına işaret eder. Popülist radikal sağın yükselişinin, reaksiyoner toplumsal cinsiyet politikalarının yükselişiyle koşut gittiği, bir “erkekçi (masculinist) siyasi uyanış”ın ifadesi olduğu da belirtilmektedir (Mellström, 2016, s. 135).

Öte yandan, popülist radikal sağın Avrupa’da en hızlı yükseliş gösteren örneklerinden olan *Rassemblement National* (RN-2018’e kadar *Front National*) partisi, bir kadın lider tarafından yönetilmektedir. Marine Le Pen, liderliğini 2011 yılında babası Jean Marie Le Pen’den devraldığı partinin oylarını artırmış, 2017 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Emmanuel Macron ile birlikte ikinci tura kalan iki adaydan biri olmuştur. Marine Le Pen, partinin göçmen karşıtı, yabancı düşmanı ve İslamofobik özünü sürdürmüş, ancak getirdiği bir dizi söylemsel “ılımlılaştırma” dönüşümüyle partiyi Fransız siyasetinde, babasının dönemine kıyasla daha iddialı, anaakım bir siyasi aktör konumuna getirmiş, partinin seçmen tabanını genişletmiştir. Bu bağlamda, Marine Le Pen’in siyasi programı, siyasi üslup ve performansı, medyada nasıl bir temsil bulduğu birçok akademik araştırmaya konu olmuştur (Stockemer 2017; Shields 2013; Snipes ve Mudde 2019; Geva 2020).

Bu çalışmada, Marine Le Pen’in bir kadın lider olarak siyasi imajını ve üslubunu nasıl oluşturduğu incelenecektir. Bunu yaparken, popülist radikal sağa, toplumsal cinsiyet açısından, hegemonik erkeklik ve hegemonik kadınlık kavramları çerçevesinde bakmayı amaçlıyorum: Toplumsal cinsiyetin, popülist radikal sağın üslup ve performansını yapılandırıcı, temel bir rol oynadığı, popülist radikal sağ üslup “repertuarının” da genelde eril bir repertuar olduğu düşünülürse, Marine Le Pen, erkeklerin ve erkekliklerin bu denli merkezde olduğu bir siyasi zeminde, hangi sembolizmlerden yararlanmış, bir kadın lider olarak siyasi performansını nasıl oluşturmuştur? Marine Le Pen örneği, bize popülist radikal sağın üslup ve performans repertuarı içinde toplumsal cinsiyetli performansların rolü hakkında ne gösterir?

Çalışmada, öncelikle popülizm üzerine kavramsal tartışma ortaya konacak, popülizmi bir üslup olarak ele alan yaklaşımın, toplumsal cinsiyet perspektifini merkeze koymasının önemi tartışılacaktır. Araştırmanın metodolojik yaklaşımı ve yöntemi ayrıntılandırıldıktan sonra, Fransız siyaseti bağlamında RN’nin mevcut konumu, Marine Le Pen’in partiye getirdiği dönüşüm irdelenecek, bunun ardından araştırma bulguları iki tema etrafında ortaya konacak ve tartışılacaktır. Birinci tema, Marine Le Pen’in, partisini anaakıma taşıma çabasında toplumsal cinsiyet kimliğini nasıl kullandığına dairdir. Le Pen, “modern, güçlü, çalışan kadın” imajını, buna ilişkin kişisel deneyimlerini, partideki dönüşümün simgesi olarak kullanmakta, kadınlarla ve gençlerle bağlantısını güçlendirmeyi hedeflemektedir. İkincisi, Le Pen’in, hegemonik kadınlık ve erkeklik performanslarını popülist söylem ve üslup repertuarına eklemlenmesiyle ilişkilidir. Le Pen, kendisini, küreselleşmenin, sosyal güvencesizliğin, radikal İslamcılığın karşısında, tehdit altındaki “mağdur Fransız halkı”nın yanında konumlandırmakta; halk ile duygusal yakınlık ve empati kuran, aynı zamanda da halkı tehditlerden koruma kudretine sahip lider olarak sunmaktadır. Çalışmanın sonuç bölümünde, bulguların, popülist radikal sağ siyasetin üslubunda ve ideolojik zemininde toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve hiyerarşilerinin rolü bağlamında anlamı tartışılacaktır.



# Popülizm üzerine kavramsal tartışma: İdeoloji, üslup, performans

Popülizm kavramının nasıl tanımlanması gerektiği üzerine geniş çaplı bir tartışma sürmektedir. Bu tartışmadaki ana sorulardan biri, popülizmin ideolojik ve söylemsel içeriğiyle mi, yoksa siyasi üslubuyla mı tanımlanması gerektiğidir.

Popülizmin en yaygın kabul gören tanımlarından biri, Cas Mudde'nin önerdiği minimal tanımdır: Bu tanıma göre popülizm, toplumu "saf halk" ve "yozlaşmış elit" olarak iki homojen ve karşıt gruba ayırır ve siyasetin de halkın genel iradesinin ifadesi olması gerektiğini önerir (Mudde, 2004, s. 543). Bu tanıma göre popülizm bir ideolojidir, ancak kendine ait sistemli bir ideolojik içerikten yoksundur. Bu nedenle de "zayıf merkezli ideoloji" olarak tanımlanır ve daha kapsamlı ve sistemli ideolojiler ile birleşir. Bu tanım, hem milliyetçilik ile birleşen sağ popülizmi, hem de sosyalizme dayanan sol popülizmi kapsadığı için kullanışlıdır. Öte yandan, özellikle Avrupa'da yerlici (*nativist*) unsurları merkeze alan dışlayıcı radikal sağ popülizmin yaygın olduğu ve göçmen karşıtlığından beslenerek (aynı zamanda onu besleyerek) ivme kazandığı belirtilmektedir (Mudde ve Kaltwasser, 2013).

Popülizm, zayıf merkezli de olsa bir ideoloji olarak tanımlanmanın yanı sıra, siyasi üslup (Moffitt ve Tormey 2014; Moffitt 2016) ve söylem-üslup repertuarı (Brubaker, 2017) olarak da tanımlanmıştır<sup>2</sup>. Popülizm kavramı üzerine tartışmada söylem ve üsluba odaklanan kavramsallaştırmaların giderek ağırlık kazandığı, farklı ideolojik yönelimlerdeki popülizmlerin ortak özelliklerinin de bu kavramsallaştırmayla daha iyi açıklanabildiği önerilmektedir (Brubaker, 2017). Bu çalışmalara göre, popülist söylemsel çerçeve ve üslup repertuarının<sup>3</sup> temel özellikleri üç eksenle tartışılabilir: Birincisi; popülist siyasetçiler kendilerini "sıradan halkın", "sessiz çoğunluğun" yanında, onları elitlere ve "marjinal azınlıklara" karşı koruyan liderler olarak konumlandırırlar. Radikal sağ popülizm bağlamında, etnik ve kültürel farklılığın yanısıra, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine karşı duruşlar, farklı cinsel kimlik ve yönelimler, sıklıkla "marjinal"liğin kaynağı olarak gösterilip "saf halk" kategorisinden dışlanmaktadır. Moffitt (2016), popülist siyasi üslubun performatif yönünün önemini vurgularken, popülist liderlerin performanslarının, yalnızca yüzeysel bir "halka benzeme", "halkı yansıtma" çabasından ibaret olmadığını, liderlerin aynı zamanda "saf halk" kategorisini de performanslarıyla inşa ettiklerini, kimi bu kategorinin içinde kimi dışında tuttuklarını performanslarıyla tanımladıklarını öne sürerek, üslup ve performansın, içerik hakkında da ipucu taşıdığını belirtir. İkincisi; popülist siyasetçiler, "siyasi doğruculuk"la kısıtlanmayı reddeder ve sıradan halkın dilinden konuştuklarını, onlarla doğrudan iletişim kurduklarını iddia ederler. Bunu yaparken kimi zaman argoya başvururlar (Moffitt ve Tormey 2014; Brubaker 2017), duyguları harekete geçiren dramatik performanslara (Ekström vd., 2018) yaslanırlar. Üçüncüsü; "marjinal azınlık" olarak tanımladıkları grupların halka doğrudan tehdit

<sup>2</sup> Bu tanımların tümünü derinlemesine irdelemek bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Farklı kavramsallaştırmaların imkanlarının ve kısıtlarının tartışması için, bkz. Mudde ve Kaltwasser (2018), Brubaker (2017), Moffitt ve Tormey (2014).

<sup>3</sup> Repertuar kavramının imkan ve kısıtları tartışması için bkz. Brubaker (2017), Ekström vd. (2018). Brubaker, söylemsel çerçeve ve üslup repertuarı kavramının, farklı popülizmlerin ortak özelliklerini belirleme gücüne dikkat çekerken, Ekström vd, popülist söylem ve performansların farklı siyasi, sosyal, kültürel bağlamlara esnek biçimde eklenilebildiğini, dolayısıyla katı bir "repertuar" çerçevesinden bakmanın kısıtlayıcı olabildiğini vurgular.

oluşturduğunu, ortada acilen çözülmesi gereken bir kriz olduğunu sürekli tekrarlayarak, nüanslı ve ayrıntılı siyasi tartışmaları saf dışı etmeye çalışırlar (Bossetta, 2017).

## Popülist radikal sağ, toplumsal cinsiyet ve erkeklikler

Popülizmin, özellikle de popülist radikal sağın, toplumsal cinsiyet ekseninde incelenmesi gerekliliği, pek çok araştırmacı tarafından vurgulanmıştır (Mudde 2007; Norocel 2013; Wodak 2015). Geva'ya (2020) göre, popülist radikal sağ, temelde, toplumsal cinsiyet eşitsizliği de dahil olmak üzere, toplumsal eşitsizlik ilişkilerini normalleştirirken, bu normalleştirme süreci, liderlerin kullandığı toplumsal cinsiyetli sembol, üslup ve performanslar dolayısıyla tamamlanır. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet ilişkileri popülist radikal sağın performatif ve sembolik yönünü yapılandırırken, aynı zamanda da bu performatif yönü ideolojik boyuta bağlayan, ideolojik içerik ile üslup ve performansı birlikte anlamamızı sağlayan "tutkal" işlevi görür (Geva, 2020, s. 8). Ancak literatürde popülizme toplumsal cinsiyet ekseninden bakan çalışmalarda, ideolojik içerik ve performans yönlerine bütüncül bir bakış eksik kalmıştır (Geva, 2020). Popülist radikal sağı toplumsal cinsiyet ekseninden inceleyen çalışmaların bir kısmı, partilerin söylem ve ideolojilerinde toplumsal cinsiyetin rolüne odaklanmış, bir diğer kısmı da popülist radikal sağ üslup içinde toplumsal cinsiyet sembolizmlerinin ve liderlerin cinsiyetli performanslarının rolünü irdelemişlerdir. Ancak ikinci gruptaki çalışmalar, ya ağırlıklı olarak erkek liderlerin performanslarına odaklanmışlar, ya da toplumsal cinsiyetin lider performanslarını temelinden yapılandıran merkezi rolünü vurgulamaktan kaçınmışlardır.

Öncelikle literatürdeki birinci damara, yani popülist radikal sağın ideoloji ve söyleminde toplumsal cinsiyetin rolünü inceleyen çalışmalara odaklanacak olursak, temelde gördüğümüz argüman şudur: Popülist radikal sağ, belli bir "saf halk" kategorisi oluştururken, sadece göçmenleri, etnik ve dinsel farklılığı değil, aynı zamanda cinsel kimlik ve yönelim farklılıklarını da bu kategoriden dışlamakta, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine, heteroseksüel evliliğe ve aile yapılarına uygun şekilde yaşayan bireyleri içermektedir<sup>4</sup>. Bunu yaparken, kadınları ulusun biyolojik ve kültürel olarak yeniden üremesinin aracı ve göçmen erkeklerden gelecek tehditlere karşı "milli" erkekler tarafından korunmaya muhtaç bireyler olarak nesneleştirmekte (Mayer, Ajanovic ve Sauer, 2014), erkekleri ise ailenin, kadınların ve ulusun güçlü koruyucuları olarak konumlandırmak suretiyle toplumsal cinsiyet rollerini ve eşitsizliklerini doğallaştırmaktadır. Özellikle Avrupa'daki popülist radikal sağ partilere odaklanan çalışmalar, bu partilerin, toplumsal cinsiyeti İslamofobik ve göçmen karşıtı söylemlerini geniş kitleler nezdinde meşrulaştırmak için araçsallaştırdıkları argümanını da vurgulamışlardır. Buna göre, göçmen karşıtı popülist radikal sağ, kadın haklarına ve özgürlüğüne saygının Avrupa kültürünün içkin bir özelliği olduğunu, Müslüman göçmen topluluklarının ise kadını ezen, susturan, ataerkil bir kültürün mensupları olduklarını iddia etmekte (Farris 2017; Kinvall 2015; Vieten 2016; Fekete 2006), bu anlatıyı kullanarak göçmen karşıtı söylem ve politikalarını meşrulaştırma hamlesi yapmaktadır. Bir diğer deyişle popülist radikal sağ, bir yandan anti-feminist unsurlar içermekte, toplumsal cinsiyet eksenli eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini doğallaştırmakta, diğer yandan kadınların ezilmesini Müslüman kültürün içkin

<sup>4</sup> Hollanda'daki popülist radikal sağ parti PVV'nin toplumsal cinsiyet söylemi, bundan farklı olarak, farklı cinsel kimlik ve yönelimleri de "saf halk" kategorisinde içerir. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Mepschen vd., (2010).

bir unsur olarak resmederek göçmen karşıtı söylemlerini meşrulaştırmakta ve kendi içinde tutarlı olmayan, iki yüzlü bir toplumsal cinsiyet söylemini dolaşıma sokmaktadır (Akkerman, 2015).

Diğer yandan, popülist radikal sağ liderlerin üsluplarında, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin doğallaştırılması ve yeniden üretilmesi süreçleri, bir yandan cinsiyetli sembollerin yoğun kullanımında, diğer yandan liderlerin kendilerini “saf halk”ın vücut bulmuş hali olarak sunma performanslarında gözlemlenebilmektedir. Popülist radikal sağ ile cinsiyetli metaforların ve hegemonik erkekliklerin<sup>5</sup> ilişkisini irdeleyen Norocel (2013), popülizmin tanımladığı “halk” ile erkek liderlerin simbiyotik ilişkisinden bahseder. Bu bağlamda popülist radikal sağ, “halk” kategorisini onur, cesaret gibi hegemonik erkeklik kurgularının etrafında oluşturmaktadır (Norocel, 2013, s. 75). Gerçekten de, popülizmin tanımlayıcı özellikleri arasında yer alan sistem karşıtı, elit düşmanı, kural yıkıcı, agresif retorik (Löffler, 2020), bunun yanı sıra popülist radikal sağ liderlerin kurguladıkları “saf halk”ın “koruyucu babaları” (Ekşi ve Wood, 2019) olma iddiaları düşünüldüğünde, hegemonik erkeklikler etrafında kurulan performansların, popülist radikal sağ anlamak için önemli olduğu görülebilir.

Ancak, popülizmi bir üslup ve performans repertuarı olarak kavramsallaştıran araştırmacılar, hegemonik erkeklik performanslarının popülist radikal sağ liderlerin siyasi üslubu için önemli rolünden bahsetmekle birlikte, cinsiyetli performansların üsluptaki *merkezi* rolünü tespit etme konusunda çekingen kalmışlardır. Örneğin Brubaker (2017), popülist söylem ve üslup repertuarı üzerine yaptığı çalışmada, popülist liderlerin kendilerini “saf halk” temsilcisi olarak konumlandırma çabalarında “kötü çocuk” performanslarına başvurduklarına dikkat çeker (s. 367). Moffitt (2016), popülist üslubun kurucu bir unsur olarak gördüğü “kaba tavırların” (bad manners) erillik ve hatta maçoşluk üzerinden kurulduğunu anlatır. Moffitt’e göre erkek popülist liderler, eril güç gösterileri üzerinden sağlıklı “ulusal beden”in temsilcisi ve vücuda gelmiş hali olduklarını ispatlamaya çalışırlar. Hatta, siyasetteki kadın rakiplerini cinselliğe referans veren imalarla aşağılamaya ve saf dışı bırakmaya da çalışırlar (Moffitt, 2016, s. 65-66). Moffitt, her ne kadar analizinde erkeklik performanslarına önem verse de, bunu analizin merkezine koyma konusunda çekinceli davranır. Nitekim bunu yaparsa, kadın popülist liderlerin performanslarını dışarıda bırakmış olacağı kaygısı taşır. Bu kaygıdan hareketle, “maço” ve “erkeksi” tavırların erkek popülist liderlerin performansında ortak biçimde görünür olduğunu, ancak Sarah Palin ve Pauline Hanson gibi popülist sağda yer alan kadın politikacıların performanslarına bakıldığında bunun aksine “annelik” ya da kırılgan ve cazibeli kadın olma gibi “kadınsı” özelliklerin ön plana çıkarıldığını anlatır. Eğer popülist siyasi üslup hegemonik erkekliklere yaslanıyorsa, o zaman kadın popülist politikacıların “koruyucu anne” ve/ya “cazibeli kadın” performansını nasıl okuyabiliriz? Farklı ideolojik yönelimdeki popülizmlerin ortaklıklarını üslup üzerinden anlamlandırma çabası içinde olan Moffitt’in buna yanıtı, üsluptaki cinsiyet rolünü sadece erkek liderlerin ortaya koyduğu hegemonik erkeklik performansları üzerinde okuma, cinsiyetin popülist üslubu belirlemekteki rolüne merkezi önem atfetmeme sonucunu doğurur. Tam da bu nedenle, erkek liderlerin performanslarının radikal sağ popülizmle bağlarından bahsedilirken, kadın popülist liderlerin toplumsal cinsiyetli performansları ve bu performansların populist siyasi üsluptaki konumu, aynı derecede akademik ilgi görmemiştir. Dahası, popülist radikal sağda kadın liderliği, istisnai bir durum olarak çerçevelenmiştir. Oysa ki, kadın popülist liderlerin de, performanslarını

<sup>5</sup> Hegemonik erkeklik kavramını, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini meşrulaştırma, bu eşitsizliklere rıza üretme pratiklerini merkeze alarak kullanıyorum. Connell (1995), öncelikle hegemonik erkeklığı, kadınları ve hegemonik erkeklik dışında kalan erkeklik biçimlerini domine etme pratiği olarak kavramsallaştırmış, bu kavram daha sonra eleştiriler ışığında, tek bir hegemonik erkeklik değil; çoğul hegemonik erkeklikler olarak revize edilmiştir (Messerschmidt, 2019).

belirlerken toplumsal cinsiyetli güç ilişkilerinde kendilerine ayrılan role büründükleri durumlar da, toplumsal cinsiyet rollerinin popülist siyasi üsluba içkin olduğunu göstermektedir.

Popülizmi üslup ve performans olarak kavramsallaştıran araştırmacıların, toplumsal cinsiyeti merkeze koymakta gösterdiği çekinceyi aşabilmek için, hegemonik erkekliğin, aynı zamanda belirli kadınlık ideallerini tanımlayarak ve bu idealleri hiyerarşik cinsiyet ilişkilerine tabi kılarak inşa edildiğini öneren Mimi Schippers (2007), bir kavramsal açılım sağlamaktadır. Schippers, hegemonik erkekliklerin kuruluşunda tamamlayıcı olan “hegemonik kadınlık” ideallerinden bahseder. Ona göre hegemonik kadınlık, “kadınsı” olarak tarif edilen özelliklerden oluşur ve bu özelliklerin altını çizmeyen, ya da atfedilen bu normları reddeden kadınları toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin altına iter. Bunu yaparken de, hegemonik erkeklik ile tamamlayıcı bir ilişki içine girerek, erkeklerin hakim konumunu ve kadınların tabi kılınmasını garanti eder (Schippers, 2007, s. 94). Dolayısıyla, kadın popülist liderlerin performanslarına hegemonik kadınlık -hegemonik erkeklik ilişkisi çerçevesinden bakmak, bu performansların popülizmin merkezindeki hegemonik erkekliği nasıl tamamladığını görmek açısından bize önemli ipuçları verecektir. Nitekim kadın liderler de hegemonik erkekliklerin kendilerine tanıdığı alan içinde bir söylem, üslup ve performans repertuarı kurmaktadır (Geva 2020; Gibson ve Heyse 2010). Bunun yanı sıra, hegemonik erkekliğin de, hegemonik kadınlığın da statik olmadığını göz önünde bulundurmak, farklı popülizmlerdeki cinsiyetli siyasi performansların nasıl farklı şekillerde kurulabileceğini anlamak için elzemdir. Bozok’un belirttiği gibi, erkekliklerin hegemonya kurma biçimi tekil değildir: “Coğrafi, tarihi, ekonomik, toplumsal, kültürel koşullar sonucu farklı biçimlerde deneyimlenen” erkeklikler, farklı stratejiler kullanarak hegemonya kurarlar (Bozok, 2011, s. 45). Bunun net bir örneği, Hollanda’da görülebilir (Mepschen vd., 2010). Hollanda’da radikal sağ popülist lider Geert Wilders, kadın ve LGBTİ haklarını savunmanın, Hollanda kültürünün için özelliği olduğunu, bu hakların “barbar” bir imajda homojenleştirilen Müslümanlara karşı kendisi tarafından savunulacağını iddia eder (Vieten, 2016). Bunu yaparken, temelde Müslümanlara karşı cinsiyetlendirilmiş bir ırkçılık söylemini, farklı toplumsal cinsiyet kimliklerini savunan lider performansına sarılmış olarak sunar. Bir başka deyişle, kendi siyaset yaptığı kültürel bağlamda, “barbar erkekliğe” karşı, “Batılı ve medeni erkeklik” hegemonyasını performansının temel unsuru yapar. Benzer bir performansın, kadın liderler tarafından da kullanılmaması için bir sebep yoktur. Hangi kadınlık deneyim ve rollerinin hegemonyasının ne şekilde kurulduğu, hangi hegemonik erkeklikleri nasıl tamamlayacağı, bağlama göre farklılık gösterir. Özellikle Batı toplumlarındaki kadın radikal sağ popülist liderlerin, bir yandan toplumdaki güç hiyerarşilerini doğallaştırırken, diğer yandan hegemonik toplumsal cinsiyet rollerindeki değişimleri araçsallaştıran üslup ve performanslar kullanma potansiyelleri de gözardı edilmemelidir. Radikal sağ popülizmin ideoloji ve söylemine dair, önceki sayfalarda da bahsi geçen pek çok araştırma, bize, kadın hakları söyleminin, ırkçılığı, İslamofobiyi ve göçmen karşıtlığını meşrulaştırmak için araçsallaştırıldığını göstermektedir (Farris 2017; Kinvall 2015; Vieten 2016; Fekete 2006, Akkerman, 2015). Bu unsurun, popülist radikal sağ üslup ve performanslarında ne şekilde yansıtıldığını anlamak için, kadın liderleri incelemek verimli bir alan sağlar.

Bu çalışma, hegemonik erkeklik ve hegemonik kadınlık kavramları çerçevesinde, toplumsal cinsiyeti, popülist radikal sağın üslup ve performanslarını temelinden yapılandıran ve ideolojik içeriğiyle bütünselliğini gösteren bir unsur olarak ele alarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışma, bu amaç çerçevesinde, popülist radikal sağ lider düzeyinde analiz edecek ve popülist radikal sağ partilerin prototip örneği (Mudde, 2007) olarak gösterilen *Rassemblement National*’in kadın lideri Marine Le Pen’in bir kadın lider olarak siyasi imajını ve üslubunu nasıl oluşturduğunu inceleyecektir. Hegemonik erkeklik ve hegemonik

kadınlığın dinamik biçimde sürekli yeniden kurulduğu düşünülürken, Marine Le Pen örneği, popülist radikal sağın cinsiyetli siyasi üslup ve performanslarının dönüşümlerini ve yeniden kuruluş süreçlerini anlamak için nasıl açılımlar sağlar? Popülist repertuar, özellikle de radikal sağ popülist repertuar, eril bir repertuar ise, bir kadın lider olarak Marine Le Pen'in performansında bu repertuarı dönüştüren, yeniden kuran, esneten unsurlar var mıdır? Bu noktadan hareketle, radikal sağ popülizmin üslup ve performans repertuarı içinde toplumsal cinsiyetin yeri ve konumu hakkında ne öğrenebiliriz?

Çalışma, bu soruları yanıtlamak için, popülist radikal sağ üslup ve performanslarını lider düzeyinde analiz edecektir, çünkü liderler, popülist olarak tanımlanan partilerin birçoğunun merkezinde yer alan, popülist performansı uygulayan, görünür kılan unsurlardır. Ayrıca farklı ulusal bağlamlarda popülist parti ve hareketler örgütsel anlamda farklılıklar gösterebilirler, oysa ki hepsinin ortak noktası, ortak özellikler taşıyan siyasi üslubu performanslarında uygulayan ve görünür kılan liderlere sahip olmalarıdır (Moffitt, 2016).

Popülist liderlerin performanslarını inceleyen çalışmalar, bir yandan liderlerin seçmenleriyle birebir buluşmalarında sergiledikleri performansları ve seçmen tabanında nasıl algılandıklarını (Geva, 2020), diğer yandan liderlerin medya performanslarını incelemenin önemini vurgularlar (Ekström vd. 2018; Campus 2017). Nitekim siyasetin sınıfsal aidiyetlerden uzaklaşması, beraberinde siyasi arenanın medyatize ve stilize olması sonucunu doğurmuştur ve siyasetçilerin, performansları, üslupları ve medyada yansıttıkları imajlar, politika önerilerinin ve siyasi programlarının önüne geçmiş, merkezi önem kazanmıştır (Moffitt ve Tormey, 2014). Ayrıca siyasi liderler, vatandaşlarla hızlı iletişim kurmalarını sağlayan medyanın dilini içselleştirmişler, medyanın ilgisini hangi performanslarla diri tutabileceklerini öğrenmişlerdir. Popülist liderlerin, halka yakınlık iddiaları, duygulara hitap etmeyi önceleyen dramatik performansları, sansasyon yaratma potansiyeli yüksek olan açıklamalarıyla, medya sahnesinde daha görünür olma avantajı taşıdıkları, hatta medyanın olumsuz yöndeki ilgisinin dahi popülist liderlere "görünürlük" olarak fayda sağladığı önerilmektedir (Erdoğan ve Erçetin, 2019, s. 43). Dahası, popülist liderlerin, siyaseti ikilikler şeklinde çerçeveleyerek karmaşık konuların nüanslarını silerek basitleştirmeleri, siyaseti karizmatik liderlerin kişisel projeleriymiş gibi kişiselleştirerek lanse etmeleri, "medyanın mantığı"na uygun olan dramatikleştirme, basitleştirme, kişiselleştirme gibi unsurlarla da uyum içindedir (Moffitt 2016, s. 92; Snipes ve Mudde 2019). Öte yandan, kadın popülist liderlerin medya ile ilişkisinde dikkate alınması gereken bir katman daha göze çarpar: Medya, kadın politikacı temsillerinde toplumsal cinsiyet rollerine ve özel hayatlara odaklanmaya daha meyillidir (Snipes ve Mudde, 2019). Bu cinsiyetli temsiller, anaakım kadın politikacıların imajını yüzeyselleştirerek olumsuz etki ederken (van Zoonen, 2006), radikal sağ kadın liderlerin imajlarını yumuşatarak "ılımlı" ve anaakım siyaset tarafından daha kabul edilebilir bir imaja yaklaştırdığı, Marine Le Pen'in de bu olumlu etkiden yararlandığı belirtilmektedir (Campus 2017; Achin ve Leveque 2017).

## Metodoloji

Bu bağlamda, Marine Le Pen'in sergilediği siyasi üslup ve performans, 2017 yılındaki Cumhurbaşkanlığı seçimleri için yürüttüğü kampanya sürecinde kurduğu imaj, verdiği mesajlar, kullandığı toplumsal cinsiyetli semboller merkeze alınarak incelenecektir. Bu amaçla, "Marine Le Pen" adlı youtube kanalından ulaşılabilen ve 2017 seçim kampanyası için çekilmiş üç resmi propaganda videosunun tümü, yine aynı kampanya çerçevesinde seçmen sorularını yanıtladığı 10 adet "Marine yanıtıyor" videosunun tümü, kampanya logosunun tanıtımı için çekilen video, kampanyanın başlangıç (4 Şubat 2017) ve sonuç mitinglerinde (5

Mayıs 2017) yaptığı konuşmalar, 4 Mayıs 2017’de, seçimin ikinci turunun hemen öncesinde rakibi Emmanuel Macron ile televizyonda canlı yayınlanan tartışması, Marine Le Pen’in kamuoyuna açıklanan 144 maddelik parti programı ve kampanya için hazırlanan resmi parti broşürü söylem analizine tabi tutulacaktır. Temel veriyi oluşturan bu yazılı ve görsel malzemenin yanı sıra, Marine Le Pen’in 2006’da yayımlanan *A Contre Flots (Dalgalara Karşı)* başlıklı otobiyografisi de, yaşamının ve siyasi geçmişinin anlatısını kurduğu metin olması sebebiyle destekleyici veri olarak kullanılacak<sup>6</sup>, ayrıca Marine Le Pen üzerine çeşitli medya kaynaklarında yayınlanmış haberlerden ve de ikinci el veri olarak yararlanılacaktır. Yazılı ve görsel malzemenin bir arada kullanılması, içerik ile üslup ve performansın bağlantılarını anlamaya yardımcı olmakta, bunların tamamlayıcı bir resmini sunmaktadır.

Ernesto Laclau, söylemi, anlam üretimi sürecini oluşturan tüm olguların birleşmesi olarak tanımlar. Laclau’ya göre, popülizm, “halk” ve “elit” karşıtlığını kurar, ancak bu karşıtlığın her iki tarafı, hangi siyasi ve kültürel bağlamda kurulduğuna göre değişebilir (Laclau’dan aktaran Aslanidis, 2016, s. 98). Bu nedenle, belirli bir bağlamdaki popülist performansı anlamaya çalışırken, o bağlamdaki popülist siyasetçilerin nasıl bir anlam dünyası kurduklarını, bu anlamı kurarken hangi sınırlar ve olanaklar içinde hareket ettiklerini anlamak gerekmektedir. Farklı bağlamlardaki popülizmlerin esnekliğini, ve farklı söylemlerin popülist biçime, üslup ve performanslara nasıl eklendiğini anlamak için, söylemi bağlama oturtmak elzemdir. Konuya bu esnek “söylem” anlayışı üzerinden bakmak, farklı bağlamlarda hangi kadınlık ve erkeklik değerlerinin hegemonyasının popülistler tarafından kullanıldığını anlamak, hegemonik kadınlık ve erkekliklerdeki dinamizmi görmek için de elverişlidir. Bu çalışma, bu yaklaşımı benimseyerek, Fransa bağlamında Marine Le Pen’in kurduğu radikal sağ popülist anlam dünyasını analiz etmeyi hedeflemektedir. Veriler analiz edilirken, Marine Le Pen’in toplumsal cinsiyete dair söylemleri, siyasi üslup ve performansında hegemonik kadınlık ve erkekliği kuran unsurlara ve sembolizmlere odaklanılacak, kullandığı popülist radikal sağ üslup ve performansının içinde toplumsal cinsiyetin nasıl bir rol oynadığı araştırılacaktır.

Araştırmanın, 2017 Cumhurbaşkanlığı seçim kampanyasına odaklanmasının iki nedeni vardır. Birincisi, bu kampanyanın, Le Pen’in partisine getirmeyi amaçladığı dönüşümün tüm özelliklerini yansıtmasıdır. İkincisi, 2017 Cumhurbaşkanlığı seçimi, Le Pen’in partiyi dönüştürme çabasının meyvelerinin toplandığı döneme işaret eder, nitekim parti özellikle kadınlara hitabını güçlendirmiş, ve tarihinin en yüksek oy oranına ulaşmıştır.

## Marine Le Pen’in liderliğini bağlamına oturtmak

Bu bölümde, Marine Le Pen’in partisini dönüştürme sürecine odaklanılacak ve 2017 seçim kampanyasını oluşturan bağlam tartışılacaktır. Marine Le Pen, partinin liderliğini 2011’de babası Jean Marie Le Pen’den devralmış, akabinde partinin radikal imajını yumuşatmak, partiye daha anaakım bir imaj kazandırmak, dolayısıyla seçmen tabanını genişletmek için bir dizi dönüşüme gitmiştir. “De-diabolisation” diye adlandırılan bu politika çerçevesinde, anaakım siyasette daha fazla kabul görebilecek bir retorik benimsenmiş (Stockemer 2017), anti-semitist söyleme mesafe konmuş, Katolikliğe yapılan vurgudan uzaklaşmış, bunların yerini Fransa’nın Cumhuriyetçi değerlerine, özellikle de laikliğe yapılan vurgu almıştır. Bu

<sup>6</sup> Marine Le Pen’in kaleme aldığı 2012 tarihli ikinci otobiyografisi “Pour que vive la France”, analize dahil edilmemiştir, nitekim bu otobiyografide Le Pen siyasi projesini anlatmaktadır. Bu çalışmada incelenmekte olan, 2017 seçim kampanyası çerçevesinde kullanılan kampanya materyalleri, Le Pen’in siyasi projesinin daha güncel bir resmini sunar.

dönüşümün en keskin kırılma noktalarından biri, Marine Le Pen'in, babasını anti-semitist yorumları nedeniyle 2015 yılında partiden ihraç etmesidir. Bu hamleyle Marine Le Pen, partiyi anaakım ve iktidara aday bir parti olarak konumlandırmak için partide babası tarafından temsil edilen provokatif söylemlere mesafe koyduğunu ilan etmiştir. Bunun yanı sıra, 2008 ekonomik krizinin etkileri göz önüne alınarak, dar gelirli Fransızlara destek olacak sosyal koruma politikalarının gerekliliğinin altı çizilmiştir (Bastow, 2018). Stockemer (2017), sosyal korumacılık boyutunun, Marine Le Pen'in siyasi programını partinin geçmiş programlarından ayıran temel unsur olduğunu belirtir. Bir yandan etnosantrik ve göçmenleri dışlayıcı politikalar üzerinden babasının dönemiyle süreklilik sergileyen Marine Le Pen, sosyal korumacılık hamlesiyle kendini, küreselleşme etkilerinden olumsuz etkilenen Fransız işçi sınıfı ve orta sınıfının koruyucu lideri olarak konumlandırmayı hedefler (Stockemer, 2017, s. 4).

Bu değişikliklerle bağlantılı olarak Marine Le Pen, bir yandan anti-elitist tonlamaları ve "halkın yanında yer alma" iddiasını benimseyip göçmenleri "halk" kategorisinden dışlayarak, diğer yandan basit, güçlü ve sloganvari bir iletişim üslubunu öne çıkarıp, halk ile lider arasında "kişiselleşmiş" bir ilişkinin altını çizerek partisinin hem söylemini, hem de üslubunu popülizme kaydırmıştır (Stockemer ve Barisione, 2017, s. 102). Bunun yanı sıra, sıradan halkın endişe ve üzüntülerini bilen ve ciddiye alan bir lider imajı sergilemeye de özen göstermiştir (Stockemer, 2017). Halk ile doğrudan iletişim kurma iddiası, sıradan halk ile özdeşleşme, siyasi programı kişisel proje olarak lanse etme, popülist söylem ve üslup repertuarının temel taşlarındandır (Brubaker, 2017) ve Marine Le Pen de siyasi üslubunu bu temel taşlar üzerine bina etmiştir.

Marine Le Pen'in, göçmen karşıtlığının altını kalın çizgilerle çizmesi, partinin ırkçı özündeki sürekliliğin ve radikal sağ duruşun değişmediğinin işaretidir (Scrinzi 2017a; Campus 2017). Ancak buna rağmen Marine Le Pen'in partisini anaakımlaştırma ve farklı kesimlerin desteğini kazanma konusunda başarı kaydettiği söylenebilir (Saç 2017; Stockemer ve Barisione 2017). Nonna Mayer'in çalışmaları (2013; 2015), partinin Marine Le Pen önderliğinde "radikal sağ cinsiyet açığı"nı kapatma yolunda ilerleme gösterdiğini, yani kadın seçmenlerden aldığı oyu artırdığını göstermektedir. 2017'deki Cumhurbaşkanlığı seçimleri, de-diabolisation politikasının meyvelerinin toplandığı seçim olarak görülebilir. Marine Le Pen, bu seçimde, ilk turda yüzde 21.3 oy alarak Emmanuel Macron ile birlikte ikinci tura kalmış, ikinci turda da yüzde 33.9 oy almıştır. Bu oran, partinin tarihinde Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aldığı en yüksek oy oranıdır ve partinin iktidara talip olduğu bir tarihsel momenti imler. Marine Le Pen'in, 1965 yılından beri ikinci tura kalan ikinci kadın aday (ilki, 2007'de Segolène Royal'dir) olması da, kayda değer bir başarı olarak görülebilir. Nitekim, Fransa'da Cumhurbaşkanlığı makamının, Charles De Gaulle'ün bıraktığı mirasın da etkisiyle, "başkomutan", "ulusun babası" gibi eril referanslarla tanımlanan bir makam olduğu belirtilmektedir (Achin ve Leveque, 2017, s. 280).

Elbette ki, Marine Le Pen'in, lideri olduğu partinin kadınlardan aldığı oyu artırması, sadece kadın bir politikacı olmasıyla ya da sergilediği cinsiyetli performans ile açıklanamaz<sup>7</sup>. Ancak, kadınlık imgesini üslup ve performansının içinde kullanımının, partisinin anaakımlaştırılmasına, "dédiabolisation" politikasına ve seçmen tabanının genişlemesine hizmet ettiği de belirtilmektedir (Scrinzi 2017a, 2017b; Geva 2020; Campus 2017). Marine Le Pen'in cinsiyetli söylemini, siyasi performansını ve kullandığı sembolizmi değerlendirirken, konuyu iki temel eksenle ele alabiliriz: Birincisi, Marine Le Pen'in partisini dönüştürme ve babasının

<sup>7</sup> Popülizmin yükselişini anlamayı amaçlayan çalışmaların kimi arz yönüne, yani popülist siyasi parti ve liderlere; kimi ise talep yönüne, yani seçmenin değişen sosyal, kültürel ve ekonomik bağlam içinde değişen taleplerine odaklanır. Arz ve talep yönlerine odaklanan çalışmalara ilişkin bir tartışma için, bkz. Norris ve Inglehart (2019).

dönemine mesafe koyma çabasında, kadın lider olmayı partideki dönüşümün ve yenilenmenin simgesi olarak sunması ve bir avantaj olarak kullanmasıdır. Bunu yaparken, “saf halk” kategorisine dahil ettiği ve temsil etme iddiasında olduğu toplumsal kesimleri genişletmekte, “güçlü çağdaş kadın” imajı üzerinden kadın seçmenlerle ve gençlerle bağlantısını güçlendirmektedir. İkinci olarak, “küreselleşme” başlığı altında iç ve dış düşmanlar tanımlamakta, Fransız halkını da, küreselleşme mağduru olarak çerçevelemektedir. Mağdur halkla empati kurma, duygusal ve direkt iletişim kurma performansını, siyasi ve sosyal koruma vaadi ile birleştirmekte, kendisini, dış güçler ve onun işbirlikçileri olarak çerçevelediği belirli siyasi figürlerin karşısında konumlandırmaktadır. Empati ve koruyuculuk performansı üzerinden hegemonik kadınlık ve hegemonik erkeklik değerleri olarak idealize edilen değerleri iç içe geçirmekte, her iki hegemonik değer dünyasını kendi imajında bütünleştirmektedir. Moffitt, popülist liderlerin bir sıradan halka yakın olma, onlardan biri olma ile onların lideri olma iddialarını performanslarında dengelediklerini belirtir: Bu argümana göre, popülist lider performansları “olağanlık” ile “olağanüstülük” (*ordinariness - extraordinariness*) ekseninde denge tutturma çabasına dayanır (Moffitt, 2016, s. 55). Marine Le Pen’in kurduğu söylemsel ve sembolik anlam dünyasında, cinsiyetli performanslar, bu dengeyi kurma çabasında merkezi rol oynamaktadır. Makalenin bundan sonraki bölümü, araştırma bulgularının bu iki ekseninde tartışılmasına ayrılmıştır.

## Partide yenilenmenin simgesi olarak kadın liderliği

Marine Le Pen, 2016 yılında *Foreign Affairs* dergisine verdiği röportajda, partisinin babasının liderliği dönemindeki radikal imajına koyduğu mesafe sorulunca şöyle der:

*Bu parti geçmişte bir protesto partisiydi, muhalefet partisiydi. Artan etkisi sayesinde, bir hükümet partisine, yani fikirlerini uygulamaya koymak için en üst görevi üstlenmeyi bekleyen bir partiye dönüştü. Şu da bir gerçek: Siyasi bir harekette, liderin kişiliğinin etkisi her zaman görülür. Ben babamla aynı yolu izlemiyorum. Onunla aynı yaşta değilim. Aynı profile sahip değilim. O bir erkek, ben bir kadınam. Partiye ona değil kendime benzeyen bir imajı nakşettim (Le Pen, 2016, s.7).*

Bu ifadeyle Marine Le Pen, kadın-erkek ikiliği üzerine kurduğu cinsiyet kimliğini, babasından ve onun dönemindeki siyasi söylemlerden kopuşun önemli bir unsuru olarak işaret eder. Gerçekten de Marine Le Pen’in, partinin imajını popülist söylem ve üsluptan yararlanarak yumuşatma, kendi deyişle partiye “kendisine benzeyen imajı nakşetme” çabası içinde, toplumsal cinsiyet önemli rol oynar. Bunun yanı sıra, kendisini diğer politikacılardan ayıran bir unsur olarak da kadın lider oluşunun altını çizer. 2017 seçim kampanyası için sembol olarak seçtiği “mavi gül” logosunu tanıttığı videoda, “Tek kadın aday olacağım bu seçimde, kadınlığın sembolü olarak gülü seçtim” der, aynı zamanda da doğada mavi gül olmadığı için bu logonun imkansız mümkün kılmayı sembolize ettiğini söyler. Kampanyanın ana sloganı olan “Halk adına” (*Au nom de peuple*) ile ise, çok uluslu şirketlerin ve medyanın değil halkın adına konuşacağını kast ettiğini de aynı kampanya videosunda belirtir<sup>8</sup>. Dolayısıyla birbirini tamamlayan bu logo ve slogan ile, kadın kimliğini, kendisini müesses nizamın parçası olan diğer politikacılardan ayırt eden, halka yaklaştıran bir unsur olarak kullanır. Bu mesaj, diğer resmi kampanya videolarında da açıkça verilmektedir. Örneğin Şubat 2017’de

<sup>8</sup> Marine Le Pen. (2016, 16 Kasım). *Marine Le Pen vous présente son logo de campagne*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=W6AicZ3y9Zg> Erişim: 21 Şubat 2021.



Youtube’da yayınlanan resmi kampanya videosunda, kendini sırasıyla bir kadın, bir anne ve bir avukat olarak tanımlar. İddiasına göre, kadın olması, artan İslamcı köktendinciliğin özgürlükleri kısıtladığını şiddetle hissetmesine; anne olması, çocukları için endişelenen tüm Fransızlarla aynı hisleri taşımasına; avukat olması ise suçluların kurbanı olan masum insanlara karşı özel bir koruma içgüdüğü geliştirmesine neden olmuştur<sup>9</sup>.

Marine Le Pen, kişisel yaşamının ve toplumsal cinsiyet kimliğiyle bağlantılı deneyimlerinin ayrıntılarını, kontrollü bir biçimde kamuoyuyla paylaşmakta ve bu deneyimleri siyasi üslup ve performansının içine eklemektedir. Bunu yaparken, hem siyasi programını kişisel proje olarak lanse etmekte, hem de sıradan kadınların yaşadığı zorlukları ve yaşam deneyimlerini paylaşmak dolayısıyla halka yakın lider olarak kendini konumlandırmaktadır. Örneğin partinin yönetim kadrosundaki Louis Aliot ile 10 yıl boyunca yaşadığı ilişkiyi, mizahi ve eğlenceli mesajlarla kamuoyu ile paylaşır<sup>10</sup>. İki kez boşanmış, üç çocuk annesi bir kadın olduğunun altını çizer ve modern Fransız kadınlarıyla, özellikle bekar annelerle ortak sıkıntılar yaşadığını, çalışan kadınların yaşadığı zorlukları bizzat kendisinin de yaşadığını sıklıkla vurgular. Otobiyografisinde şu ifadeler yer alır:

*“Çocukları doğumu, boşanmam, onlarla yalnız geçirdiğim dönem beni neredeyse 'feminist' yaptı, çünkü kadınlar gerçekten cesur, çünkü durumları çoğu zaman nesnel olarak erkeklerden daha zor” (Le Pen, 2006, s.188).*

Marine Le Pen’in kadın kimliğini ve kişisel deneyimlerini öne çıkaran iletişim stratejisi, 2017

Cumhurbaşkanlığı seçim kampanyasında daha da görünür olmuştur. Kampanya için hazırlanan resmi parti broşürü, bu stratejinin manifestosu gibidir. Çocukları ve kızkardeşleriyle fotoğraflarını içeren, “Kalp sahibi bir kadın. Kamu önündeki kadının ardında bir anne, bir kızkardeş” gibi ifadelerle yer verilen broşürde, Marine Le Pen, seçimlerin sadece yönetici seçmek değil, bir insanı seçmekle de ilgili olduğunu belirtir ve “Beni olduğum gibi tanımanızı istiyorum” der (Campus, 2017, s.7<sup>11</sup>).

Marine Le Pen, partisinin kadınlarla ve genç seçmenle bağlantı kurma çabasında, yalnızca kadın olarak kişisel deneyimlerini ön plana çıkarmakla kalmamakta, aynı zamanda kürtaj, LGBTİ ve kadınların iş yaşamına katılımları konularında partisinin pozisyonunu yenilemektedir. Babasının liderliği döneminde partinin açıkça ifade ettiği kürtaj karşıtlığını yumuşatmakta (Scrinzi, 2017b), “144 Engagement Presidentiels” başlıklı 2017 seçim kampanyası programında ise bu konuya hiç yer vermeyerek pozisyon almaktan kaçınmaktadır (Front National, 2017). Benzer şekilde, her ne kadar programda konuya değinmekten kaçınsa da, eşcinsel sivil partnerlik yapısına sıcak baktığını belirterek partinin muhafazakar kanadının tepkisini çekmiştir (Scrinzi, 2017b). Öte yandan kampanya programında vaat edilen 144 madde içinde, “kadın haklarını savunmak” başlığını taşıyan 9. maddede, “eşit işe eşit ücret” için ve kadınların mesleki ve sosyal açıdan yaşadıkları güvensizlikle mücadele için ulusal plan vaati dikkat çeker (Front National, 2017). Bu vaat ve yukarıda bahsedilen söylemsel ılımlılaştırma politikası, Marine Le Pen’in partisinde toplumsal cinsiyet söylemi üzerinden getirdiği dönüşümün niteliğini anlatması açısından önemlidir. Bu dönüşümde, kürtaj ve LGBTİ

<sup>9</sup> Marine Le Pen (2017, 5 Şubat). *Official campaign video/Marine 2017*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FYWnuQc5mYA> Erişim: 21 Şubat 2021.

<sup>10</sup> [https://twitter.com/MLP\\_officiel/status/472291237677264896](https://twitter.com/MLP_officiel/status/472291237677264896) Erişim: 20 Şubat 2021.

<sup>11</sup> Broşüre çevrimiçi olarak erişilememektedir. O nedenle broşürden alıntı yapan Campus makalesinden (2017) yararlanılmıştır.

haklarına dair pragmatik ve altı çizilmemiş de olsa bir ılımlılaştırma rol oynarken, kadının iş yaşamındaki şartlarını düzeltmeye yönelik vurgu ile, kadını annelik ve aile çerçevesine sıkıştıran geleneksel radikal sağ söyleme belli bir mesafe konulmaktadır. Scrinzi'ye göre (2017b), Le Pen, partisinin makbul saydığı kadın imajını "ulusun annesi"nden, "çalışan anne"ye doğru kaydırmıştır.

Popülist söylem ve üslup repertuarının temel özelliklerinden biri, "saf halk" kategorisi oluşturma, bu kategorinin "içinde olan" ve "dışında kalan", "içeridekilere tehdit oluşturan" toplumsal kesimleri hem söylem ile, hem de liderlerin siyasi performanslarıyla inşa etmeleridir (Moffitt, 2016). Katsambekis ise, popülist radikal sağ partilerin, iktidara talip olabilmek için, farklı toplumsal kesimlere hitap etmeyi, isteksizce bile olsa daha kapsayıcı bir halk kategorisi oluşturmayı stratejik bir gereklilik gördüklerini belirtir (Katsambekis 2020, s. 13). Marine Le Pen de, 2017 seçim kampanyasında Katsambekis'in altını çizdiği bu stratejiyi kurarken, toplumsal cinsiyeti, saf halk kategorisini genişletmenin bir unsuru olarak kullanmaktadır. Kişisel yaşamı üzerinden, çalışan bekar anne, "modern ve güçlü kadın", performansını öne çıkararak, siyasi söyleminde ve programında çalışan kadınların haklarını vurgulayarak, kürtaj ve eşcinsel sivil partnerlik konularında -bir nebze- ılımlılaştırmaya giderek, "halk" kategorisinin içerdiklerini toplumsal cinsiyet üzerinden genişletmekte; bu anlamda kadın bir lider olmasını ve toplumsal cinsiyet meselelerindeki duruşunu, partiyi yenileme, kadın seçmenle ve genç seçmenle bağlantı kurma unsuru olarak kullanmaktadır.

Ancak, "içeridekiler", toplumsal cinsiyet rolleri ve kimlikleri üzerinden çeşitlenirken, "halk" kategorisini, dışarıda bırakılanlardan ayıran sınır da, yine toplumsal cinsiyet üzerinden keskinleştirilmekte; özellikle Müslüman göçmenler, kadını ezen bir kültürün temsilcileri, ve bu nedenle Fransız kadınlarının özgürlüğüne yönelik tehdidin baş aktörleri olarak sunulmaktadırlar. Marine Le Pen, 2010 yılında yaptığı bir açıklamada, Müslüman göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde "kadın, gay, Yahudi, hatta beyaz ve Fransız olarak yaşamanın zor olduğunu" iddia etmiş (Mayer, 2015, s.91) böylelikle kimi "halktan" kimi "halka tehdit" olarak gördüğünü belirlemiştir. 2017 seçim kampanyasında da, bu tavır açıkça görülmektedir. 144 maddeli parti programında, yukarıda bahsedilen "kadın haklarını savunmak" maddesinde, İslamcılığın kadınların temel özgürlüklerine zarar verdiği iddia edilir ve bu iddia ile kadınların temel özgürlüklerinin savunulması ile "İslamcılıkla mücadele", aynı politikanın parçaları olarak gösterilir (Front National, 2017). Marine Le Pen, toplumsal cinsiyet eşitliğini ve kadın haklarını savunma iddiası üzerinden göçmen karşıtlığını meşrulaştırma stratejisi gütmekte, bu stratejiyle aynı zamanda laikliğe ve Fransa'nın Cumhuriyetçi değerlerine bağlılığını ifade etmektedir.

Marine Le Pen'in bu bölümde ele alınmış olan siyasi performansı, onun, hegemonik sayılan kadınlık unsurlarındaki dinamizmi ve dönüşümü araçsallaştırarak, yani çalışan, güçlü ve modern kadın imajını kullanarak, toplumsal cinsiyet kimliğini, partiyi dönüştürme ve seçmen tabanını genişletme politikasının merkezine oturttuğunu göstermektedir. Kadın olduğu için İslamcılığın kadın özgürleşmesine yönelik tehdidini çok daha yoğun hissettiğini iddia etmesinde ve çalışan kadınların sorunlarını İslamcılık tehdidi ile aynı sorunun birer parçası olarak çerçevelemesinde yüzeye çıkan strateji, hegemonik olan kadınlık değerlerindeki değişim ile partisinin geçmişten gelen göçmen karşıtlığını ve dışlayıcı politikasını bir araya getirecek zemini, toplumsal cinsiyet üzerinden kurduğunun göstergesidir.

## Hegemonik kadınlık ve erkekliğin iç içe geçtiği nokta: Siyasi ve sosyal korumacılık

Bu bölümde, Le Pen'in siyasi performansında hegemonik kadınlık ve erkekliğin iç içe geçtiği nokta olarak siyasi ve sosyal korumacılık boyutuna odaklanılacaktır. Le Pen, ikili karşıtlıklar üzerinden sorunları basitleştirme, halk ile doğrudan iletişim kurma, duygusal ve simgesel olarak yüklü dramatik performanslar ortaya koyma gibi, popülist üslup ve performans repertuarının temel öğelerine başvurur. Bu performansın içeriği ise, Fransız halkına sağlayacağını iddia ettiği siyasi ve sosyal koruma ile doldurur.

Popülist radikal sağ politikacılar için, siyasi performanslarında "dışarıdan gelenlerin" yarattığı tehdit ve tehlikelere karşı "saf halk"ı koruyabilecek kadar güçlü, "elitlerin" aksine ulusal çıkarları küresel çıkar ağlarına karşı savunacak kadar cesur ve yetkin olduklarına dair bir imaj yaratmak, yani "olağanüstü" bir imaj kurmak (Moffitt, 2016, s. 55) elzemdir. Erkek politikacılar, eril güçlerini, sağlıklı bedene sahip olduklarını (Wodak, 2015), hem siyasetin kurallarını ve protokollerini yıkacak kadar cesur ve "sert erkekler" olduklarını, hem de ulusun koruyucu babaları olma yetkinliklerini vurgulayarak (Ekşi ve Wood, 2019), bu olağanüstülük imajını, hegemonik erkeklik idealleri ile denk düşecek şekilde kurarlar. Kadın liderler için ise "olağanüstü"lük imajını kurmanın yolunun, şefkatli annelik gibi hegemonik kadınlık performanslarını, hegemonik erkeklik performansları ile dengelemekten geçtiği önerilmiştir (Geva, 2020). Oysa ki Le Pen, dengelemenin bir adım ötesine gitmekte, "küreselleşme mağduru" olarak çerçevelediği Fransız halkıyla empati kuran, onları küreselleşmenin siyasi ve sosyal zararlarından koruyucup kurtaracak lider olduğu iddiası üzerinden hegemonik kadınlık ve erkeklik performanslarını kendi imaj ve üslubunda bir araya getirmekte, iç içe geçirmektedir.

Marine Le Pen'in kurduğu siyasi üslup ve performansı anlamak için, kendisini kimlerin ve hangi "çıkarcı ağlarının" karşısında konumlandığını, halkı kimlerden koruma iddiasında olduğunu anlamak gerekir. Yukarıdaki tartışmada görülmektedir ki, kadın özgürlüğüne tehdit olarak çerçevelediği İslamcılık, onun söylemindeki temel "tehdit"lerden biridir. Ancak İslamcılık, tekil bir tehdit değil, "küreselleşme" ağının yarattığı daha büyük ve genel tehdidin bir parçası olarak resmedilir. 4 Şubat 2017'de cumhurbaşkanlığı seçim kampanyasını başlatan Lyon mitinginde Le Pen, karşısına aldığı unsurları, büyük bir resmin parçaları olarak çerçeveler. Ekonominin finansallaşması üzerinden gerçekleşen "kuralsız, yukarıdan küreselleşme", küresel göç ve sosyal hakların yok olmasıyla deneyimlenen "aşağıdan küreselleşme", Avrupa Birliği (AB) gibi kurumların ulusların savunma mekanizmalarını yıkmasıyla önü açılan küresel İslamcı köktendincilik, ve tüm bu güçlerin içerideki suç ortakları olan "kullanışlı aptallar", bu resmin parçalarıdır<sup>12</sup>. Bu resmin parçalarını somutlaştırmak, tabloyu basitleştirerek halka anlatmak için ise, kişiselleştirme unsurunu kullanır ve karşısında durduğu güçleri, iki siyasetçiyi karşıtı olarak konumlandırarak ete kemiğe büründürür: Cumhurbaşkanlığı seçimindeki ana rakibi Emmanuel Macron ve Almanya Başbakanı Angela Merkel.

Bu kişiselleştirmenin oldukça somut bir örneğini, 4 Mayıs 2017'de, Cumhurbaşkanlığı seçiminin ikinci turunun hemen öncesinde, rakibi Emmanuel Macron ile televizyonda canlı yayınlanan tartışmada sergilediği performansta görmek mümkündür. Marine Le Pen, seçim sonucu ne olursa olsun Fransa'nın muhakkak bir

<sup>12</sup> Marine Le Pen (2017, 14 Şubat). *Assises présidentielles de Lyon : résumé du discours de Marine Le Pen | Marine 2017* [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=Nql8rYkOxRo&list=PLD6tQD9iqJyXyFDaTFA\\_7YbhJpx3ZC\\_8C&index=42](https://www.youtube.com/watch?v=Nql8rYkOxRo&list=PLD6tQD9iqJyXyFDaTFA_7YbhJpx3ZC_8C&index=42). Erişim: 30 Nisan 2021.

kadın tarafından yönetileceğini iddia eder: “Ülkeyi ya ben yöneteceğim” der, “ya da Bayan Merkel”<sup>13</sup>. Bu cümle ile, aynı anda hem Fransa’nın, Almanya tarafından domine edilen bir AB tarafından itilip kakılacağı yönündeki korkuyu körükler, hem Merkel’i, Fransızları mağdur eden dış güçlerin temsilcisi olarak işaret eder, hem de Macron’un, bir başka ülkenin kadın liderinin kuklası olduğunu, ulusun çıkarlarını gözetmekten aciz olduğunu ima eder (Merrick, 2017). Ekşi ve Wood’a göre (2019), popülist sağ liderler, karşıtları olarak konumlandıkları “elit” siyasetçilerin güçsüz, kararsız, dolayısıyla hegemonik erkeklik ideallerinden uzak olduklarını ima ederler. Marine Le Pen’in Macron’a bu saldırısının cinsiyetli boyutu da, bu argüman açısından ele alınabilir. Ancak amaç sadece Macron’u güçsüz göstermek değil, aynı zamanda dış güçlerin içerideki işbirlikçisi olarak konumlandırmaktır. Aynı tartışmada, Macron’un “yatırım bankacılığı” geçmişini hatırlatır ve onu şu sözlerle tarif eder: “Macron, vahşi küreselleşmenin, büyük ekonomik çıkarların, ekonomik güvencesizliğin, prekaritenin, sosyal gaddarlığın, ‘her koyun kendi bacağından asılır’ zihniyetinin adayı.”<sup>14</sup> Kendisini ise Macron’un karşısında halkın adayı, Fransız kültürünü, medeniyetini savunan, Fransız yurttaşları küreselleşme etkilerinden, sosyal güvencesizlikten, göçten ve terörden koruyan aday olarak tanımlar ve tüm bu korumaları sağlamak için göreve gelir gelmez sınırları kapatmayı vaat eder. Le Pen, kendisini, Macron gibi Angela Merkel’in de karşısında konumlandırmaktadır. 2015 yılında Avrupa Parlamentosu’nda Angela Merkel’in karşısında, ona doğrudan hitap ederek yaptığı konuşmada, kendisini “anti-Merkel” olarak tanımlar ve Merkel’in çalışanlara düşük ücret ödemeye dayalı bir ekonomi kurduğunu iddia eder<sup>15</sup>. 2017 seçim kampanyası sırasında da “anti-Merkel” olma vurgusunu sürdürür. Kampanya esnasında BBC’ye verdiği mülakatta, “Ben anti-Merkel’im. O, 1.5 milyon göçmeni buyur etti ve tüm Avrupa’ya kemer sıkma politikalarını empoze ediyor” der<sup>16</sup>.

Marine Le Pen, 2017 seçim kampanyasında, net karşıtlıklar üzerinden çizdiği bu çerçeve içinde, göç, AB, radikal İslamcılık ve sosyal güvencesizliğin aynı tablonun parçaları olarak gösterildiği bir anlatı kurarken, kendisini de Fransız halkını bir yandan Müslüman göçmen “akınından” ve toplumun İslamlaşmasından, diğer yandan küresel neoliberal kapitalizmin etkisinden koruyacak ve Fransa’ya yeniden düzen getirecek lider, “halk iradesinin vücut bulmuş hali, Fransa’nın kurtarıcısı” (Stockemer 2017, s. 35) olarak sunmaktadır. Bu siyasi ve sosyal korumacılık söylemi, halkın korunması gereken, küreselleşme ve göç mağduru bir topluluk olarak çerçevelenmesi, halkla doğrudan iletişim kurma ve duygulara hitap etme performansı ile desteklenmektedir. Kampanyasının kapanış konuşmasını, Fransa’nın kuzeyinde, “unutulmuş kırsal Fransa”nın örneği olarak tanımladığı 273 nüfuslu Ennemain köyünde küçük bir topluluğa yapar. Bu konuşmada, çaresizlikten kendini öldüren çiftçinin dul eşini, *Überizasyon* yüzünden işini kaybeden taksi şoförünü temsil ettiğini söyleyerek, “unutulmuş Fransa”nın mağdur halkıyla kurduğu empatiyi, duygulara hitap eden bir üslupla iletir<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> LCI (2017, 4 Mayıs). *Débat de l’entre-deux-tours : Marine Le Pen / Emmanuel Macron*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=iOAbBdlWqz0> Erişim: 10 Şubat 2021.

<sup>14</sup> LCI (2017, 4 Mayıs). *Débat de l’entre-deux-tours : Marine Le Pen / Emmanuel Macron*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=iOAbBdlWqz0> Erişim: 10 Şubat 2021.

<sup>15</sup> Rassemblement National (2015, 14 Ekim). *‘I am the voice of free Europeans’*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=YXmqDMcl1KU> Erişim: 10 Şubat 2021.

<sup>16</sup> BBC Newsnight (2017, 29 Mart). *‘I am the anti-Merkel’: Marine Le Pen on Brexit, EU, Putin and Nato - BBC Newsnight*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=SeEHQhARESU> Erişim: 10 Şubat 2021.

<sup>17</sup> Marine Le Pen (2017, 5 Mayıs). *Dernière réunion de Marine Le Pen à Ennemain (80) | Marine 2017*. [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=KCKnRrdlc1c&list=PLD6tQD9iqJyXyFDaTFA\\_7YbhJpx3ZC\\_8C&index=5](https://www.youtube.com/watch?v=KCKnRrdlc1c&list=PLD6tQD9iqJyXyFDaTFA_7YbhJpx3ZC_8C&index=5) Erişim: 30 Nisan 2021.

“Küreselleşme mağduru” halkla doğrudan empati ve iletişim kuran, halkın koruyucusu liderlik performansını, kampanya için çekilen resmi videolarda da görmek mümkündür. Seçmen sorularını yanıtladığı 10 adet videoda, tabletinden, kendisine, öğretmenlerin, engellilerin, yaşlıların, asgari ücretlilerin sorunlarına dair doğrudan yöneltilen sorulara yanıt verirken görülür<sup>18</sup>. “Marine’e ihtiyacım var” başlıklı resmi kampanya tanıtım videosunda ise, mesleğini babasından gördüğü gibi sürdürmek isteyen bir balıkçı, ekonomik zorluk içinde bir emekli, taciz korkusundan toplu taşımayı kullanmaktan korkan genç kadın, çocuklarını Fransız değerleriyle yetiştirmek isteyen anne, iş ararken göçmenlere değil kendisine öncelik tanınmasını isteyen beyaz yakalı, başka ülkelerde değil Fransa’da iş bulup hayat kurmak istediğini söyleyen üniversite öğrencisi görülür. Hepsi, statükonun yarattığı mağduriyetlerini anlattıkları kısa konuşmalarını “Marine’e ihtiyacım var” diyerek bitirir ve bir anlamda, ondan kendilerine sosyal, ekonomik, kültürel boyutlarda koruma isterler, ona sığınır<sup>19</sup>.

Halk ile “koruyucu liderlik” üzerinden ilişki kurma unsuru, bir popülist hegemonik erkeklik performansı olarak nitelendirilmektedir (Ekşi ve Wood, 2019). Erkek popülist radikal sağ liderler, koruyucu liderlik ve “olağanüstülük” performansını, toplumda hazır bir kalıp yargıya denk düşen, ailenin (ulusun) hem otoriter hem de koruyup kollayan babası olma metaforuna başvurarak gerçekleştirirler (Norocel, 2013). Ekşi ve Wood’a (2019) göre de, popülist erkek liderler, “kendi personaları ile halk arasında, dolaysız maskülen bir bağlantı kurarlar” (s. 745). Benzer şekilde, erkek popülist radikal sağ liderlerin sıradan halka yakın, “sahici”, kural yıkıcı bir imaj çizmek için erkekliği merkeze alan agresif bir üslup kurdukları belirtilmiştir (Moffitt ve Tormey, 2014; Brubaker, 2017). Dolayısıyla, erkek popülist liderler, güç, kararlılık, koruyuculuk gibi imajları, hegemonik erkeklik performansı üzerinden doğrudan kurabilirler. Peki kadın popülist liderler, bu performansa nasıl adapte olmakta ya da onu hangi ölçüde dönüştürebilmektedirler? Bu bölümde ortaya konan bulgular göstermektedir ki, Marine Le Pen örneğinde, “ulusu tehdit edenler” olarak çerçevelenen unsurlara karşı agresif üslup ve söylem sergilenmekte, halk ile ilişki ise, duygusal yoğunluğu yüksek bir mağduriyet söylemi, o mağduriyetle yapılan empati ve “korumacılık, kurtarıcılık” söylemi üzerinden kurulmaktadır. Marine Le Pen, “mağdur halk” ile duygu düzeyinden kurulan doğrudan iletişimi ve empatiyi, kahramanlık ve kurtarıcılık performansı ile birleştirerek, hegemonik kadınlık ve erkeklik performanslarını iç içe geçirmekte, “gaddar küreselleşme - kırılan mağdur halk - kurtarıcı lider” büyük anlatısı içinde bir araya getirmektedir.

## Sonuç

Bu çalışma, hegemonik kadınlık ve hegemonik erkeklik kavramları çerçevesinde, Marine Le Pen’in siyasi üslup ve performansını, temsilcisi olduğu popülist radikal sağın ideolojik zemini ve üslubu bağlamında tartışmıştır. Marine Le Pen, partisini dönüştürüp siyasetin anaakım bir aktörü olarak kurma çabası içinde, hegemonik kadınlığı ve hegemonik erkekliği kendi sergilediği üslup ve performans üzerinden yeniden kurmakta ve üretmektedir. Hegemonik kadınlıklar ve erkeklikler çoğul ve dinamikdir, ve Marine Le Pen’in siyasi performansı, bu dinamizmin Fransa’da popülist radikal sağın üslubunda nasıl vücut bulduğunu

<sup>18</sup> Marine Le Pen (2017, 2 Mayıs). *Marine Le Pen vous répond!* [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=cJ8lbB0uLs0&list=PLD6tOD9igJyXnDwrYvqSECftR3QtPK\\_wl](https://www.youtube.com/watch?v=cJ8lbB0uLs0&list=PLD6tOD9igJyXnDwrYvqSECftR3QtPK_wl). Erişim: 30 Nisan 2021.

<sup>19</sup> Marine Le Pen (2017, 26 Şubat). *“J’ai besoin de Marine”*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=KfDD8fmm6bE> Erişim: 10 Şubat 2021.

gösterir. Marine Le Pen, bir yandan “güçlü, modern, çalışan kadın” söylemine köprü kurmakta, diğer yandan kendisini, İslamcılığa, küreselleşmeye ve bunların “işbirlikçilerine” karşı Fransızların mağduriyetini yakından tanıyan, duygularıyla empati kuran, onlara siyasi ve sosyal koruma, “kurtarıcılık” vaat eden lider olarak konumlandırır. Bu performans dolayısıyla, hegemonik erkeklik ve hegemonik kadınlık ideallerini iç içe geçirir.

Çalışmadan çıkabilecek başat sonuç, toplumsal cinsiyet perspektifinin, popülist radikal sağın farklı bağlamlarda kendisini hangi farklı şekillerde yeniden kurabileceğini anlamak için elzem olduğudur. “İçeridekiler - dışarıdakiler” karşıtlıklarını, dışlayıcılığı ve hiyerarşileri doğallaştıran bir ideolojik zeminde duran radikal sağın içeriği de, popülizmin üslup ve performansı da, temelde toplumsal cinsiyetli hiyerarşiler tarafından yapılandırılmaktadır. Ancak bu hiyerarşiler dinamiktir ve her zaman, her bağlamda aynı şekilde kurulmaz. Le Pen’in kendisini “neredeyse feminist, güçlü, modern kadın” olarak lanse etmesi, “korunması gereken halk” kategorisini pragmatik olarak bir nebze genişletmesi, onun hiyerarşileri sorgulayan, farklılıkları anlamayı ve içermeyi önemseyen feminist bakış açısını benimsediğini göstermez. Aksine, Le Pen bu performans üzerinden, dışı kapanmayı, “öteki”nin farklılığını reddetmeyi ve dışlamayı, kısacası yerlici (*nativist*) ve göçmen karşıtı siyasetini, görünüşte daha “liberal” bir söylemin içine saklayarak yeniden kurmakta, üstelik anaakıma giderek yaklaştırmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, çalışmanın ikinci sonucu, popülizm çalışmalarının araştırma gündeminde, kadın popülist radikal sağ liderlerin üslup ve performanslarına daha fazla odaklanılması gerekliliğidir. Popülizm çalışmaları, cinsiyetli üslup ve performansları irdelerken, ağırlıklı olarak erkek radikal sağ popülist liderlerin performanslarını mercek altına almışlardır. Bu çalışmalar, erkek liderlerin güç, otoriterlik, agresiflik, koruyucu babalık gibi performanslarını, dışlayıcı, paternalist ve hiyerarşik radikal sağ popülist siyasetin içine nispeten açık ve deşifre edilmesi kolay bir şekilde eklemlediğini göstermektedir. Kadın liderler ise bu eril anlam dünyasında var olurken, popülist radikal sağı yeni biçimlere büründürerek, hiyerarşilerden ve güç asimetrisinden beslenen hegemonik erkekliklerin “açıkta saklanmasına” (Messerschmidt, 2019, s.27) yardımcı olabilirler. Hatta, İslamofobi’den beslenen ırkçılık ve göçmen karşıtlığı üzerinden, feminist tartışmayı “ırkçılık - cinsiyetçilik” gibi yapay ikilikler arasından seçim yapma kısırlığına ve yanılığına düşürebilirler.

Popülist radikal sağın üslup ve performans yönü üzerine yapılan çalışmalar, toplumsal cinsiyet hiyerarşileri üzerine kurulan performansların belirleyici ve yapılandırıcı yönü ile doğrudan yüzleşmeden, radikal sağ popülizmlerin nasıl güç asimetrisi üzerine kurulduklarını ve değişen bağlamlarda nasıl yeni güç asimetrisi kurduklarını analiz etmekte eksik kalacaktır. Üslup ve performans repertuarlarının temel taşları olan “halkın yanında olma”, “dışarıdan gelen tehditlere” karşı her daim uyanık ve sert olma, dışlayıcı bir otoriterlik sergileme gibi unsurların farklı zamansal ve uzamsal bağlamlara nasıl eklenip adapte edildiğini çözümlmek için, farklı bağlamlardaki dinamik hegemonik erkeklik ve kadınlıklarla ilişkisini anlamak, toplumsal cinsiyeti merkeze koyan bir araştırma gündemine öncelik vermek gereklidir.

## Kaynaklar

Achin, C. ve Léveque, S. (2017). Jupiter is back: Gender in the 2017 French presidential campaign. *French Politics*, 15 (3), 279–89.

- Akkerman, T. (2015). Gender and the radical right in Western Europe: a comparative analysis of policy agendas. *Patterns of Prejudice*, 49 (1-2), 37-60.
- Aslanidis, P. (2016). Is populism an ideology? A refutation and a new perspective. *Political Studies*, 64(15), 88-104.
- Bastow, S. (2018). The Front National under Marine Le Pen: A mainstream political party? *French Politics*, 16 (1), 19-37.
- Bossetta, M. (2017). Fighting fire with fire: Mainstream adoption of the populist political style in the 2014 Europe debates between Nick Clegg and Nigel Farage. *The British Journal of Politics and International Relations*, 19(4), 715-734.
- Bozok, M. (2011). *Masculinities: Questions and Answers*. İstanbul: SOGEP.
- Brubaker, R. (2017). Why Populism? *Theory and Society*, 46(5), 357–385.
- Campus, D. (2017). Marine Le Pen's *peopolisation*: An asset for leadership image-building? *French Politics*, 15, 147-165.
- Connell, R. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Ekşi, B. ve Wood, E. (2019). Right-wing populism as gendered performance: Janus-faced masculinity in the leadership of Vladimir Putin and Recep T. Erdogan. *Theory and Society*, 48 (5), 733-751.
- Ekström, M., Patrona, M. ve Thornborrow, J. (2018). Right-wing populism and the dynamics of style: a discourse-analytic perspective on mediated political performances. *Palgrave Communications*, 4(1), 1-11.
- Erdoğan, E. ve Erçetin, T. (2019). Popülist Liderlerinin Başarısına Medya Sistemleri Perspektifinden Bir Bakış: Birleşik Krallık, Hollanda ve Türkiye Karşılaştırması. *Moment Dergi*, 6(1), 38-74.
- Farris, S. (2017) *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Fekete, L. (2006). Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the right. *Race and Class*, 48(2), 1-22.
- Front National (2017) *Les 144 engagements présidentiels*. Erişim: 12 Aralık 2020, <https://www.rassemblementnational.fr/pdf/144-engagements.pdf>
- Geva, D. (2020). Daughter, Mother, Captain: Marine Le Pen, Gender, and Populism in the French National Front. *Social Politics* 27(1), 1-26.
- Gibson, K.L. ve Heyse A.L. (2010) "The Difference Between a Hockey Mom and a Pit Bull": Sarah Palin's Faux Maternal Persona and Performance of Hegemonic Masculinity at the 2008 Republican National Convention. *Communication Quarterly*, 58:3, 235-256.

- Katsambekis, G. (2020). Constructing 'the people' of populism: A critique of the ideational approach from a discursive perspective. *Journal of Political Ideologies*, DOI: [10.1080/13569317.2020.1844372](https://doi.org/10.1080/13569317.2020.1844372)
- Kinvall, C. (2015). Borders and Fear: Insecurity, Gender and the Far Right in Europe. *Journal of Contemporary European Studies*, 23(4), 514-529.
- Le Pen, M. (2006). *A contre flots*. Paris: Grancher.
- Le Pen, M. (2016). France's Next Revolution? A Conversation With Marine Le Pen. *Foreign Affairs*, 95(6), 2-8.
- Löffler, M. (2020). Populist attraction: the symbolic uses of masculinities in the Austrian general election campaign 2017. *NORMA*, 15(1), 10-25.
- Mayer, N. (2013). From Jean-Marie to Marine Le Pen: Electoral change on the far-right. *Parliamentary Affairs*, 66 (1), 160-78.
- Mayer, N. (2015). The closing of the radical right gender gap in France? *French Politics*, 13 (4), 391-414.
- Mayer, S., Ajanovic, E. ve Sauer, B. (2014). Intersections and inconsistencies: framing gender in right-wing populist discourses in Austria. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 22 (4), 250-266.
- Mellström, U. (2016) In the time of masculinist political revival. *NORMA*, 11(3), 135-138.
- Mepschen, P., Duyvendak, J.W., Tonkens, E.H. (2010). Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands. *Sociology*, 44 (5): 662-679.
- Merrick, J. (4 Mayıs 2017) The French presidential election spells trouble for the EU -- whoever wins. *CNN*. Erişim: 5 Şubat 2021, <https://edition.cnn.com/2017/05/04/europe/france-election-bad-for-eu/index.html>
- Messerschmidt, J.W. (2019). Hidden in plain sight: On the omnipresence of hegemonic masculinities. *Masculinities: A Journal of Identity and Culture*, 12, 14-29.
- Moffitt, B. (2016). *The global rise of populism: Performance, political style and representation*. California: Stanford University Press.
- Moffitt, B. ve Tormey, S. (2014). Rethinking populism: politics, mediatisation and political style. *Political Studies*, 62 (2), 381-397.
- Mudde, C.(2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition* 39(4), 541-63.
- Mudde, C. (2007). *Populist radical right parties in Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Mudde, C. ve Kaltwasser, C.R. (2013). Exclusionary vs. inclusionary populism: Comparing contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, 48(2), 147-174.



- Mudde, C. ve Kaltwasser, C.R. (2018). Studying populism in comparative perspective: reflections on the contemporary and future research agenda. *Comparative Political Studies*, 51(13), 1667-1693.
- Norocel, O.C. (2013). *Our people- a tight-knit family under the same roof: A critical study of gendered conceptual metaphors at work in radical right populism*. Yayınlanmamış doktora tezi. Helsinki: Helsinki Üniversitesi.
- Norris, P. Ve Inglehart, R. (2019). *Cultural backlash: Trump, Brexit and authoritarian populism*. Cambridge University Press.
- Saç, S. (2017). Front National: Radikal (Popülist) Sağdan (İlimli) Neo-Popülist Sağa. *Mülkiye Dergisi*, 41(1), 259-290.
- Schippers, M. (2007). Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony. *Theory and Society*, 36 (1): 85–102.
- Scrinzi, F. (2017a). A “New” National Front? Gender, Religion, Secularism and the French Populist Radical Right. Michaela Köttig, Renate Bitzan, Andrea Petö (der.) içinde, *Gender and Far Right Politics in Europe* (s. 127-140). New York: Palgrave Macmillan.
- Scrinzi, F. (2017b). Gender and women in the Front National discourse and policy. From ‘mothers of the nation’ to ‘working mothers’? *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 91: 87-101.
- Shields, J. 2013. Marine Le Pen and the ‘New’ FN: A change of style or of substance? *Parliamentary Affairs*, 66 (1), 179–196.
- Snipes, A., & Mudde, C. (2020). “France's (kinder, gentler) extremist”: Marine Le Pen, intersectionality, and media framing of female populist radical right leaders. *Politics & Gender*, 16(2), 438-470.
- Stockemer, D. (2017). *The Front National in France*. Cham: Springer.
- Stockemer, D. ve Barisione, M. (2017). The ‘new’ discourse of the Front National under Marine Le Pen: A slight change with a big impact. *European Journal of Communication*, 32(2), 100-115.
- Van Zoonen, L. (2006). The personal, the political and the popular. A woman’s guide to celebrity politics. *European Journal of Cultural Studies*, 9(3): 287–301.
- Vieten, U. M. (2016). Far right populism and women: The normalization of gendered anti-Muslim racism and gendered culturalism in the Netherlands. *Journal of Intercultural Studies*, 37(6), 621-636.
- Wodak, R. (2015). *The politics of fear: What right-wing populist discourses mean*. London: Sage.

2021, 8(1): 289-310

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.289310>

Makaleler

# ADANA SİNEMALARININ HARİTALANMASI: YENİ/YEREL SİNEMA TARİHİ ÇALIŞMALARINDA ÇOKLU YÖNTEMLERİN VE COĞRAFİ BİLGİ SİSTEMLERİNİN KULLANIMI<sup>1</sup>

Aydın Çam<sup>2</sup>, İlke Şanlıer Yüksel<sup>3</sup>

## Öz

Adana, 1900'lerin başından itibaren, pamuğa bağlı ekonomisiyle bir sanayi kentine dönüşmüştür. Aynı dönemde, insan hareketliliğinin de merkezinde olan şehrin, toplumsal ve kültürel alanı da ekonomik alanı kadar dinamiktir. Salon ve açık hava sinemaları özellikle 1960–1980 döneminde şehrin toplumsal ve kültürel yaşamının merkezindedir; bu dönemde şehirde 110 sinema mekânı faaliyettedir. Ne var ki, 1970'lerin

<sup>1</sup> Bu çalışmanın ilk bulguları ve bu bulgulara dayanan değerlendirmeler daha önce iki konferansta sunulmuş olup bilgi için bakınız: Çam, A. & Şanlıer Yüksel, İ. (2019). Opportunities of Digital and Participatory Methods in New Local Cinema History: The Case of Adana Cinemas. Research Methods in Film Studies: Challenges and Opportunities (ECREA Film Studies), Gent, Belçika, 18-19 Ekim 2019; Çam, A. & Şanlıer Yüksel, İ. (2019). Yeni Sinema Tarihi Çalışmalarında Dijital Olanaklar: Sahadan Örnekler. Yeni Medya Çalışmaları IV. Ulusal Kongre, İzmir, Türkiye, 4-5 Ekim 2019.

<sup>2</sup> Aydın Çam, Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, [aydinaksu@gmail.com](mailto:aydinaksu@gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-4168-3093

<sup>3</sup> İlke Şanlıer Yüksel, Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, [ilkesanlier@gmail.com](mailto:ilkesanlier@gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-0971-3379

Makalenin geliş tarihi: 06.01.2021 | Makalenin kabul tarihi: 18.02.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

sonundan itibaren şehrin ekonomisi çökmeye başlar ve sinema da bu çöküşe eşlik eder. Takip eden yıllarda kentsel mekânın da dönüşümüyle birlikte sinema mekânları tarihe karışır. Bugün faaliyette olan sinema kompleksleri dışında, yüzün üzerindeki sinema mekânından çok azının kalıntıları mevcuttur. Sinema mekânlarının bu ölçüdeki yitirilişi, şehrin hafızasının yitirilişine neden olmaktadır.

Bu çalışmada Adana'da 1900'lerin başından itibaren faaliyet gösteren sinema mekânlarının konumlarının araştırılması, bulunması ve coğrafi bilgi sistemi aracılığıyla haritalanması aktarılmaktadır. Çalışmada, 1900'den bugüne değin şehirde faaliyet gösteren 125 açık hava ve salon sineması ile sinema kompleksinin konumlarına dair veri, yerel yayınlar ile yerel ve ulusal arşivlerin taranmasıyla, özellikle geçmişte sinema mekânlarında çalışanların ve mahalle muhtarlarının katıldığı sözlü tarih çalışmaları ve alan ziyaretleriyle ve Datathon çalışması gibi yöntemlerin bir araya gelmesiyle oluşan çoklu yöntemle derlenmiştir. Araştırma sonunda, bu veri ArcGIS Desktop coğrafi bilgi sistemi uygulaması aracılığıyla haritaya aktarılmış ve yeni araştırmalara olanak sağlayacak bir sayısal harita üretilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** yeni/yerel sinema tarihi, Adana sinemalarının tarihi, coğrafi bilgi sistemleri, Datathon, veri görselleştirme

# MAPPING THE CINEMA VENUES OF ADANA, THE USE OF MULTI-METHODS: GEOGRAPHICAL INFORMATION SYSTEMS IN THE NEW/LOCAL CINEMA HISTORY STUDIES

## Abstract

Adana was transformed into an industrial city in the early 1900's by its economy dependent on cotton production. The social and cultural field of the city by its central role on mobility was as dynamic as its economy throughout that era. Halls and open-air cinema venues were at the centre of the social and cultural life especially in the 1960–1980 period. There were almost 110 cinema venues in the city during this time. However just as the collapse in the local economy, the financial structure of the film industry in Adana region had been weakened and a fall had begun by the late 1970's. In the following years with the transformation of the urban space, cinema venues became obsolete. Apart from the cinema complexes that

survive today, there left only ruins of more than a hundred cinema venues. The loss of movie theaters to this extent compels a loss in the memory of the city.

The aim of this study is to search for the locations of cinema venues that had operated in Adana since the early 1900's and to map these through the geographical information system. Geographical location data of almost 125 cinema venues starting from 1900 compiled from the local film bulletins and newspapers, archives, and by the oral history gathered especially from the employees of the cinema venues, and the neighbourhood witnesses, and by a Datathon workshop. Consequently, this data is transferred into a digital map through the ArcGIS Desktop geographic information system, thus a digital map for new inquiries is exported.

**Keywords:** new/local cinema history, cinema history of Adana, geographical information systems, Datathon, data visualization

## Giriş: Sinema Tarihi Çalışmalarında Mekânsal Dönüşüm ve Coğrafi Bilgi Sistemleri

*“İnsan bazen zaman içinde kendini tanıdığını sanır, oysa tanıdığını sandığı şey, varlığın durağanlık kazandığı mekânlar içindeki bir dizi bağlanmalardır yalnızca; geçip gitmek istemeyen varlığın, geçmişte bile, yitirilen zamanın peşine düştüğünde, zamanın akışını ‘durdurmak’ isteyen varlığın. Mekân, peteklerinin binlerce gözünde, zamanı sıkıştırılmış olarak tutar. Mekân bu işe yarar” (Bachelard, 1996, s. 36).*

*“Süreklilik duygusunun kökü mekândadır” (Nora, 2006, s. 17).*

Her ne kadar şehirlere ve şehirlerde süregiden olgulara sosyal bilimler alanından bakma biçim(ler)i, 20. Yüzyıl'ın başında köklü bir dönüşüme uğradıysa da, şehre ve kentsel mekâna dair önermelerin giderek çeşitlendiğini ve insan ve toplumbilimlerinin hemen her alanında 1970'lerden itibaren yoğunlaşan biçimde, bir dizi kırılma ve dönüşüm yaşandığını görmekteyiz. Coğrafyayla ilişkili *mekân*, *uzam* ya da *yer*; yine coğrafyayla ilintili *rota*, *patika*, *hareket*, *akış* ya da *ağ* gibi kavramların ve kavramsallaştırmaların merkezinde olduğu bu kırılma ve dönüşümlere, yalın bir ifadeyle *mekânsal dönüşüm* (*the spatial turn*) diyebiliriz (Warf & Arias, 2009, s. 1–10). Yine bu dönüşümle beraber, *yaşanılan mekân* (*lived space*), *toplumsal mekân* (*social space*) (Lefebvre, 1991, 1996, 2003), *heterotopya* (Foucault & Miskowiec, 1986), *hodolojik mekân-lar*, *patika-lar* (*hodologie-s*) (Bollnow, 2011; Deleuze, 1993) *deneyimlenmiş mekân* (*experienced space*), *beşeri mekân* (*human space*) (Bollnow, 2011), *yok-yerler* (*non-places*) (Augé, 1995), *üçüncü mekân-lar* (*thirdspace-s*) (Soja, 1989, 1996, 2000), *akışkan mekân* (*liquid space*) (Bauman, 2018) ya da *kentsel mekân* (*urban space*) (Harvey, 1989, 2001, 2019) gibi bir dizi kavramlaştırmanın etrafında insan ve toplumbilimlerin hemen her alanında ontolojik, epistemolojik ve metodolojik paradigma kaymaları yaşanmıştır ve yaşanmaya da devam etmektedir. Mekâna uzun zamandır sadece üzerinde süregiden ekonomik, politik, kültürel, toplumsal ve benzeri ilişkilerin, çatışmaların, kırılmaların ya da dönüşümlerin zemini olarak değil, bizatihi tüm bu olgu ve eylemlerin asli bir ögesi olarak da yaklaşılmaktadır. Üstelik bu kavramsallaştırmalar sadece felsefenin

konusunu oluşturmamakta; mekân, insan ve toplum bilimlerinin güncel tartışmalarında, dahası şehircilik ve çevre planlama gibi uygulamalı bilimler alanında da merkezi bir konum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mekânsal dönüşümün ivme kazandığı dönemde, iletişim, medya ve kültürel çalışmalarda ve onlarla yakın ilişkili tarih gibi, kimi farklı alanlarda da bir dizi dönüşüm yaşanır ki bunlar, günümüzün kültürel çalışmalarını ve iletişim araştırmalarını biçimlendirecek ve belki de bu çalışmalara ve araştırmalara yeni ufuklar kazandıracaktır. Örneğin tarihyazımının geleneksel konuları ve yöntemlerinde 1950'lerde *Annales Okulu*'yla birlikte yaşanan dönüşüm 1970'lerde daha da ileri taşınır. Postmodern paradigmayla beraber, gerçeğin ve gerçekliğin farklı görünüşleri olabileceğinin önermesiyle koşut bir biçimde farklı tarihlerin ve tarihyazımının da olabileceği, yönetenler kadar yönetilenlerin de tarihinin yazılabileceği – hatta yazılması gerektiği – ve pekâlâ tarihin bir dizi küçük olayın vuku bulduğu fragmanlardan ibaret olduğu ve dolayısıyla mikro çalışmaların, küçük anlatıların, hatıraların ve “sıradan” olanın tarihi oluşturabileceği önermesi de kabul görür. 2000'li yıllarla beraber, insan ve toplumbilimleri alanlarındaki paradigma kaymalarına koşut ve tarihyazımının yeni önermelerine denk yaklaşımların yoğunlaşmalarını sinema çalışmalarında da görmekteyiz.

Geleneksel/anaakım sinema çalışmaları –aslında *film çalışmaları* dememiz çok daha doğru olacaktır– çoğunlukla merkezine filmi koymaktadır; asıl olan filmidir. Bu minvalde, geleneksel/anaakım sinema tarihi çalışmaları da merkezine filmi koyma eğilimindedir. Bu eğilimin sonucu olarak anaakım sinema tarihçisi, film merkezli tarihi yazar. Oysa, yukarıda bahsettiğimiz dönüşümlerin bu alandaki etkisiyle beraber, Avrupa merkezli çalışmalardan başlayarak bir dizi kırılma ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Örneğin Thomas Elsaesser'in bir bakıma öncülük ettiği *Yeni Film Tarihi (The New Film History)*<sup>4</sup> yaklaşımıyla biçimlenen, yine filmin merkezinde olduğu ancak kabaca ifade etmek gerekirse filmin ve endüstrinin toplumla bağıni önemseyen ve meseleye iletişim sosyolojisi bağlamında eğilen yaklaşım etki alanını genişletmektedir. Diğer yandan, özellikle son on beş yıldır, filmi değil de bir mekân olarak sinemayı, seyir deneyimini ve seyirciyi merkezine alan, Annette Kuhn, Daniela Treveri Gennari, Richard Maltby, Daniël Biltereyst ve Philippe Meers gibi isimlerin öncülük ettiği ve sinema tarihine kültürel çalışmalar bağlamında eğilen *Yeni Sinema Tarihi (New Cinema History)*<sup>5</sup> yaklaşımı da filmle veya sinema tarihyazımının diğer büyük meseleleriyle değil de mekân ve seyirci gibi, geleneksel/anaakım tarihyazımının tali öğeler olarak gördükleriyle ilgilenmektedir. Bugün, ulusal sinema tarihi çalışmaları alanında da her iki yaklaşımın içinde değerlendirebileceğimiz çalışmaların yapıldığını ve bu bağlamdaki araştırmaların ivme kazandığını söyleyebiliriz.

Araştırmacıların mekâna ve onunla ilintili olgulara yaklaşımını dönüştüren tüm bu kırılmalara teknolojik dönüşümlerin, özellikle de bilgisayar teknolojilerinin etkisini de eklemek gerekir. Mekânı araştırmayı ve bu araştırmalardan elde edilen veriyi görünür kılmayı, anlamlandırmayı ve yeni araştırma bağamlarını keşfetmeyi sağlayan teknolojik gelişmelerin en önemlisi belki de coğrafi bilgi sistemleridir (*geographical information systems*). Aslında ilk olarak şehir ve çevre plancılarının kullandığı bu sistemler, bugün insan ve toplum bilimleri alanında, onların amaçladıklarından çok daha farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Sayısal haritalama teknolojileriyle sadece geçmişin mekânını ve onun üzerinde süregiden ilişkileri görünür kılmayız; bununla beraber bugünün mekânını ve ilişkilerini açıklayacak yeni katmanları ve bağamları da oluşturabiliriz. Sinema araştırmaları alanının, hele de sinema tarihyazımı gibi alanların yeni temalardaki sorunsalları, yeni yöntemlerle ve yeni araçlarla araştırma biçimlerine coğrafi bilgi sistemlerinin de

<sup>4</sup> Bazı örnekler için bakınız: Chapman, vd., 2007; Elsaesser 2004 ve 2016.

<sup>5</sup> Bazı örnekler için bakınız: Biltereyst, vd., 2019; Biltereyst & Meers, 2016; Kuhn, vd., 2017; Maltby & Biltereyst vd., 2011; Maltby & Stokes, vd., 2007.

eklemlenmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü coğrafi bilgi sistemleri ve sayısal haritalama teknolojileri, araştırmacıların farklı sorular sormasına, yeni işbirlikleri geliştirmesine ve arşiv malzemelerini ve keşiflerini yeni yollarla sunmasına olanak sağlar (Horak, 2016, s. 65). Ancak coğrafi bilgi sistemleri salt veri anlamlandırma ya da görselleştirme aracı değildir. Bu sistemler aracılığıyla sadece farklı bağlamların ilişkisini göstermekle kalmaz, ögeler arasında yeni ilişkiler de kurabiliriz. “[Coğrafi bilgi sistemleri aracılığıyla gerçekleştirilecek] veri görselleştirme eylemleri, deneysel (ampirik) olanla yüzleşme ve onu anlamlandırma biçimimizi yeniden yapılandırır; dünyayı tanımaya, veriyi anlamlandırmaya bir geçit oluşturur. Veri görselleştirmeleri aynı zamanda bilgi, teknik, estetik, bilimsel ve toplumsal arasında bağlantılar üretir” (Verhoeven, 2016, s. 93). Coğrafi bilgi sistemleri, sadece geçmişin bilgisini keşfetmemizi sağlamaz, aynı zamanda geleceğe dair yeni araştırma bağlamları da oluşturur.

Son dönemde *Yeni Sinema Tarihi* yaklaşımı kapsamında, sinema mekânları ve film dağıtımı, gösterim ya da seyir deneyimi gibi, sinemaya gitme pratiklerini merkezine alan, bu minvalde haritalama yapan ve coğrafi bilgi sistemlerini kullanan pek çok araştırma gerçekleştirilmiştir.<sup>6</sup> Bu araştırmaların önemli bir bölümü, HoMER (*The History of Moviegoing, Exhibition, and Reception – Sinemaya Gitme, Gösterim ve Alımlama Tarihi*) ağında (<http://homernetwork.org/>) yer almaktadır. Ulusal alanyazında da bu yenilikçi yöntemleri kullanarak sinema mekânlarının tarihine ya da film dağıtımına bakan çalışmalara yakın zamanda tanıklık ettik.<sup>7</sup> Hem uluslararası hem de ulusal alandaki bu çalışmaların, makro bir tarihyazımından ziyade mikro tarihyazımına odaklandıklarını, bu bakımdan da kendilerine çoğu zaman sadece bir şehrin sinema mekânlarını konu edindiğini, hatta bazı çalışmaların ölçeğinin salt bir sinema mekânıyla sınırlandırıldığını görmekteyiz. Bunun en önemli nedeni, *Yeni Sinema Tarihi* yaklaşımının ontolojik olarak geleneksel/anaakım tarihyazımının bütünlüklü bakışına bir “itiraz” getirmesidir. Ancak bu yerel ve mikro çalışmaların, bu “aşağıdan” yazılan tarihin de bir gün, bütüncül bir sinema tarihine dönüşmesi olasılığı vardır. Bu bağlamda, coğrafi bilgi sistemleriyle oluşturulacak haritalar bir gün bir araya getirilerek, örneğin ulusal sinemamızın mekân bağlamındaki tarihyazımına kaynaklık edebilecektir. Bugün, *Yeni Sinema Tarihi* yaklaşımının içinde olduğu kadar dışında değerlendirebileceğimiz, kimi zaman haritalamayı da içeren çeşitli yöntemlerle İzmir’de, Ankara’da, Giresun’da, Mardin’de ya da Diyarbakır’da yapılan ve halen yapılmakta olan araştırmalar vardır. Bu araştırmaların bir araya gelerek haritada buluşması bize olağanüstü çeşitlilikteki bağlamlarda karşılaştırmalı çalışmalar yapma olanağı sağlayacaktır. Dolayısıyla coğrafi bilgi sistemleri ve haritalama, yerelden –ve çoğu zaman birbirinden bağımsız– yürütülen çalışmaları birbirleriyle ilişkilendirerek yeniden yorumlamamıza da olanak sağlamaktadır.

## Adana Sahası ve Saha Araştırmaları İçin Coğrafi Bilgi Sistemlerinin Gerekliliği

Bugün her ne kadar çökmüş olsa da Adana, bir zamanlar tipik bir sanayi kenti idi. Bu kentte şehirleşme ve sanayileşme pamuk üretimiyle iç içe geçerek şekillenmiştir. Birinci Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde şehirde başlayan sanayileşme, savaş sonrasında şehir Fransız işgali altında kalmasına rağmen,

<sup>6</sup> Bazı örnekler için bakınız: Hallam & Roberts, 2011 ve 2014; Horak, 2016; Porubčanská, 2018; Ravazoli, 2018; Verhoeven, 2016; Verhoeven, vd., 2009.

<sup>7</sup> Bazı örnekler için bakınız: Kayhan Müldür, 2020; Kaymaz, 2019; Şavk, 2019, 2020.

hız kaybetmez. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde de şehirdeki sanayileşme ve sanayileşmeye bağlı olan ticari faaliyetler olağanüstü büyüme gösterir. "1937'de faaliyete geçen Sümerbank'ın pek çok iştiraki Adana'da yerini alır. Devletin bu girişimlerini özel sektöre bağlı, irili ufaklı onlarca çırçır ve iplik atölyesi izler" (Özcanlı, 2008, s. 157). İkinci Dünya Savaşı sonrasında Truman Doktrini ve Marshall Planı'yla –bu dönemde iktidarda bulunan Demokrat Parti'nin de etkisiyle– şehrin sanayileşmesi artarak devam eder. Aynı zamanda şehrin genişlemesine bağlı olarak inşaat malzemesi üreten fabrikalar da faaliyete geçer. Çukurova Bölgesi'nden kaynaklanan yoğun insan hareketi nedeniyle şehrin nüfusu "1965 yılında, yaklaşık 402.000'i merkezde, 480.000'iyse köylerde yerleşmiş bulunmak üzere, 902.000 kişiye ulaşır" (TÜİK, 1965 Genel Nüfus Sayımı Veri Tabanı). "Üstelik bu dönemde, yani 1965–1970 yılları arasında şehre göç edenlerin %77,42'si ücretli olarak çalışmaktadır" (Yaman, 1981, s. 112). Ne var ki, 1970'lerde ulusal ekonominin çöküşüyle başlayan kriz Adana için, Turgut Özal'ın neoliberal politikalarıyla birlikte 1980'lerde iyice derinleşir. Özal'ın ülke ekonomisini merkezileştirmeye yönelik politikaları, Adana'daki neredeyse tüm sınai işletmelerin İstanbul'a taşınmasına neden olur. Güneydoğu Anadolu Projesi'yle birlikte (GAP) pamuk ekiminin de Şanlıurfa ve doğusuna kayması, şehrin pamuğa dayanan ekonomisini iyice zayıflatır ve bir zamanlar, çalışma çağındaki neredeyse herkesin iş bulabileceği şehir, işsizlik tablolarında üst sıralarda yer almaya başlar.

Adana'nın toplumsal ve kültürel yaşamı da tıpkı ekonomik yaşamı gibi "hızlıdır". İstihdamın yüksek ve yaşamın göreceli olarak ucuz olduğu 1960'lar ve 1970'lerin ilk yarısı boyunca, iklimin de etkisiyle birlikte şehir halkı *dışarıda* toplumsallaşmaktadır. Salon ve açık hava sinemaları, neredeyse tamamı açık havada faaliyet gösteren çay bahçeleri, bira bahçeleri, dondurmacılar, kulüpler, gazinolar ve pavyonlar faaliyettedir. 1960–1980 yılları arasındaki dönem, Adana sinemalarının altın çağıdır. Şehirdeki açık hava ve salon sinemalarının sayısı bu dönemde zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde gerçekleştirilen bir taramaya göre Adana'da "35'i salon, 75'i açık hava olmak üzere, 110 sinema mekânı faaliyettedir" (Coş, 1969, s. 19–26). Yine aynı çalışmaya göre bu işletmelerin sandalye ve koltuk kapasitesi 86.900'ü bulmaktadır. "Şehir merkezinin 1970'deki nüfusu yaklaşık 525.000 kişidir" (TÜİK – 1970 Genel Nüfus Sayımı Veri Tabanı). Bu dönemde sinemalar Adana için son derece yoğun kullanılan toplumsal ve kültürel alan oluşturmaktadır. Salon ve özellikle açık hava sinemaları, belli bölgelerde yoğunlaşmakla birlikte, çeper mahalleler de dahil olmak üzere şehrin her yerine dağılmıştır. Özellikle 1960–1980 döneminde çoğu yaz sezonunda aynı anda yüzden fazla sinemanın faaliyette olduğu bu dönemde, şehirde yaklaşık 130 sinema mekânı faaliyettedir.

Ne var ki, bazı açılardan farklı nedenlere bağlı olmakla beraber –örneğin Çukurova Televizyonu'nun yayına başlaması, ekonomik krizle beraber film ithali ve yapımının durma noktasına gelmesi gibi– sinema mekânlarının çöküşü şehrin ekonomik çöküşüne eşlik eder. 1960–1980 döneminden bu yana, bir şehrin tarihiyle kıyaslandığında uzun sayılmayacak bir zaman geçmesine karşın, kentsel mekân yeniden düzenlenmiş ve şehrin fizikî haritası, özellikle sinemaların yoğunlaştığı bölgelerde tamamen değişmiştir. 1950'lerde, şehrin büyümesiyle birlikte başlayan geniş cadde ve bulvarların inşası, 1970'lerin ortasında hız kazanır. Bu yıllarda şehri doğu–batı ekseninde boydan boya geçen Turhan Cemal Beriker Bulvarı açılır ve Girne Köprüsü'yle karşı yakaya bağlanır. Takip eden yıllarda açılan yeni bulvarlar –bugün her biri bir siyasetçinin adını taşıyan Alparslan Türkeş, Süleyman Demirel veya Turgut Özal Bulvarları– bağlantı yolları veya kavşaklar ya da şehri kuzeyden güneye ikiye bölen, tuhaf bir biçimde yerin altından değil de üzerinden giden metro hattı şehir coğrafyasını alt üst eder. Şehrin idari yapısının defaten değişmesi, yeni ilçelerin oluşturulması ve özellikle mahallelerin bölünerek yeni mahallelerin meydana getirilmesi eski adres bilgilerini de hükümsüz kılmaktadır. Bununla birlikte yine bir şehrin tarihiyle kıyaslandığında oldukça kısa sayılabilecek

bir sürede toplumsal, kültürel, ticari ve sanayi merkez(ler)i birkaç kez yer değiştirmiş ve bir zamanlar toplumsal hayatın yoğun bir biçimde vuku bulduğu yerler birer çöküntü alana dönüşmüştür. Şehrin, 1950'lerden itibaren Çukurova Bölgesi'nin ekonomik merkezi haline gelmesini sağlayan yoğunluktaki ekonomik yaşamının giderek sönümlenmesi ve buna bağlı olarak fabrikaların, atölyelerin ve/veya iş hanlarının kapanması, yıkılması ve dönüşmesi nedeniyle, aynı dönemde yoğun faaliyette olan açık hava ve salon sinemalarının yerlerine dair referanslar da yok olmuştur. Bir kaynak kişi rehberliğinde gerçekleştirilen saha ziyaretleri sırasında yaptığımız görüşmelerde, sıklıkla bir sinema salonunun yeri bir çırçır atölyesi referansı ile ifade edilmektedir. Bu, şehrin o dönemini hâlihazırda iyi bilen katılımcılar ve saha ziyaretlerine eşlik eden kaynak kişiler için sorun oluşturmamakla birlikte, hiç bilmeyen biri olan araştırmacı için muğlaklığı daha da arttırmaktadır. Coğrafyanın böylesine alt üst olduğu bir şehirde, artık yerinde olmayan bir sinemayı, artık oradan geçmeyen bir yol ayrımını veya sokağı ya da kendisinden geriye hiçbir iz kalmayan bir çırçır atölyesini referans alarak bulmaya çalışmak bilinmezliği daha da arttırmaktadır. Mekânın yitirilişi hafızanın da yitirilmesine neden olur. Geçmiş ve bugünün bağlantısıyla –dolayısıyla da yeni bir gelecek olasılığıyla– ilgilenmeyen bir tarih, hafızanın yerini alır.

Bu bağlamda, bu araştırma kapsamında 1900'den bu güne Adana şehir merkezinde faaliyet gösteren açık hava ve salon sinemalarıyla sinema kompleksleri, *Yeni Adana*, *Türksözü*, *Güney Film Postası* veya *Akgünler* gibi gazetelerden, *Görüşler* ve *Çukurova* dergileri gibi süreli yayınlardan; Adana Ticaret Odası (ATO) kayıtları, TBMM Tutanakları'ndan ya da Devlet Arşivleri'nin belgelerinden; Adana sinemalarında veya sinemaların yoğunlaştığı alanlardaki kahvehanelerde kişilerle ya da muhtarlarla yapılan sözlü tarih çalışmaları ve saha ziyaretlerinden ve son olarak şehrin sinema tarihine yakından tanıklık eden kişilerin katılımıyla gerçekleştirilen *Datathon* çalışmasından elde edilen veriyle, sayısal olarak haritalanmıştır. Haritalamadan kasıt, bu tarihler arasında şehirde ticarî faaliyet gösteren tüm sinema mekânlarının küresel konumlarının belirlenerek, şehir haritası üzerine sayısal olarak işaretlenmesidir. Bu araştırmayla öncelikli olarak şehrin sinema tarihinin yazımının yapı taşlarından birini oluşturacak veriyi elde etmek, bu veriden yararlanarak da sinemaların konumlarını belirlemek, belgelemek ve harita üzerinde kaydetmek amaçlanmıştır. Daha önce gerçekleştirilen bir tarama çalışmasında (Çam, 2018) görüldüğü gibi Adana'da faaliyet gösteren sinema işletmelerinin birçoğunun ticari tescilleri dahi yapılmamıştır. ATO tarafından ticari tescilleri yapılan işletmelerin çoğunun ise ya adres bilgileri açık değildir ya da bu bilgiler güncelliğini yitirmiştir. Üstelik mevcut şehircilik politikaları ve şehir uzamının dönüşümünün dramatik boyutları düşünüldüğünde, bu işletmelere ait küresel konum ve adres bilgisinin haritalanarak korunması daha da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda sinema işletmelerini haritalamak, şehir coğrafyasının günden güne değiştiği/dönüştüğü bir dönemde ortak hafızayı sistematik bir biçimde kaydetmenin yolunu açmakta ve geçmişin bilgisini geleceğe taşımaktadır. Bununla beraber, araştırmada ulaşılan sinema işletmelerine dair veri ve harita bilgisiyle bu işletmelerin mekânsal dağılımı ve yoğunlaşması görünür hale getirilerek, geçmişten bugüne şehrin kamusal alanının ya da toplumsal, kültürel mekânlarının dönüşümüne dair yeni araştırmalara zemin hazırlanması da çalışmanın amaçları arasındadır.



# Çoklu Yönteme Dair: Sinema İşletmelerinin Konum Verisinin Derlenmesi, Coğrafi Bilgi Sistemine İşlenmesi ve Verinin Görselleştirilmesi

Son yıllarda, özellikle 2017 Kasım'ından bu yana Adana şehir merkezi başta olmak üzere, Çukurova Bölgesi'nde ve Toros yayla köylerinde, *Yeni Sinema Tarihi* yaklaşımını takip ederek bir dizi *Yeni ve Yerel Sinema Tarihi* araştırması gerçekleştirdik. Bu araştırmalarımız, anaakım sinema tarihyazımının geleneksel hedeflerinden ve yöntemlerinden ayrılarak, sinema tarihini yerelden ve "aşağıdan" yazma amacıyla, sinema mekânlarına ve sinema deneyimlerine, çoklu yöntemlerle odaklanmaktadır.<sup>8</sup> Bu bağlamda yerel yayınlardan, ulusal ve yerel arşivlerin taranmasına; özellikle açık hava ve salon sinemalarının çalışanları veya mahalle muhtarları gibi, sinema mekânlarının ve onların buldukları yerlerin tarihine tanıklık etmiş kişilerle sözlü tarih çalışmalarından saha ziyaretlerine ve derinlemesine görüşmelerden *Datathon* çalışması gibi bir dizi veri derleme tekniğini uygulamaktayız. Bu araştırmaların bazıları farklı amaçlarla gerçekleştirilmiş olsalar da nihayetinde tüm bu çalışmalarla sinema mekânlarını haritalamamızı sağlayacak veriyi derlemek de mümkün olmuştur. Coğrafi bilgi sistemine işlenerek haritaların oluşturulmasını sağlayan, sinema mekânlarının konumlarını gösteren veri, bu araştırmalar sırasında kullandığımız ve aşağıda açıklayacağımız bir dizi farklı –ama hepsi birbirleriyle ilintili– çoklu yöntemle elde edilmiştir. Adana'da 1900'den bu yana faaliyet gösteren açık hava ve salon sinemalarıyla sinema komplekslerinin konumlarının tespiti için şu yöntemlerden yararlanılmıştır:

**1. Yerel Yayınların Taranması:** Yerel yayınlar, sinema sektörüyle ilgili olarak yapım, dağıtım ya da gösterim etkinliklerine dair, örneğin gösterim programları gibi önemli veri içerirler. Adana sinema tarihini merkezine alan tüm çalışmalarımızda ilk başvurduğumuz kaynaklar yerel yayınlar olmaktadır. Bu bağlamda, 1918'den bu yana yayımlanan *Yeni Adana* ve 1923–1966 yılları arasında çıkan *Türk Sözü* gazetelerinin arşivlerinden sıklıkla yararlanılmaktadır. Adana'da faaliyetle bulunan filmcilerin örgütlendiği *Adana Filmciler Derneği* tarafından 1 Ekim 1964'te ilk, 1 Ağustos 1967'de son sayısı yayımlanan *Güney Film Postası* adlı gazetenin günümüze kalan 16 sayısı da önemli veri kaynaklarımızdandır. Ayrıca Adana Halkevi tarafından 1935–1937 döneminde çıkarılan *Akgünler Gazetesi*, 1937–1946 döneminde çıkarılan *Görüşler Dergisi* ve 1946–1947 döneminde çıkarılan *Çukurova Dergisi* de özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Adana'da gerçekleştirilen –çoğunlukla da Adana Halkevi'nin etrafında öbikleşen– sinemacılık faaliyetlerine dair önemli veri içermektedir. Haritalama çalışmalarımızla ilgili olsun ya da olmasın, yerel yayınlar taranırken karşılaşılan tüm sinema mekânlarının isimleri, bu mekânların faaliyetleri ve bu mekânlara dair diğer verileri listelemekteyiz. Böylelikle, coğrafi konumları hatta adresleri belli olmasa dahi, Adana'da faaliyette bulunan sinemalara dair önemli bir veriyi derlemek mümkün olmuştur. Yine de bu verinin çoğunlukla yerel yayınlara reklam veren işletmelerle sınırlı olduğunu söylemeliyiz. Dolayısıyla, farklı kaynaklara bakmak kaçınılmazdır.

**2. Arşiv ve Belge Taramaları:** Haritalama çalışması için veri derlerken başvurduğumuz arşivlerin ve belge kaynaklarının başında ATO kayıtları gelmektedir. Cumhuriyet'in ilânının hemen ardından ATO tarafından yayımlanan *Adana Ticaret Rehberi*'nde (Oğuz, 2014, s. 97) iki sinema salonunun, isimleri anılmadan listelendiğini görmekteyiz. Faaliyetlerine 1894 yılında başlayan ATO'nun kayıtları, Birinci Dünya Savaşı'nın

<sup>8</sup> Bazı örnekler için bakınız: Çam, 2018; Çam & Şanlıer Yüksel, 2019; Çam & Şanlıer Yüksel, 2020; Şanlıer Yüksel & Çam, 2019a.

yıkımına karşın, Adana sinemalarıyla ilgili çalışmalarımızın en önemli kaynaklarından. Özellikle 1940'larda yükselişe geçen filmcilik ve sinemacılık alanında, şehirde resmi olarak faaliyette bulunan gerçek ya da tüzel kişilerle, yani işletmelerle ilgili temel veriye ATO arşivinden erişmek mümkündür. Yakın zamanda, arşivin sayısallaştırılması ve çevrimiçiye taşınması, tarama çalışmalarını da kolaylaştırmıştır. 2018'de yapılan bir arşiv tarama çalışmasıyla ATO'ya ticari tescili yapılan sinema işletmelerinin verisine ulaşılmıştır. Ancak, tarama çalışmasıyla ulaşılan veri son derece sınırlıdır. 1900'den bu yana Adana'da yaklaşık 125 sinema işletmesi faaliyet göstermişken, ATO tarafından ticari tescili yapılan işletme sayısı sadece 35'tir. Verinin sınırlı olmasının temel nedeni ise yoğun sinemacılık faaliyetinin gerçekleştiği 1960-1980 yılları arasında şehirde, sinema salonu işletmeciliğinde kayıt dışılığın bir norm haline gelmesidir. Sinemacılık, kayıt dışı ekonomiye çok uygun bir alandır. Ayrıca, hemen ilk dönemden bu yana şehirdeki sinema işletmelerinin bazıları, ticari kayıtlarda farklı biçimlerde yer almaktadır. Örneğin 1940'larda faaliyet gösteren, Hacı Ömer Sabancı'nın sahibi olduğu Erciyes Palas Otel'in bünyesinde yer alan *Erciyes Sineması*, ATO kayıtlarında otel işletmesi olarak kaydedilmiştir. "Enformel ekonominin hâkimiyetinin diğer bir nedeni de bu alandaki sahiplik, ortaklık ve işletmecilik ilişkilerinin çok dinamik olmasıdır" (Çam, 2018, s. 23). Sinema işletmelerinin sahipleri, özellikle işletmecileri veya ortaklık yapıları sık sık değişmektedir. Bu değişimin çok görüldüğü işletmelerin, özellikle sezonluk çalışan yazlık sinemaların ticari tescillerinin yapılmaması, arşiv taraması yoluyla veriye ulaşmayı olanaksız kılmaktadır.

Bununla beraber, tarama çalışmaları için TBMM tutanakları, Devlet Arşivleri ve Kültür ve Turizm Bakanlığı Sinema Genel Müdürlüğü arşivleri de zaman zaman kullanılmaktadır. Ancak bu arşivlerden de sınırlı sayıda belgeye ve veriye ulaşılabilir. Sistematik bir kurumsal arşiv geleneğinin olmaması ve özellikle sahadaki ekonomik faaliyetlerin kayıt dışı işleyişi, veri derlemeyi kısıtlamaktadır. ATO kayıtları ya da filmcilerin ve sinemacıların ifadeleri, Çukurova Bölgesi'nde 1960-1980 döneminde sinema sektöründe kaydın sınırlı bir alanda gerçekleştiğini, kayıt dışı pratiklerin ve iş ilişkilerinin bir norm haline geldiğini ve ticari ilişkilerin yazılı belgelerden ziyade sözlü akitlerle yürütüldüğünü göstermektedir. Seyirciler açık hava sinemalarına ya da sinema salonlarına kaçak girmenin yollarını arar; popüler bir film gösterime girdiğinde bileti ancak karaborsada bulunabilir; işletmeci mükerrer bilet satarak rüsum vergisinden sakınmaya çalışır; belediye(ler) işletmelerden alınan rüsum vergilerine dair kayıtları "arşivlenmeye değer evrak" olmadıkları gerekçesiyle periyodik olarak imha eder; seyyar sinemacı işletmek üzere aldığı filmi, sözleşmeye aykırı bir biçimde, başka seyyar sinemacılara kiralar; dağıtımçı yurtdışından "kaçak" film getirir... Sektörün her alanında kayıt dışı/enformel bir ekonomi söz konusudur. Tüm bunlardan dolayı, bazı verilere ancak ve ancak sözlü tarih çalışmaları ve saha ziyaretleriyle ulaşılabilmiştir.

**3. Sözlü Tarih Çalışmaları ve Saha Ziyaretleri:** Tarihyazımı salt arşivlere, kayıtlara ya da belgelere, kısacası yazılı kaynaklara bağlı olmak zorunda değildir. Sözlü tarih, tarihyazımında belgeye dayanan (belgesel/belgeci) geleneksel yaklaşımdan belirgin bir biçimde ayrılarak, sözlü kaynakları tarihyazımının merkezine alan nitel bir araştırma yöntemidir. Kaynak olarak, kişisel anıların kullanımı üzerine kuruludur. Kişisel anıları temel alarak, geleneksel tarihyazımının dayandığı belgeleri tamamlayan ama aynı zamanda geleneksel bakış açısından yazılmış tarihe alternatif sunan bir tarihyazımdır (Caunce, 2011, s. 8). Sözlü tarih çalışmaları, "yazılı kaynakların araştırmacılar için yetersiz kaldığı belli tarihsel dönemleri ve dönüşümleri bizzat yaşamış kişilerin, kendi yaşam öykülerinden yola çıkarak araştırılması ve incelenmesiyle başlamıştır" (Öztürkmen, 2001, s. 116). Sözlü tarih çalışmalarının temel önermesi, geleneksel belgesel tarihyazımının merkezine iktidarın ve/veya elitlerin konduğu, üstelik bu yazımın da belgeyle sınırlı kaldığıdır.

Oysa tarih, belgeden çok daha fazlasıdır ve üstelik “içinde yaşadığımız toplumun ve ekonominin şekillenmesinde her birey bir biçimde rol oynamıştır” (Counce, 2011, s. 8). Sözlü tarih çalışmaları, merkezine sıradan insanları koyarak ve tarihyazımına onların deneyimlerini dahil ederek, hem yeni bir bakış açısı sunar hem de geçmişe dair bilgimizin çeşitlenip çoğalmasını sağlar. Bu nedenle, sözlü tarih çalışmaları bir yandan yeni araştırma alanları oluştururken, diğer yandan hem tarihyazımının hem de yazılan tarihin merkezinde yer alan baskın kişileri, kurumları ya da yargıları sorgulamaya açar: Sözlü tarih çalışmaları, büyük bir çoğunluğun yaşamını biçimlendiren olayların aslında sıradan, günlük olgular olduğunu önerir. Dolayısıyla özgün ve sıra dışı vakalardan çok, gündelik yaşama dair olgular özellikle sözlü tarihçinin konusudur. Böylelikle sözlü tarih, Stephen Counce’nin de (2001, s. 20) belirttiği gibi, “tarihi herkese açmaya yönelik bir araca” dönüşerek alternatif bir tarih bilgisinin üretilmesini sağlar. “Tarihin alternatif olma iddiası, yalnızca ne söylendiğiyle değil, aynı zamanda tarihi olanın nasıl söylendiğiyle de ilgilidir. Örneğin şehir, metropol ya da iktidar merkezli tarihyazımı pratiğine alternatif olarak çeperde, kırsalda ya da yerelde iktidar sahibi olmayanın, sıradanın tarihini yazmak gibi” (Şanlıer Yüksel & Çam, 2019a, s. 68). Biraz da bu nedenle yerel tarih grupları, sık sık sıradan insanların yaşam deneyimlerini aktarmak için sözlü tarih yöntemlerini kullanmaktadır (Iggers, 2000, s. 117). Sözlü tarih çalışmalarıyla tarihin yeniden yazılması, “meslekten tarihçi olmayanların da önemli bir rol oynadığı, daha fazla işbirliği yapılan bir süreç haline gelir. Tarih, yazılışında ve sunulduğunda toplumu oluşturan her bireye merkezi yer vermekle büyük kazanımlar elde eder” (Thompson, 1999, s. 10). Tarihyazımının dönüşmesi ve bir bakıma toplumsallaşması ve demokratikleşmesiyle birlikte, tarih yazıcıları sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki konulara yönelmeye başlarken, aslında sosyal bilimlerin farklı alanlarında uzmanlaşmış araştırmacılar da tarihyazımına dahil olabilmektedir.

Sinema araştırmaları alanında, geleneksel tarihyazımından farklılaşarak seyir deneyimini toplumsal bir deneyim alanı olarak ele alan ve bu bağlamda gösterim etkinliklerine ve mekânlarına odaklanan yaklaşımlar –özellikle de *Yeni Sinema Tarihi* yaklaşımı– sözlü tarih çalışmalarını hem epistemolojik hem de yöntemsel olarak öncelikli kullanır.<sup>9</sup> Ulusal alanyazında da, 2000’lerle beraber sözlü tarih çalışmaları bir yöntem olarak sinema tarihi çalışmalarıyla bir araya gelmiştir.<sup>10</sup> Halihazırda, sözlü tarih çalışmalarının öncülleri arasında sinema tarihine ilişkin araştırmaların bulunması dikkat çekicidir. Kevin Brownlow’ın, 1916–1928 yılları arasındaki Amerikan sessiz sinemasını konu alan çalışması *The Parade’s Gone By...* (1968) sinema alanında olmasının dışında, genel olarak sözlü tarih yönteminin ilk örneklerindedir. Counce’nin bu çalışma hakkındaki değerlendirmesi, bizim çalışmamız için son derece önemlidir: “Kevin Brownlow’ın, 1960’larda hâlâ, sessiz sinemanın ilk günlerinden kalma insanlarla, hem de pek çok insanla konuşabilmiş olması dikkate değerdir. Sessiz sinema endüstrisinin müthiş bir büyüme yaşadığı bir sırada kapalı kapılar ardında ve kaotik bir şekilde nasıl işlediği gözler önüne serilerek, o zamanlar nelerin yaşandığını, belgelerin tek başına gösteremeyeceği teyit edilmiştir. Çünkü birçok şey, işletme kayıtları olarak bile, hiçbir zaman yazıya dökülmemiştir” (Counce, 2011, s. 13). Paul Thompson da (1999, s. 20) yazı öncesi topluluklardan bu yana, kanunlar, ticari işlemler ya da pazarlıklar gibi pek çok meselenin kaydının sadece sözlü olarak tutulduğunu söylemektedir: “Genel tablonun hayati bir kısmını oluşturan geçici iktisadi faaliyetler hakkında tatminkâr bir çalışma yapılabilmesini sağlayan yine büyük ölçüde sözlü kanıtlardır. Nitekim, seyyar satıcılık, kredili kumaş ticareti, pazarcılık gibi yerleşik olmayan ticaretlere ilişkin neredeyse hiçbir yazılı belge bulunmamaktadır (...)

<sup>9</sup> Bazı örnekler için bakınız: Biltereyst, vd., 2012; Biltereyst, vd., 2019; Huggett, 2007; Kuhn, 2002; Maltby & Biltereyst, vd., 2011; Thissen & Zimmermann, 2016.

<sup>10</sup> Bazı örnekler için bakınız: Akbulut, 2014, 2017 ve 2018; Çam & Şanlıer Yüksel, 2019; Gökmen, 2019; Gökmen ve Gür, 2017; Şanlıer Yüksel & Çam, 2019a ve 2019b; Öztürk, 2013; Uçar İlbuğa, 2017 ve 2018.

Üst ve orta sınıf entelejensiyası hakkında bol bol otobiyografik malzeme bulunmasına rağmen, imalatçılar ve işadamları hakkında bu tür bilgiler son derece azdır” (Thompson, 1999, s. 66-67). Bu önermeler, Adana sinemalarının haritalanmasında kullanılan öncül verinin elde edilmesinde sözlü tarih çalışmalarının kritik rolünün de altını çizmektedir.



**Şekil 1:** Adana şehir merkezinde ve Toros yayla köylerinde gerçekleştirilen saha çalışmalarından çeşitli görüntüler. Çukurova bölgesindeki sinemalardan geri kalanları araştırmak ve belgelemek, bir arkeoloji çalışmasına benzetilebilir (Fotoğraflar Aydın Çam tarafından çekilmiştir).

Arşivlerin, kayıtların, belgelerin ve/veya süreli yayınların taranmasıyla derlenen ancak bu kaynaklardan konum bilgisine erişilemeyen –ya da bu kaynaklarda hiçbir biçimde yer almayan– sinema mekânlarını saptayabilmek için, bu işletmelerde veya yoğunlaştıkları bölgelerdeki kahvehane ya da çay bahçeleri gibi farklı işletmelerde çalışan kişilerle ve/veya mahalle muhtarlarıyla görüşülmüştür. Bu bağlamda, 1960–1980 döneminde Kuruköprü Mahallesi, Debboy Caddesi ve Saydam Caddesi’nde bulunan sinemalarda makinistlik yapan ve şu anda özel sinema müzesi olarak faaliyet gösteren *Sinema Evi*’nin kurucusu Sabri Şenevi’yle (4, 28 Nisan 2018 ve 8 Haziran 2018), 1967’den bu güne Kıyıboyu Caddesi ve Sular semtinde çay bahçesi ve kahvehane işletmeciliği yapan Ahmet Oğan’la (26, 30 ve 31 Mart 2018), 1965–1992 döneminde Sular semtindeki sinemalarda gişe müdürlüğü, sinema müdürlüğü ve/veya sinema işletmeciliği yapan Mustafa Yaşar Pulgat’la (13 Nisan 2018) ve Kuruköprü Mahallesi ve Koca Vezir semtinde bulunan sinemalarda 1960–1972 yılları arasında teşrifatçılık, gişe memurluğu ve büfecilik yapmış olan Ahmet Duran Fikirmen’le (10 Haziran 2018) sözlü tarih çalışmaları yapılmış ve kendileriyle birlikte saha ziyaretleri gerçekleştirilmiştir. Yine araştırma kapsamında Fatih Mahallesi Muhtarı Adem Çelik’le (31 Mart 2018) sözlü tarih çalışması yapılarak saha ziyaretleri yapılmıştır. Saha ziyaretleri ve bu ziyaretler sırasında sinema mekânlarının haritalanması şu şekilde gerçekleştirilmektedir:

1. Öncelikle haritalanacak bölgeyi çok iyi tanıyan, özellikle 1960–1980 yılları arasında bu bölgede faaliyet gösteren sinemalarda makinistlik, teşrifatçılık, gişe memurluğu, büfe işletmeciliği, müdürlük ya da salon işletmeciliği yapmış kişilerle güncel şehir haritası üzerinde çalışılmıştır. Eğer bu niteliklere sahip bir

görüşmeciye ulaşılamadıysa bu bölgede uzun zamandır yaşayan, toplumsal ve kültürel açıdan etkin kişilerle, örneğin şehirdeki sinemalarla her zaman iç içe olmuş çay bahçesi ya da kahvehaneleri işletenlerle görüşme yapılmıştır.

2. Şehir haritası üzerindeki çalışma, en azından saha ziyaretinin gerçekleştirileceği bölge için sonlandırıldığında görüşmecinin rehberliğinde sahaya gidilmiş ve bölgedeki sinemalar – aslında daha çok bu sinemalardan geriye kalanlar– yerinde görülerek haritalanmıştır. Saha ziyaretlerinin her aşamasında semt sakinleriyle de anlık görüşmeler yapılarak bilgilerine başvurulmuştur. Sinema mekânlarının yoğunlaştığı yerlerdeki insanların çoğunun uzun zamandan bu yana aynı muhitte yaşıyor ve hatta kendilerine önceki kuşaklardan miras kalan konutlarda ikamet ediyor olmaları, araştırmanın gerçekleştirilmesi açısından son derece önemli ve değerli katkı sağlamıştır.
3. Saha ziyaretleri sırasındaki haritalama çalışması için anlık küresel konum bilgisine ulaşan ve kaydeden akıllı telefon uygulamalarından yararlanılmış ve aynı zamanda şehir haritası paftalarına da işaretleme yapılmıştır.
4. Gerek harita başındaki çalışmaların gerekse sahada yürüyerek gerçekleştirilen görüşmelerin –katılımcıların onayına bağlı olarak– ses ve görüntü kaydı da alınmıştır. Bunun için görüşmeciye bir yaka mikrofONUyla ses kayıt cihazı sağlanmış ve tüm çalışma süresince kaydedilmiştir. Ayrıca bu ziyaretler sırasında ulaşılan sinema mekânlarının fotoğrafları çekilmiş ve video kaydı yapılmıştır.
5. Saha ziyaretini müteakiben sinema mekânlarının küresel konum bilgisi sayısal ortama aktarılmış ve saklanmıştır. Bununla birlikte o gün gerçekleştirilen çalışmada ulaşılan veriye dayanarak eğer gerekiyorsa açık hava ve salon sinemaları ile sinema komplekslerinin mevcut listeleri de güncellenmiştir.

**4. Datathon Çalışması:** Her ne kadar yukarıda saydığımız yöntemlerden özellikle tarama çalışmaları, temel olarak başka araştırmalar için uygulandıysa da nihayetinde, her bir araştırma yürütülürken nihai amaçlarımızdan biri, Adana'da tarih boyunca faaliyette bulunan sinema mekânlarını saptamak, listelemek ve coğrafi konumlarını belirleyerek haritalamaktır. Özellikle sözlü tarih çalışmaları ve saha ziyaretleriyle bu araştırmamızı nihayete erdirmeye de çok yaklaşmıştık. Ne var ki, tüm bu çalışmalar sırasında 130 kadar sinema mekânını listeledikten ve bunlardan 100 kadarını haritaladıktan sonra kendimizi çıkmaz sokakta bulduk. Fizikî mekânda gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarıyla daha fazla ilerleyemediğimizi kabul ederek bir *Datathon* çalışması düzenlemeye karar verdik. *Data* ve *marathon* kelimelerinin birleşimiyle üretilen ve çatı bir kavram olan *Datathon*, bir grup katılımcının ve bu katılımcılara teknik destek sağlayan ekibin, önceden belirlenmiş bir zaman diliminde ve yerde bir araya gelerek, özgün bir problem üzerinde belirli bir veri setiyle çalışmasıdır (Aboab vd., 2016; Milligan vd., 2019). *Datathon* çalışması hazırlık, planlama, katılımcıların belirlenmesi ve bir araya getirilmesi, çalışmanın yapılacağı mekânın hazırlanması, verinin hazırlanması ve dökümünün yapılması ve etkinliğin lojistiğinin sağlanması gibi aşamaları içerir. Çok sayıda katılımcının bir veri setini işleyerek bir problemi çözmeye çalıştıkları *hackathon* yarışmalarından ya da *Mülksüzleştirme Ağları* (<http://mulksuzlestirme.org/>) örneği gibi kolektif veri haritalama/analiz uygulamalarından ve alanyazından yola çıkarak geliştirdiğimiz bu yöntem, daha önce listelediğimiz sinema mekânlarının adları ve tespit edebildiklerimizimizin konumlarının verisi üzerinde, Adana sinemalarında çalışmış ve şehrin sinema tarihini yakından takip etmiş kişilerle birlikte bir gün süresince çalışmaya dayanmaktadır.



**Şekil 2:** *Datathon* çalışma istasyonları ve ana veri kaynağı ve veri derleyici olarak çalışmada yer alan katılımcılar (Fotoğraflar Ahmet Keçili, Ebru Özhayma ve Hakan Çelik tarafından çekilmiştir).

2019 yılının ilkbaharında planlanmaya başlanan *Datathon* çalışması, 1 Ekim 2019 tarihinde Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi – *Özgür Sinematek* salonunda gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın temel amacı, 1900’den bu yana Adana şehir merkezinde faaliyet gösteren tüm sinema mekânlarının konumlarını Kasım 2017’den o güne değin yürütülen çalışmalarla derlenen veri setini kullanarak belirlemek ve haritalamaktır. Çalışmada ana bilgi kaynağı olan katılımcılar Abdurrahman Yağdıran (1934), Bahri Kırmızıay (1935), Abdülkadir Mancuhan (1954), Mustafa Celep (1956), Sabri Şenevi (1958) ve Serdar Kürkbabaoğlu’dur (1963). Bazıları 1950’lerden itibaren Adana sinemalarıyla iç içe olan bu kişiler, makinistlikten seyyar sinemacılığa, sinema projektörü tamirciliğinden sinema mekânı işletmeciliğine, yönetmenlikten film posterleri, lobi kartları ve sinemayla ilgili hemen her belgeyi toplayan koleksiyonculuğa kadar, sinemayla ilintili her işte profesyonel olarak da çalışmış ve hâlâ da çalışmaktaydılar. Posta dağıtım memuru olarak çalışan Yağdıran ise özellikle adres ve konum bilgisi sağlayan önemli bir kaynak kişidir. *Datathon* çalışması sayısal haritalar üzerinden gerçekleştirileceği için hem harita uygulamalarını kullanmak hem de konum verilerini kontrol etmek, işlemek ve yeniden-kaydetmek için bu uygulamaları kullanabilen, Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi’nin 9 öğrencisi<sup>11</sup> *veri kaydedici (datalogger)* olarak bu kişilere eşlik etmiştir. Yine aynı fakültenin öğrencilerinden oluşturulan 4 kişilik<sup>12</sup> bir çekim ekibi de gün boyunca süren çalışmanın ses ve görüntü kayıtlarını gerçekleştirmiştir. İki oturum olarak planlanan çalışma için bir ana ve üç alt istasyon oluşturulmuştur. Ana istasyonda, *Datathon* çalışmasına kadar üretilmiş haliyle çevrimiçi sayısal harita yer almaktadır; alt istasyonlarda ise konumları teyit edilecek ve/veya belirlenecek sinema mekânlarının listesi ve şehrin sayısal haritaları bulunmaktadır. Her bir istasyonda ana bilgi kaynağı iki kişi ve üç veri kaydedici çalışmıştır. Veri kaydedicilerin tercihlerine göre *Google Maps*, *Google Earth* ve/veya *Yandex Maps* uygulamaları –kimi zaman hepsi birden– istasyonlarda kullanılmıştır. Günün ilk oturumunda çalışmanın konusu, amacı ve yöntemi katılımcılara açıklanmış, gün boyunca ses ve görüntü kaydının

<sup>11</sup> Ali Alban, Azad Durak, Damla Karyag, Elif Şimşek, Esin Ruken Usuk, Hilal Mengi, Merve Ağba, Necati Öz ve Nurseli Özenir.

<sup>12</sup> Ahmet Keçili, Doğu Özlütraş, Ebru Özhayma ve Hakan Çelik.

yapılacağı hatırlatılarak buna dair rızaları alınmış ve sonrasında ana istasyondaki taslak harita üzerinde çalışılmıştır. İlk oturumun amacı, daha önceki çalışmalarımız sırasında haritaladığımız sinema mekânlarının –yaklaşık 100 mekân– konumlarının teyit edilmesiydi. İkinci oturumda ise önceki araştırmalarımızda isimlerine ulaştığımız, ancak nerede olduklarını bilmediğimiz sinema mekânlarının konumlarının tespiti için bir çalışma yürütülmüştür. Bu çalışma sırasında her istasyon bağımsız olarak, aynı veri seti üzerinde çalışmış ve konumu belirlenen sinema mekânı ana istasyondaki haritaya işaretlenmiştir. Bir sinema mekânının konumuna dair, her bir istasyondan aynı veri geldiğinde, konumu kalıcı olarak ana haritaya işlenmiştir. Aynı sinema mekânının konumu için istasyonlardan çelişkili bilgi geldiğinde ise çalışmaya ara verilmiş ve mesele tüm katılımcılarla müzakere edilmiştir. Konumunda uzlaşamayan sinemalar için kimi zaman sahipleri, işletmecileri ya da çalışanları aranmıştır. Böylesi kolektif bir çalışma, *Datathon* çalıştayının sınırlarını altı kişilik ana veri kaynağının çok ötesine taşımıştır.



**Şekil 3:** *Datathon* çalışması, sinema tarihi araştırmaları sırasında farklı kuşakları buluşturarak mekânın bilgisinin kuşaklar arasında aktarılmasına da olanak sağlamaktadır (Fotoğraflar Aydın Çam, Ahmet Keçili, Ebru Özhayma ve Hakan Çelik tarafından çekilmiştir).

*Datathon* çalışması öncesinde, 1900–2019 döneminde 97 farklı konumda faaliyet gösteren ve 100'ünün adı belli olan 107 sinemanın varlığını bilmekteydik. *Datathon* çalışmasının ilk oturumunda bu 97 konumdan 82'si onaylanmış, 15 konum ise güncellenmiştir. İkinci oturumda yürütülen çalışmalarla 18 yeni konum ve 24 sinema mekânı kaydedilmiştir. Çalışmanın ardından 115 konumda yer alan 125 sinema mekânını haritalamıştır ve üstelik artık bu mekânların hepsinin adı bilinmektedir. Bununla beraber çalışma sırasında, görüşmecilerin kendi aralarındaki tartışmalarının hafızalarını canlandırmasına tanık olunmuştur. Çalışmanın gerçekleştirildiği sırada, yaşları 56 ile 85 arasında değişen katılımcıların, çoğu yirmili yaşlarının başında bulunan ekip üyeleriyle bir araya gelmeleri sayesinde, kuşaklararası bilgi aktarımının gerçekleştiğini düşünmekteyiz ve bu aktarıma da bir bakıma yeni sayısal teknolojiler olanak sağlamıştır. Benzer biçimde bu çalışmayla yeni sayısal teknolojiler ve uydu fotoğraflarının yanı sıra, üç boyutlu bina/yapı görüntüsü, sokak

görüntüsü ya da 360 derecelik fotoğraf görüntüsü sunan çevrimiçi haritalar sayesinde, mekân araştırmalarının bazılarının artık sahaya fizikî olarak gitmeden de yapılabileceği görülmüştür.

Mekân bilgisi ve deneyimiyle çevrimiçi haritaların mevcut durumu, benzer saha araştırmaları için önemli bir potansiyel taşımaktadır. Kısacası, büyük miktarda verinin toplanması ve analizi, ayrıca veri teyidi ve üçgenleme (*triangulation*) ile yeni bilgi kaynaklarına çok kısa sürede erişimin mümkün olduğu görülmüştür. Verinin çeşitlendirilmesi ya da üçgenleme stratejisi nitel paradigma içerisinde araştırmanın geçerliği ve güvenilirliğini sağlayan temel mekanizmalardan biridir. Giriş bölümünde kısaca sözünü ettiğimiz, araştırmalarımıza da ilham olan *Yeni Sinema Tarihi* yaklaşımı da çoklu yöntemlerde verilerin çeşitlendirilmesini önceleyen bir perspektif sunmaktadır. Çünkü ele aldığımız konu, yani sinema mekanları, yalnızca metodolojik çeşitlilik içeren bir yaklaşımla çözümlenmeyi gerektirmemekte, aynı zamanda epistemik bir kavramsal çokluğu da içermektedir. Sinemaya, seyre, mekâna ve daha da önemlisi mekânın deneyimlenmesine uzanan bir bağlamda elde edilecek verilerin de çeşitlendirilmesi kaçınılmazdır. Biltereyst, Lotze ve Meers'in (2012) belirttiği üzere, Yeni Sinema Tarihi araştırmaları, sözlü tarih ve belge taraması gibi konvansiyonel araştırma gelenekleri ile haritalama gibi daha yenilikçi yöntemlerin entegrasyonunu mümkün kılan bir alanda gerçekleştirilmektedir. *Datathon*'un bizatihi kendisi, Yeni Sinema Tarihi yaklaşımının önerdiği veri çeşitlendirmesine fırsat veren bir desendir.

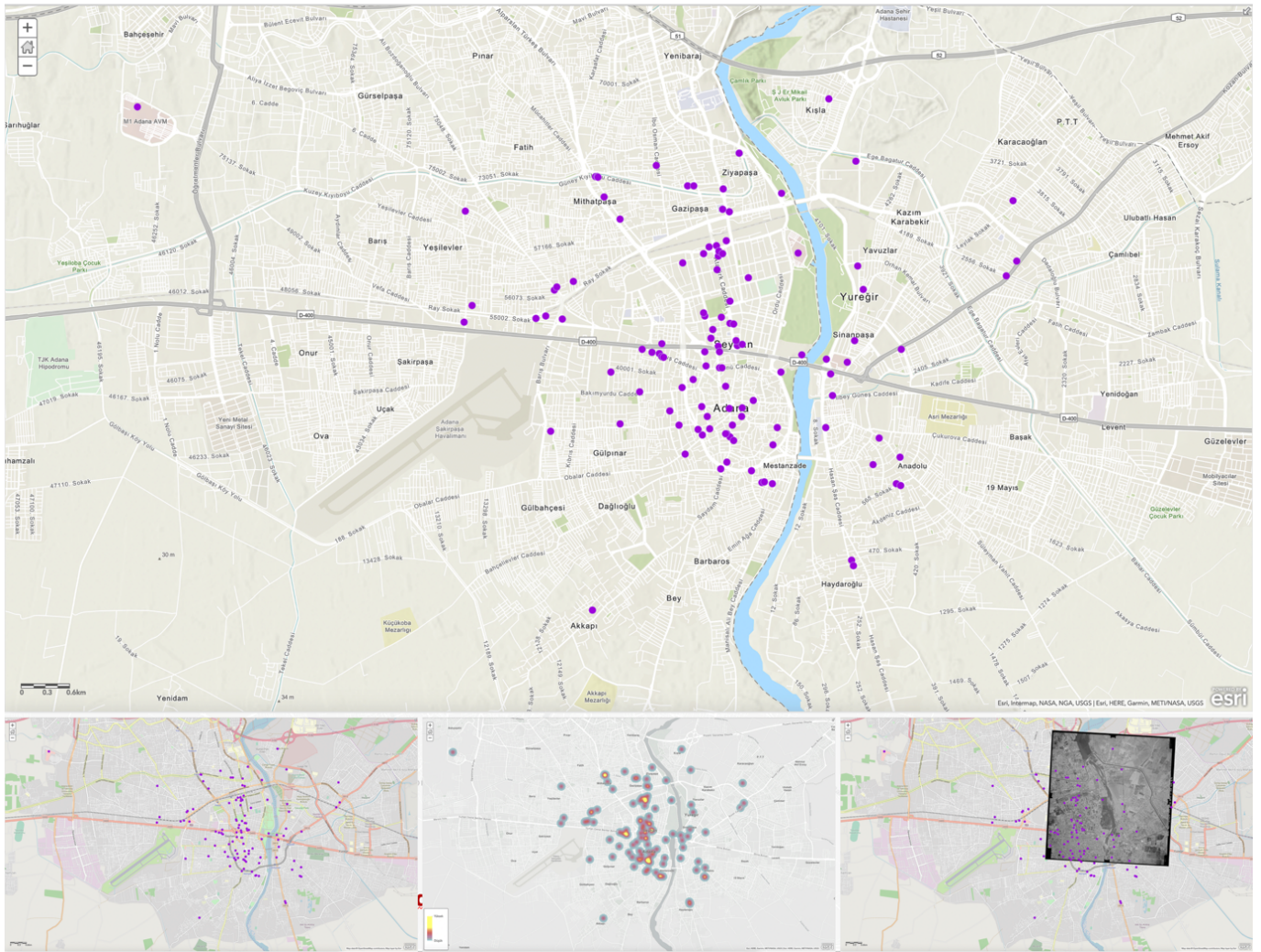
Bunlarla beraber bazı eksiklikler de sıralayabiliriz: Örneğin bu çalışma, toplumsal ya da bağlamsal veriyi derlemede yetersizdir. Açıkçası çalışmada toplanan veri, ana bilgi kaynaklarının deneyimi ve bilgisi ölçüsünde geçerlidir. Zaman kısıtlamaları nedeniyle, mekânsal verinin derlenmesi ve teyidi, ana bilgi kaynaklarının katılımıyla sınırlanmıştır. *Datathon* çalışması ile ulaşmaya çalıştığımız nihai amaç mekânsal bağlamı, toplumsal ve kültürel bağlam ile birleştirebilen çoklu bir yöntem oluşturmaktır.

## Sonuç: Zorluklar, Fırsatlar ve Yeni Araştırma Alanları

Yerel yayınların ve yerel ve ulusal arşivlerin taranması, sözlü tarih çalışmaları ve saha ziyaretleri ve nihayetinde *Datathon* çalışmasıyla çevrimiçi harita uygulamasında derlenen harita verisi, CSV (*comma-separated values* – virgülle ayrılmış değerler) formatında dışarı aktarılmıştır. Bu veri daha sonra *ArcGIS Desktop* uygulamasında işlenerek, çeşitli altlık haritalar üzerinde gösterilmiştir. Sinema mekânları, verinin tasnifi, mekânların küresel konumlarının işaretlenmesi, çevrimiçi haritanın oluşturulması ve nihayetinde farklı haritaların görselleştirilmesi sırasında üç temel kategoriye ayrılmıştır: (1) *Salon sinemaları*; (2) *Açık hava sinemaları* ve (3) *Sinema kompleksleri*. Bununla beraber özellikle açık hava sinemalarında alt kategoriler de oluşmuştur. Örneğin, Adana'ya özgü bir açık hava sineması biçimi olarak *teras* ya da yaygın ifadeyle *dam sinemaları* alt kategoriyi oluşturmaktadır. Aslında günümüzde AVM'lere özgü olan çok salonlu sinema kompleksleriyle beraber, bir zamanlar tek salonuyla hizmet veren ancak zaman içinde bu salonun daha küçük cep sinemalarına bölünmesiyle oluşturulan çok salonlu sinemalar da sinema kompleksi kategorisinde değerlendirilmiştir. Bir zamanlar salon sineması olarak işletilen ancak sinemaya ilginin azalmasıyla birlikte ürünü çeşitlendirme yolunu seçen ve bu nedenle de tek bir salondan ibaret olan işletmesini, bu salonu daha küçük salonlara bölerek bir bakıma sinema kompleksi haline gelen *Arı(plex) Sineması* gibi örnekler hem salon sinemaları hem de sinema kompleksleri liste ve haritalarında değerlendirilmiştir. 1975'ten itibaren seyirci talebinin azalmasıyla birlikte gösterim politikalarında köklü bir değişikliğe giderek, kaybolan seyirciyi salonlarda bulmayı umut eden ve bu nedenle dönüşen kimi açık hava



sinemalarına ise –örneğin *Halk Sineması*– hem açık hava hem de salon sinemaları liste ve haritalarında yer verilmiştir.



**Şekil 4:** Üst sırada araştırma kapsamında üretilen, 1900'lerin başından bu yana Adana'da faaliyet gösteren sinema mekânlarının ana haritası yer almaktadır. Araştırma ile derlenen harita verisi farklı biçimlerde ve farklı katmanlarda gösterilebilir. Alt sırada (soldan sağa) bunun örnekleri yer almaktadır: (a) Şehrin toplumsal mekânlarının gösterildiği harita ile sinema mekânlarının çakışması, (b) Sinema mekânlarının yoğunlaşmasını gösteren ısı haritası, (c) Harita verisinin şehrin 1972'de çekilmiş bir hava fotoğrafının üzerine aktarılması (Harita çıktıları Aydın Çam ve İlke Şanlıer Yüksel tarafından üretilmiştir).

Araştırmaların sonucunda oluşan CSV harita verisini işleyerek farklı türde haritalar üretmek mümkündür: Örneğin Adana sinemalarının mekânsal yoğunluğunu bir yoğunluk haritası kullanarak gösterebiliriz. Bunu, bir rotalama çalışmasıyla bir araya getirerek sinemaya bağlı hareketliliğin şehrin hangi meydanlarında yoğunlaştığını ve bu yoğunlaşmanın şehirdeki yollarla ilişkisini değerlendirebiliriz. Şehir haritası üzerindeki bu verinin üzerine insanların ya da örneğin filmlerin dolaşımını bir başka katman olarak ekleyebilir ve böylece insan ve film hareketliliğinin hem sinema mekânlarıyla hem de kentsel mekânla bağlantılarını inceleyebiliriz. Semtlere ve mahallelere göre farklılaşan demografik yapı, etnik köken, sınıfsal durum ya da eğitim gibi bağlamları aynı bölgedeki sinema mekânlarında gösterilen filmlerle –tür, yapımcı, yönetmen ya da yıldızlar gibi bağlamlarla– ilişkilendirerek yorumlayabiliriz. Verinin sayısallaştırılması ve yeniden işlenmeye açık olması, bize son derece geniş bir alanda çalışma ve şehre dair farklı veriyle ilişkilendirerek yeni bağlamlarda yorumlama olanağı sağlamaktadır. Benzer biçimde, harita verisini bugünün şehir haritasına değil de

geçmişte farklı dönemlerde hazırlanmış halihazır haritalara ya da daha da önemlisi hava fotoğraflarına aktarabiliriz ki bu bize geçmişin mekânını yorumlamak için de olağanüstü bir bağlam sağlar. Şehir plancısı Hermann Jensen'in Adana'da Cumhuriyet Dönemi'nde, 1930 ve 1940'larda çizdiği Adana Umumî Planları'nda iki sinema salonu – *Asrî Sinema* ve *Alsaray Sineması*– yer almaktadır. Jensen'in planları her ne kadar halihazır şehir haritaları değil, geleceğe dair bir planlama olsa da bu iki sinema mekânı o gün için buldukları yerde gösterilmiştir. Dolayısıyla mekân referansımız vardır. Diğer yandan hemen aynı dönemden itibaren periyodik olarak çizilen halihazır şehir haritaları da mevcuttur. CSV harita verisini Jensen'in planlarına ve dönem haritalarına aktarmak bize bir yandan sinema mekânlarının tarihini kronolojik olarak tespit etme olanağı verirken diğer yandan şehir tarihinde sinema mekânlarının buldukları yerde, daha önce nelerin olduğuna ve bu mekânlar yıkıldıktan sonra yerlerini nelerin aldığına dair de araştırma yapma olanağı sağlar. Daha da önemlisi, Adana'nın 1940'lardan 1980'lere kadar neredeyse her yıl, NATO ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından askerî (örneğin İncirlik Hava Üssü için) ve haritacılık amaçlarıyla çekilmiş hava fotoğrafları bulunmaktadır. Bu fotoğrafları da bir katman olarak *ArcGIS Desktop* uygulamasına aktarmak ve sinema mekânlarının konumlarını hava fotoğraflarına işaretlemek mümkündür. Şu ana kadar yaptığımız uygulamalarda (bir örneğini Şekil 4'te görebilirsiniz), açık hava sinemalarının kimi zaman 15 metre genişliği bulan perdelerinin gölgeleriyle hava fotoğraflarında karşılaşmak, bizim için de olağanüstü bir deneyim olmuştur ve aynı zamanda bu araştırmada ulaşılan verinin teyidi anlamına gelmektedir.

Son olarak, bu araştırma kapsamında üretilen sayısal harita aracılığıyla yeni araştırmalar için veri derleme olanağı da vardır. *Londra'nın Sessiz Sinemaları* projesi (<http://www.londonssilentcinemas.com/>) örneğinde olduğu gibi, harita verisinin çevrimiçi ortama aktarılması ama aynı zamanda veri derleyen bir uygulamaya dönüştürülmesiyle birlikte hem bilgi kamuya açılacak hem de kitlesel veri derlemek mümkün olacaktır. İnternet üzerinde, çevrimiçi ortamda çalışan harita, veri derlemede kitlesel kaynak kullanımını (*crowdsourcing*) mümkün kılacaktır. İnsanların, bir zamanlar seyircisi oldukları mekâna dair hatıraları, tanıklıkları ve bu mekânlara dair görsel materyali paylaşmaya teşvik edilmesiyle birlikte harita verisi zenginleşecektir. Bu zenginleşmeyle beraber harita, hafızayı daha güçlü çağırmaya başlayacak ve bu da daha fazla verinin derlenmesini sağlayacaktır. Bu bakımdan araç, iki yönlü çalışmaya başlar: Bir yandan veri derlerken diğer yandan kamuya bilgi sunarak kentsel mekânın ve kent deneyiminin anımsanmasına katkı sağlar. Tüm bunlarla beraber, bu araştırmayla görülmüştür ki, yeni veri derleme ve görselleştirme teknikleri ve uygulamaları sadece bir araştırma sorunsalını açıklığa kavuşturacak araçlar değil, aynı zamanda araştırmaya yeni bağlamlar kazandırabilen ve yeni araştırmaların da önünü açabilen yöntemlerdir. Dolayısıyla, çoklu yöntem ve coğrafi haritalama sistemleri yenilikçi araştırmalara olanak vermekle birlikte, araştırmacıyı da dönüştürme potansiyeli taşımaktadır. Nasıl ki, mekânsal dönüşüm geçmişte, araştırmacıların meselelere bakış açılarını değiştirdiyse, yeni yöntem ve uygulamalarla birlikte, araştırmacılar da dönüşmeye devam edecektir. Yakın bir gelecekte sinema araştırmacıları da sadece bir iletişimci, iletişim sosyoloğu veya kültürel araştırmacı değil, aynı zamanda tarihçi, arşivci, arkeolog ve haritacı/kartograf da olacaktır.

## Teşekkür

Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi – Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü öğrencilerinden Ahmet Keçili, Ali Alban, Azad Durak, Damla Karyağ, Doğuş Özlütraş, Ebru Özhayma, Elif Şimşek, Esin Ruken

Usuk, Hakan Çelik, Hilal Mengi, Mert Eşberk, Kürşat Kanepeci, Merve Ağba, Necati Öz ve Nurseli Özenir'in büyük katkılarıyla gerçekleştirilmiştir; kendilerine teşekkürü borç biliriz.

Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen SBA-2019-12134 kodlu ve "1902–2019 Dönemi Adana Sinemalarının Haritalanması" başlıklı bireysel araştırma projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir.

## Kaynakça

- Aboab, J., vd. (2016). A "Datathon" Model to Support Cross-Disciplinary Collaboration. *Science Translational Medicine*, 8(333), 1–6.
- Akbulut, H. (2014). Sinemaya Gitmek ve Seyir: Bir Sözlü Tarih Çalışması. *Elektronik Mesleki Gelişim ve Araştırmalar Dergisi*, 2(2), 1–16.
- Akbulut, H. (2017). Cinemagoing as a Heterogeneous and Multidimensional Strategy: Narratives of Woman Spectators. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication - TOJDAC*, 7(4), 530–541.
- Akbulut, H. (2018). Bir Seyirci Araştırmasından Etnografik Deneyimler ve Hikâyeler. *Folklor/Edebiyat*, 24(95), 13–34.
- Augé, M. (1995). *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. J. Howe (çev.). Verso.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. A. Derman (çev.). Kesit Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2018). *Liquid Modernity* (Yeniden Basım). Polity Press.
- Bilteyst, D., Lotze, K. & Meers, P. (2012). Triangulation in historical audience research: Reflections and experiences from a multi-methodological research project on cinema audiences in Flanders. *Participations: Journal of Audience & Reception Studies*, 9(2), 690–715.
- Bilteyst, D., Maltby, R. & Meers, P. (Ed.). (2012). *Cinema, Audiences and Modernity – New Perspectives on European Cinema History*. Routledge.
- Bilteyst, D., Maltby, R. & Meers, P. (Ed.). (2019). *The Routledge Companion to New Cinema History*. Routledge.
- Bilteyst, D., & Meers, P. (2016). New Cinema History and the Comparative Mode: Reflections on Comparing Historical Cinema Cultures. *Alphaville: Journal of Film and Screen Media*, 11, 13–32.
- Bollnow, O. F. (2011). *Human Space*. C. Shuttleworth (çev.). Hyphen Press.
- Brownlow, K. (1968). *The Parade's Gone By...* Secker & Warburg.
- Counce, S. (2011). *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi* (3. Baskı). Can, B. B. & A. Yalçınkaya (çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Chapman, J., Glancy, M. & Harper, S. (Ed.). (2007). *The New Film History - Sources, Methods, Approaches*. Palgrave Macmillan.
- Coş, N. (1969). Türkiye’de Sinemaların Dağılışı. *AS Akademik Sinema – Filmcilik Sinemacılık Dergisi*, 2, 19–26.
- Çam, A. (2018). 1960–1975 Yılları Arasında Adana’da Filmcilik ve Sinemacılık İş. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 28, 9–41.
- Çam, A. & Şanlıer Yüksel, Ö. İ. (2019). Toros Yayla Köylerinde Sinema Deneyimleri: Modernlik, Şehir, Sinema ve Seyirci İlişkilerine Dair Bir Soruşturma (Özel Sayı). *SineFilozofî*, 415–436.
- Çam, A. & Şanlıer Yüksel, İ. (2020). Seyir ve Seyirci Çalışmalarında Yöntem Sorunu – Adana Şehir Merkezi ve Toros Yayla Köylerinden Yansıyanlar. Özsoy, A. (Ed.), *Sinema, Seyir ve Seyirci: Türkiye’de 2000 Sonrası Değişen Seyir Kültürü ve Yeni Seyir Deneyimleri* içinde (ss. 143–165). Literatürk Akademia Yayınları.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et Clinique*. Editions de Minuit.
- Elsaesser, T. (2004). The New Film History as Media Archaeology. *Cinémas : Revue d’études Cinématographiques / Cinémas: Journal of Film Studies*, 2(3), 75–117.
- Elsaesser, T. (2016). *Film History as Media Archaeology - Tracking Digital Cinema*. Amsterdam University Press.
- Foucault, M. & Miskowiec, J. (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, 16 (1), 22–27.
- Gökmen, E. (2019). Samsun’da Sinema Mekanları Üzerine Bir Sözlü Tarih Çalışması. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 12(1), 325–350.
- Gökmen, E. & Gür, H. (2017). Yazlık Açık hava Sinemaları: Sinema Mekanlarının Sosyal Bir Alan Olarak İşlevleri. *Erciyes İletişim Dergisi*, 5(2), 2–18.
- Hallam, J. & Roberts, L. (2011). Mapping, Memory and The City: Archives, Databases and Film Historiography. *European Journal of Cultural Studies*, 14(3), 355–372.
- Hallam, J. & Roberts, L. (Ed.). (2014). *Locating the Moving Image: New Approaches to Film and Place*. Indiana University Press.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell.
- Harvey, D. (2001). *Spaces of Capital - Towards a Critical Geography*. Edinburgh University Press.
- Harvey, D. (2019). *Rebel Cities: From The Right to The City to The Urban Revolution*. Verso.
- Horak, L. (2016). Using Digital Maps to Investigate Cinema History. C. R. Acland & E. Hoyt (Ed.), *The Arclight Guidebook to Media History and the Digital Humanities* içinde (ss. 65–102). REFRAME Books.

- Huggett, N. (2007). Everyone was Watching! Strategies of Self-Presentation in Oral Histories of Cinema-Going. *Studies in Australasian Cinema*, 1(3), 261–274.
- Iggers, G. G. (2000). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. G. Ç. Güven (çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kayhan Müldür, S. (2020). The Proliferation of Alternative Film Exhibition Spaces in Istanbul: Cultural Segregation and Urban Cinephilia. *Visual Studies*, 35(2-3), 232–244.
- Kaymaz, E. (2019). *An Architectural History of The Movie Theaters in Ankara* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ortadoğu Teknik Üniversitesi SBE.
- Kuhn, A. (2002). *An Everyday Magic – Cinema and Cultural Memory*. I.B. Tauris.
- Kuhn, A., Biltereyst, D., & Meers, P. (2017). Memories of Cinemagoing and Film Experience: An Introduction. *Memory Studies*, 10(1), 3–16.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. D. Nicholson-Smith (çev.). Basil Blackwell.
- Lefebvre, H. (1996). *Writings on Cities*. E. Kofman & E. Lebas (çev.). Blackwell.
- Lefebvre, H. (2003). *The Urban Revolution*. R. Bononno (çev.), University of Minnesota Press.
- Maltby, R., Biltereyst, D. & Meers, P. (Ed.). (2011). *Explorations in New Cinema History – Approaches and Case Studies*. Wiley-Blackwell.
- Maltby, R., Stokes, M., & Allen, R. C. (2007). *Going to The Movies : Hollywood and The Social Experience of Cinema*. University of Exeter Press.
- Milligan, I., vd. (2019). Building Community and Tools for Analyzing Web Archives Through Datathons. *Proceedings of the ACM/IEEE Joint Conference on Digital Libraries, 2019-Haziran*, 265–268.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. M. E. Özcan (çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Oğuz, R. (2014). *1924 Adana Ticaret Rehberi*. H. Altıparmak (çev.). Adana Ticaret Odası Yayınları.
- Özcanlı, N. (Koordinatör). (2008). *Adana Sanayi Tarihi*. Adana Sanayi Odası.
- Öztürk, S. (2013). Türkiye’de Sinema Mekânlarını Sözlü Tarih Üzerinden Anlamak. *Milli Folklor*, 25(98), 19–31.
- Öztürkmen, A. (2002). Sözlü Tarih: Yeni Bir Disiplinin Cazibesi. *Toplum ve Bilim*, 91, 115–121.
- Porubčanská, T. (2018). Approaches to Spatial Analysis in a Local Cinema History Research. *TMG Journal for Media History*, 21(1), 54.

- Ravazzoli, E. (2018). The Use of Geographical Categories in Cinema Studies: An Ontological Examination. D. T. Gennari, D. Hipkins, & C. O'Rawe (Ed.), *Rural Cinema Exhibition and Audiences in a Global Context* içinde (ss. 17–29). Palgrave Macmillan.
- Soja, E. W. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Verso.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: A Journey Through Los Angeles and Other Real-And-Imagined Places*. Blackwell.
- Soja, E. W. (2000). *Postmetropolis : Critical Studies of Cities and Regions*. Blackwell.
- Şanlıer Yüksel, İ. & Çam, A. (2019a). Adana Sinema Tarihinden Kadınların Seyir Deneyimine Dair Fragmanlar. *Kültür ve İletişim*, 44, 63–94.
- Şanlıer Yüksel, İ. & Çam, A. (2019b). Çukurova'da 1960–1980 Dönemi Sinema Pratiklerinin Özel Bir Örneği: Yörük Filmleri. *Sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 291–320.
- Şavk, S. (2019). Mapping Yeşilçam: A Relational Analysis of The Players in Turkish Film Industry. *Research Methods in Film Studies: Challenges and Opportunities (ECREA Film Studies)*, Gent, Belçika, 18-19 Ekim 2019.
- Şavk, S. (2020). Eski Görüntüler, Yeni Görüngüler: Yeşilçam Filmlerinin Üslup Özellikleri İçin Uzak Okuma Denemesi. *Erciyes İletişim Dergisi*, 7(2), 1033–1054.
- Thissen, J. & Zimmermann, C. (Ed.). (2016). *Cinema Beyond City – Small-Town and Rural Film Culture in Europe*. Bloomsbury Publishing Plc.
- Thompson, P. (1999). *Geçmişin Sesi*. Ş. Laykel (çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- TÜİK – Türkiye İstatistik Kurumu. Çevrimiçi Erişim: <http://www.tuik.gov.tr>.
- Uçar İlbuğa, E. (2017). 1960–1970'li Yıllarda Kent ve Taşra Karşıtlığında Türkiye'de Kadınların Sinema İzleme Pratikleri Üzerine Bir Araştırma. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 45, 388–502.
- Uçar İlbuğa, E. (2018). 1960–1970'li Yıllarda Antalya'da Sinema İzleme Deneyimleri. *Ankara Üniversitesi İletişim Dergisi*, 5(1), 61–90.
- Verhoeven, D. (2016). Visualising Data in Digital Cinema Studies: More than Just Going through The Motions? *Alphaville: Journal of Film and Screen Media*, 11, 92–104.
- Verhoeven, D., Bowles, K., & Arrowsmith, C. (2009). Mapping the Movies: Reflections on the Use of Geospatial Technologies for Historical Cinema Audience Research. M. Ross, M. Grauer, & B. Freisleben (Ed.), *Digital Tools in Media Studies: Analysis and Research. An Overview* içinde (ss. 69–81). Transcript.

Warf, B. & Arias, S. (2009). Introduction: The Reinsertion of Space into The Social Sciences and Humanities. B. Warf & S. Arias (Ed.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* içinde (ss. 1–10). Routledge.

Yaman, Y. (Koordinatör). (1981). *Yurt Ansiklopedisi – Türkiye İl İl: Dünü, Bugünü, Yarını Cilt I*. Anadolu Yayıncılık A.Ş.

## Sözlü Tarih Çalışmaları, Alan Ziyaretleri ve Derinlemesine Görüşmeler

Çelik, A. (31 Mart 2018). Kişisel Görüşme ve Alan Ziyareti.

Fikirmen, A. D. (10 Haziran 2018). Kişisel Görüşme ve Alan Ziyareti.

Oğan, A. (26 Mart 2018). Kişisel Görüşme.

Oğan, A. (30 Mart 2018). Kişisel Görüşme.

Oğan, A. (31 Mart 2018). Kişisel Görüşme ve Alan Ziyareti.

Pulgat, M. Y. (13 Nisan 2018). Kişisel Görüşme ve Alan Ziyareti.

Şenevi, S. (4 Nisan 2018). Kişisel Görüşme.

Şenevi, S. (28 Nisan 2018). Kişisel Görüşme.

Şenevi, S. (8 Haziran 2018). Kişisel Görüşme ve Alan Ziyareti.

2021, 8(1): 311-329

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.311329>

Makaleler

## YARATICI ENDÜSTRİLER VE ENDÜSTRİYEL TASARIM: KAVRAMLAR VE OLGULAR

Seçil Toros<sup>1</sup>

### Öz

Yaratıcı endüstriler başlığı altında girdisi yaratıcılık ve çıktısı fikri mülki haklar olan yeni bir endüstrinin yükselişi tartışılıyor. Bilgi-temelli-ekonomi üzerinde yükselen üretimin, yaratıcılığın ve inovasyonun, ekonomik ve politik dönüşümlerde belirleyici olacağı kabul ediliyor. Buna bağlı olarak, akademik ilgi enformasyonu işleyebilen ve bilgiyi değişim değerine dönüştürebilen yaratıcı meslek kolları üzerinde yoğunlaşmakta. Ancak bu bağlamda endüstriyel tasarımın yeterli ilgiyi gördüğü söylenemez. Bu makalenin amacı yaratıcı endüstriler söylemi ile endüstriyel tasarım arasındaki ilişkiye odaklanarak, henüz yeterli düzeyde tartışılmamış olan ortak kavramları ve olguları açığa çıkartmaktır. Konu, tasarıma olan ihtiyaç, yaratıcı tasarım süreci ve yaratılan yenilikçi ürün olmak üzere üç temel başlıkta incelenmiştir. Çalışmanın sonunda “yaratıcılık”, “inovasyon”, “iş birliği”, “dijitalleşme” ve “yaratıcı emek” yeni ampirik çalışmalara konu olabilecek başlıklar olarak belirginleşmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yaratıcı endüstriler, endüstriyel tasarım, yaratıcılık, iş birliği, inovasyon, dijitalleşme, yaratıcı emek

<sup>1</sup> **Seçil Toros**, Dr.Öğretim Üyesi, Atılım Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Endüstriyel Tasarım Bölümü, [torossecil@gmail.com](mailto:torossecil@gmail.com), ORCID: 0000-0002-8972-2047

Makalenin geliş tarihi: 07.01.2021 | Makalenin kabul tarihi: 22.02.2021

© **Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021**. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.



# CREATIVE INDUSTRIES AND INDUSTRIAL DESIGN: CONCEPTS AND PHENOMENA

## Abstract

The rise of a new industry with an input of creativity and output of intellectual property rights is being discussed in this paper under the heading of creative industries. It is proposed that the politico-economical change will be determined by a knowledge-based economy rising upon creativity, innovation and production. In this respect the sectors processing information and transforming knowledge into exchange-value are under academic interest. However industrial design has not received sufficient attention in this context. This article focuses on the relationship between the discourse of creative industries and industrial design, and aims at revealing the common concepts that have not been adequately discussed. The subject matter is examined under three headings: the need for design, the creative design process, and the innovative end product. Hence creativity, innovation, collaboration, digitalization, and creative labor come forward as subjects for new empirical studies.

**Keywords:** Creative industries, industrial design, creativity, innovation, collaboration, digitalization, creative labor

*“Geleceği biz mi tasarlayacağız,  
yoksa gelecek mi bizi tasarlayacak?”<sup>2</sup>*  
Sertaç Ersayın

## Giriş

Yukarıdaki alıntı, Yaratıcı Endüstriler Konseyi Derneği (YEKON) başkanı Sertaç Ersayın’a ait. Aynı zamanda bir endüstriyel tasarımcı olan Ersayın, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir soruyu sosyal medya hesabından tartışmaya açıyor. Bu soru, özellikle 1990’larda gündeme gelen, son yirmi yılda ise daha fazla hissedilen ekonomik ve politik dönüşümler çerçevesinde akademik olarak da dikkate değer. Zira “yaratıcı endüstriler” başlığı altında geleceğin kültürel ve ekonomik yapısını hangi üretim biçimlerinin belirleyeceği tartışılıyor. Hammaddesi (girdisi) yaratıcılık ve ürünü (çıktısı) fikri mülki haklar olan yeni bir endüstrinin hakimiyeti öngörülürken (Cunningham, 2002; DCMS, 2013; Hesmondhalgh ve Pratt, 2005), bilgi-temelli-ekonomi üzerinde yükselen üretimin (Castells, 2002), inovasyon (Fleischmann vd., 2017; Miles ve Green, 2008) ve yaratıcılığın

<sup>2</sup> <https://twitter.com/sertacersayin/status/1187528738751287296>, tarih: October 25, 2019, erişim: 14.12.2020

(Florida, 2012) belirleyici olacağı kabul ediliyor. Enformasyonu işleyebilen ve bilgiyi değişim değerine dönüştürebilen yaratıcı meslek kolları, birçok gelişmiş ülkede, gelecekte pazarda en önemli rekabet gücü olarak destekleniyor (DCMS, 2020).

DNA'sında yaratıcılık olan endüstriyel tasarım şüphesiz bu mesleklerden biri. Ancak, kültür ve ekonomi ile yakından ilişkili olan endüstriyel tasarımının, yaratıcı endüstriler literatüründe yeterli ilgiyi gördüğü söylenemez. Akademik yazında tasarım büyük başlığı altında, daha çok mimarlığa odaklanılmakta ve özellikle yaratıcı şehirler incelenmektedir (Hocaoğlu, 2016; Pratt, 2008; Uslu, 2010). Endüstriyel tasarım ya da ürün tasarımı özelinde ise, oldukça az sayıda araştırma bulunmaktadır. Bu çalışmalar incelendiğinde belli başlı temalara odaklanıldığı görülebilir. 1990'larda, materyal olmayan kültürün yükselişi ile birlikte tasarımcının değişen rolü ve tutumu sorgulanmış (Moles ve Jacobus, 1988), yaratıcı endüstriler politikalarının yaygınlaştığı 2000'lerde ise hem dijital hem de kültürel dönüşümlere adapte olması gereken tasarım eğitimi araştırmalarının odağına yerleşmiştir (Matheson, 2006). Daha güncel çalışmalarda ise tasarımcıların istihdam olanakları, yaratıcı emek (Kaygan ve Demir, 2017) ve yaratıcı çalışma biçimleri konu edilmiştir (Çakır, 2018). Ancak, endüstriyel tasarım konusu, yaratıcı endüstriler söylemi ile bağlantılı farklı yönleri ile yeterli düzeyde tartışılmamıştır. Bu çalışma, söz konusu farklı yönleri ortaya çıkarmayı ve yeni araştırma başlıklarına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Makalede tasarım ve yaratıcı endüstriler olgusu arasındaki ilişkiye odaklanılacak ve ortak kavramlar ve olguların altı çizilmeye çalışılacaktır. Çalışma yaratıcı endüstriler literatürü özetlenerek başlayacak ve mevcut sınıflandırmalar ve tanımlardan hareketle endüstriyel tasarım hakkında üç tartışma başlığı açılacaktır. Birinci olarak, yaşanan ekonomik ve politik dönüşümlere bağlı, tasarıma olan ihtiyaç, tasarımdan beklenen ekonomik fayda ve endüstriyel tasarımın iş başarısı sorgulanacaktır. Bu sorgulamada, endüstriyel tasarım mesleğinin varlık nedeni olan endüstri devriminden günümüze kadar değişen üretim ve pazarlamadaki dönüşümlere değinilecektir. İkinci olarak, pazar ekonomisinin beklentileri doğrultusunda şekillen tasarım ve yaratıcı süreçler incelenecek ve kullanılan yeni yollar ve yönelimler açıklanacaktır. Son olarak da tasarımın çıktısı ve pazarda değer yaratacak yenilikçi "ürün" ya da "nesne" ele alınacaktır. Bu bağlamda kitle tüketimini hedefleyen, seri üretimin bildik ürünlerinin yerini sayısal hizmetlerin ve uygulamaların almasının doğurduğu fırsat ve tehditler tartışılacaktır. Çalışmanın sonucunda, önemli bir yaratıcı endüstri kolu olan tasarımın potansiyeline dikkat çekilmiş ve yeni akademik tartışma başlıkları açılmış olacaktır.

## Literatür özeti

Bireysel beceri ve yetenek ile oluşan yaratıcı üretimin ekonomik faydaya dönüşmesi yaratıcı endüstriler kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu kavram 1990'lardan başlayarak, gelişmekte olan toplumların temel rekabet unsuru olarak değerlendirilmekte ve gelecekte telif ve fikri mülki haklara dayanan yeni kültür endüstrilerinin ekonomik ve politik ilişkileri belirleyeceği düşünülmektedir (Cunningham, 2002; Esen ve Atay, 2017; Howkins, 2002). Öngörülen dönüşümler büyük orandan bilginin, sanat ve kültür ürünlerinin metaya dönüşmesi ile ilgilidir. Pazarda kar getirecek ve değişim değeri taşıyan ürünler yaratıcılık ve entelektüel sermaye kullanılarak yaratılır, üretilir ve dağıtılır. Bu süreç bilgi ve iletişim teknolojilerindeki sürekli gelişmelerden ve bunların küresel olarak artan yaygın kullanımından etkilenmektedir. Ekonomik değere

dönüşebilen ürünler fiziki mallardan, sayısal hizmetlere doğru kayarken, istihdam da sanayii imalatından kültürel ürünlerin öne çıktığı yaratıcı hizmet sektörlerine doğru genişlemektedir.

Neo-liberal ekonomik çıkarlar güdümünde gelişen kültürel ve yaratıcı emek ile ilgili politikalar eleştirilse de (Hesmondhalgh ve Baker, 2009; Hesmondhalgh ve Pratt, 2005; Pratt, 2008) yaratıcı endüstrileri destekleyen söylem ve araştırmalar yaygınlaşmaktadır (DCMS, 2020; Potts ve Cunningham, 2015). Gelişmekte olan ve gelişmiş ülkeler, başta İngiltere ve Amerika olmak üzere, yaratıcı endüstri kollarını desteklemekte ve başı çektikleri söz konusu dönüşümü, sürdürülebilirliğin ve refahın kaynağı olarak görmektedir.

Türkiye’de yaratıcı endüstriler gerek yönetimler gerekse sivil toplum tarafından daha yeni tartışılmaya başlamıştır. Bu önemli ekonomi politik dönüşüm ilk olarak 2010 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi liderliğinde gerçekleşen “21. Yüzyılda Yaratıcı Endüstriler ve Şehirler Sempozyumu” ile gündeme gelmiştir. Sempozyumun ana hedefi Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Örgütü ile ortaklık kurarak İstanbul’da yaratıcı kültür endüstrilerini desteklemenin yol ve yöntemini belirlemektir (Uslu, 2010). Bunu takiben, çeşitli meslek örgütlerinin katılımı ile Yaratıcı Endüstriler Konseyi Derneği 30 Mayıs 2012’de kurulmuştur. Dernek, fikri ve sınai mülkiyete tabi yaratıcı endüstrileri bir araya getirirken, yaratıcılığın özenilen ve tercih edilen sosyal ve ekonomik değer haline gelmesi için çalışmayı ve dahası yerel ve küresel yaratıcılık eğitimi konusunda geliştirici, nitelikli çalışmalar yapmayı amaç edinmiştir (YEKON, 2012). 2016 yılında ise, yine Yıldız Teknik Üniversitesi ve İstanbul Kalkınma Ajansı iş birliği ile “Yaratıcı Endüstriler Uluslararası Tasarım Sempozyumu” düzenlenmiştir. Bildiriler incelendiğinde araştırmacıların sanat ağırlıklı konulara odaklandığı, moda, sinema ve reklamcılık gibi birçok endüstri ve meslekteki dönüşümleri açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

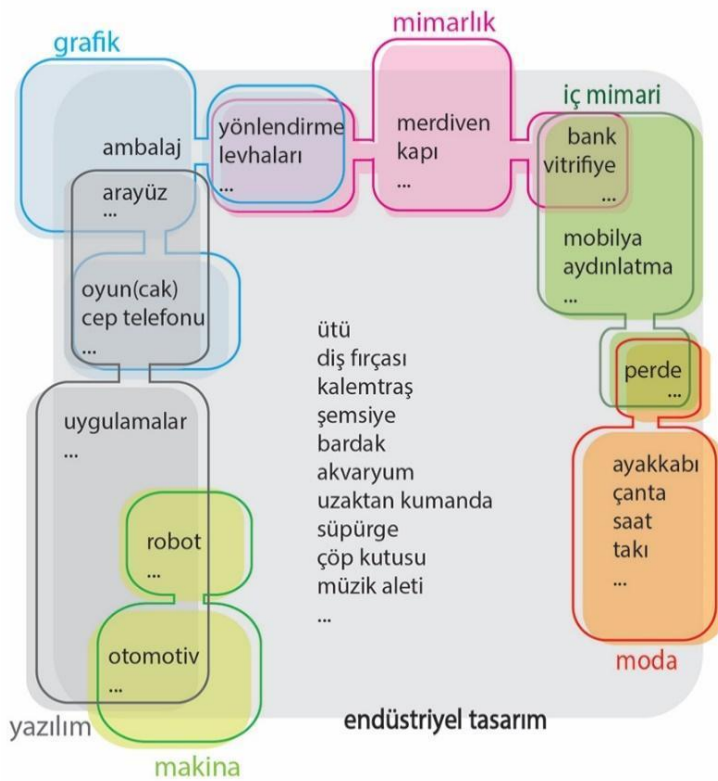
Türkiye’de öncü akademik çalışmalar, öncelikle yaratıcı endüstriler çerçevesinde tartışılan ekonomi politik dönüşümü incelemiş (Binark, 2013; Demir, 2014), uluslararası literatürden faydalanarak yaratıcı endüstrilerin ne olduğunu betimlemeye çalışmıştır (Aslan, 2017; Erkayhan, 2015; Hocoğlu, 2016). Sonraki araştırmalarda Türkiye’de yaratıcı endüstrilerin kümelenmesi (Seçilmiş, 2015), örgütlenmesi ve gelişmesine ilişkin politikalar önerilmekte ve Türkiye bağlamı tartışmaya açılmaktadır (Demir, 2018; Kaymas, 2019a, 2020; Lazzarotti vd., 2014). Bunlara paralel olarak bazı araştırmalar söz konusu dönüşümün olası olumsuz toplumsal etkilerine dikkat çekmekte ve yaratıcı emek konusunu kültür endüstrisi teorileri ile tartışmaktadır (Dursun, 2018; Kaya, 2016). Ulusal literatürde sınırlı sayıda meslek kolu üzerine ampirik araştırma bulunmakta ve mevcut çalışmaların büyük oranda iletişim alanında, sinema, reklamcılık ve oyun gibi endüstrilere odaklı olduğu görülmektedir.

Uluslararası literatürde ise, farklı disiplinlerden çeşitli endüstri kolları üzerine yoğunlaşan çalışmalar alanı zenginleştirmektedir. Bunlar arasında tasarım disiplinini ve faaliyetlerini inceleyen birçok çalışma da yaratıcı endüstriler literatürüne katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda “tasarım” sözcüğünün oldukça geniş kapsamlı kullanıldığına altını çizmekte fayda vardır. Zira “tasarım”, hem grafik ve moda tasarımı hem sanatsal tasarım hem mimari ve şehir ve bölge tasarımı hem de endüstriyel tasarım alanları için ortak kullanılmaktadır. Yaratıcı endüstriler literatüründe grafik tasarımı, reklamcılık araştırmalarının yanı sıra animasyon (Wu, 2017), grafiti (McAuliffe, 2012) ve çizgi roman (Junid ve Yamato, 2019) gibi farklı yönleri ile ele alınmıştır. Günümüzde post modern tüketim ile şekillenen moda tasarımı da bir yaratıcı endüstri kolu olarak inceleyen (Aage ve Belussi, 2008) ve sektörünün yaratıcı ekonomide oynadığı roller bakımından önemine vurgu yapan eserler bulunmaktadır (Tuite ve Horton, 2019). Ayrıca, moda tasarımı da içiren, zanaat emeğinin yaratıcı endüstriler kapsamında durumunu ve rolünü ortaya koyan çalışmalar vardır (Banks, 2010). Mimari ve şehir bölge

planlama ile ilgili olarak ise yaratıcı şehirler ve bu şehirlerin beslediği yaratıcı endüstrilerin yerel ekonomiye katkıları (Hocaoğlu, 2016; Yum, 2020) ve kültürel mirasın yaratıcı şehirler için önemi (Comunian, 2011) gibi çeşitli başlıklar altında araştırmalar yapılmıştır. Endüstriyel tasarım odağında ise sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Oysa endüstriyel tasarım önemli bir inovasyon kaynağı olarak kabul edilmekte ve endüstriyel ürünlerin ve hizmetlerin tasarım bileşeni, hem iç hem de dış pazarda etkili bir rekabet gücü olarak dikkat çekmektedir (Gershman, 2020). Mevcut çalışmalar, endüstriyel tasarım alanındaki faaliyetlerin büyük bir istihdam kaynağı oluşturduğunu ve özellikle ihracatı yapılan yaratıcı ürünlerin, yaratıcı ekonominin büyümesinde önemli rol oynadığını göstermektedir (Hocaoğlu, 2016). Akademik çalışmaların az oluşunun bir nedeni, henüz endüstriyel tasarım ile yaratıcı endüstriler arasındaki ortak kavramların açık bir şekilde ortaya konmamış olması olabilir. Bu amaçla, yazının sonraki bölümlerinde endüstriyel tasarım ve yaratıcı endüstriler arasındaki ilişki irdelenecektir.

## Endüstriyel tasarım ve yaratıcı endüstriler

Tasarım, bir süreç olarak, mimarlıktan moda, elektronik devrelerden dijital oyuna kadar çok fazla sayıda etkinliği kapsar. Endüstriyel tasarım, bunların birçoğu ile kesişmekle birlikte kitle üretiminin konusu dahilindeki ürünlerin ya da daha güncel bir ifade ile nesnelere<sup>3</sup> projelendirilmesidir. Evimizde, ofislerimizde ve günlük hayatımızda kullandığımız, örneğin küçük ev aletleri, mobilyalar, oyuncaklar, arabalar, cep telefonları ve çöp tenekeleri gibi, hemen her ürün, endüstriyel tasarımcılar tarafından tasarlanır (Şekil 1). Bu yaratıcı süreç, ürünün işlevi, üretimi, kullanıcısı ile ilişkisi gibi kriterlerin yanı sıra ekonomik, toplumsal ve çevresel katma değeri ile ilgili ölçütlerle şekillenir<sup>4</sup>.



**Şekil 1:** Endüstriyel Tasarım ve Kesişen Bazı Tasarım Alanları Örnekleri

<sup>3</sup> Nesne (*thing*) tasarımda ürün (*product*) ya da obje (*object*) kelimelerinin yerini almaya başlamıştır. Kitle üretimin nihai ürünü olan objeden farklı olarak hem donanım hem yazılım ya da hem kabuk hem de içerik tasarımının söz konusu olduğu karmaşık sistemleri ifade eder.

<sup>4</sup> Tanım ve kapsam için Endüstriyel Tasarımcılar Meslek Kurulu'su'nun (<http://etmk.org.tr/tr/endustriyel-tasarim>) ve Amerikan Endüstriyel Tasarımcılar Birliği'nin (IDSA) (<http://www.idsa.org/events/what-id>) Web sayfaları incelenebilir

Ekonomik ve kültürel etkileri bilinen ve merkezinde yaratıcılık olan endüstriyel tasarım, yaratıcı endüstri kollarından biri olarak nadiren tek başına sınıflandırılmakta, genellikle diğer tasarım disiplinleri ile birlikte ele alınmaktadır. Örneğin, pek çok çalışmada kılavuz kabul edilen İngiliz Kültür Medya ve Spor Müdürlüğü (DCMS) tasarım ve moda tasarımını tek bir başlık altında kümelemektedir (DCSM, 2013). Tasarımı, ürün, moda ve grafik tasarımının bileşeni olarak ele alan çalışmalar da bulunmaktadır (DCMS, 2016; Demir, 2019). Bunlarla beraber endüstriyel tasarımı temel yaratıcı endüstrilerden biri olarak ele alan araştırmacılar da vardır (Hartley, 2005, s. 30; Howkins, 2002, s. 249-254 ). Bunlardan ve yaratıcı endüstriler alan yazınında öncülerden biri olan Howkins (2002, s. 251), tasarımı “*kullanıcıların ve üreticilerin karşılıklı yararı için ürün ve sistemlerin işlevini, değerini ve görünümünü optimize eden kavram ve özelliklerin yaratılması ve geliştirilmesi*” olarak tanımlar. Bu tanımda, endüstriyel tasarımın temel işi olan yaratıcılığın altı çizilmekle birlikte, oldukça yüzeysel bir bakış açısı sunulmaktadır. Oysa Dünya Tasarım Örgütü’nün (*World Design Organization, WDO*) güncel tanımı daha kapsamlıdır ve yaratıcı endüstriler yazını içinde öne çıkan birçok kavramı barındırmaktadır:

*Endüstriyel Tasarım, inovasyonu<sup>5</sup> yönlendiren, iş başarısını geliştiren ve yenilikçi ürünler, sistemler, hizmetler ve deneyimler yoluyla daha iyi bir yaşam kalitesi sağlayan stratejik bir problem çözme sürecidir... Bir ürünü, sistemi, hizmeti, deneyimi ya da işi daha iyi hale getirmek amacıyla sorunları çözmek ve çözümleri birlikte oluşturmak için yaratıcılığı kullanan disiplinler ötesi bir meslektir<sup>6</sup>.*

Tanımda, endüstriyel tasarım, yeni ekonomi politik düzene uyum sağlayacak şekilde tarif edilmekte ve yaratıcı endüstrilere ait olgu ve kavramlar vurgulanmaktadır. Bu çalışmanın odaklandığı inceleme alanları, söz konusu kavramlar üzerine temellenmiştir. Amacı yaratıcı endüstriler içinde bulunan belirleyici kavramlar ile endüstriyel tasarım arasındaki ilişkileri incelemek olan bu çalışmada, öncelikle “İş başarısı: tasarım ihtiyacı”, daha sonra “Stratejik problem çözme: yaratıcı süreç” son olarak da “Yenilikçi ürün, hizmet ve deneyim: sonuç şey” başlıkları açılacaktır. Bu başlıklar altındaki tartışmalardan hareketle endüstriyel tasarımın önemli bir yaratıcı endüstri kolu olarak değerlendirilmesine yarayacak olgular ve kavramlar ortaya çıkartılacaktır.

## İş başarısı: Tasarım ihtiyacı

1900’lerin başlarında gündelik hayatta kullanılan birçok ürünün üretiminde zanaattan endüstriyel üretime geçilmiştir. Gelişen iş bölümü ve profesyonelleşme ile “tasarım” bir ihtiyaç haline gelmiş ve 1920’de kurulan Bauhaus okulu öğretisi sayesinde, sanat ile teknik üretim arasında köprü olacak şekilde mesleğe dönüşmüştür. Bu dönemde ürünlerin tasarlanması için ihtiyaç duyulan yaratıcı yaklaşım, işlevsellik ve seri üretime uygun olma beklentileri ile güdülenmekteydi. Çamaşır yıkamak için makinalar ya da uzun süre oturmak zorunda olan beyaz yakalı çalışanlar için ergonomik ofis koltukları ilk defa tasarlanıyordu. Bu yaratıcı işte, tasarımcının amacı ideal en iyi prototipe ulaşmaktı (Borja de Mozota, 2005, s. 36).

<sup>5</sup> “Innovation”, Türkçede “yenilik”, “yenilikçilik” ya da “yenileşim” gibi kelimelerle karşılanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu kelimelerin tam olarak kavramı karşıladığı düşünülmeyişi için, çalışmada, günlük hayatımıza da girmiş olan yabancı kökenli “inovasyon” kelimesi kullanılacaktır.

<sup>6</sup> (<https://wdo.org/about/definition/>)

Kısa sürede üretim teknolojilerinin ve küresel dağıtım ağlarının gelişmesi sonucunda birbirine benzeyen ve aynı işi gören binlerce ürün farklı firmalar tarafından üretilmeye ve satılmaya başlandı. Pazarda, sürekli üretimin teminatı için sürekli tüketimin desteklenmesi ve bu amaçla da ürünlerin birbirinden tasarım yoluyla ayrışması gerekti. Bu dönemde tasarımcıların şirket hedeflerine adapte oldukları ve tasarımın amacının kapitalist ekonominin zorunluluğu olan rekabetin yörüngesinde şekillendiği görülür.

Yönetim ve pazarlama ile sıkı iş birliği içine giren tasarımcılar şirket karlılığına fayda sağlamak amacı ile estetik ve yeni modeller yaratmaya başladı. Borja de Mozota (2005, s. 57) bu dönemde tasarımın stratejik rolünü “tüketiciyi uyandırma sanatı” olarak tarif etmektedir. Bu beklenti doğrultusunda tasarımcılar, hızlı, pazarlama ve işletme bilimine entegre olmuştur; tasarımların kullanıcısı artık müşteri ya da hedef kitle olarak ifade edilmeye başlanır (Findeli, 2001). Buradaki paradigma değişikliğinin altını çizmekte fayda vardır. Tasarımın normatif ve etik bağlamda hedefi olan, “ürün insan ilişkisini geliştirmek suretiyle yaşam kalitesini arttırmak”, “pazarda değer yaratmak suretiyle rekabette avantaj sağlama” yönünde değişmiştir.

Tasarımın pazar ekonomisinde değer yaratma işlevi 21.yüzyıla girildiğinde daha da pekişmiştir. Büyüme ve değer yaratma şirketlerin en büyük sorunlarından biri haline gelmiştir; daha da fazla seçenek sunulmasına rağmen tüketiciyi tatmin etmek zorlaşmıştır. Şirketler farklılaşmak ve ticari avantaj sağlayabilmek için teknolojiye ve tasarıma daha fazla yatırım yapmaya başlamıştır. Böylelikle teknolojik yenilik ve estetik moda mekanizmalarıyla, kapitalist üretim ve tüketim kalıplarının sürdüğü sürekli bir “değişim” süreci başlamış (Matheson, 2002) ve sürekli değişim ve ekonomik değer yaratmanın kaynağı olarak da yaratıcılık ön plana çıkmıştır.

Ekonomi artık bireysel yaratıcılık, beceri ve yeteneğe dayanan ve fikri mülkiyetin üretilmesi ve kullanılmasıyla şekillenmektedir<sup>7</sup>. İşletme fonksiyonları için “yaratıcılık”, “yaratıcı girişimcilik” ile eş tutulmakta ve ekonomiyi canlandıracak pazarların genişletilmesi ya da yenilerinin inşa edilebilmesi hayati önem taşımaktadır (Bilton, 2010). Kurulu düzende işletmelere mükemmel bir makine olarak odaklanılırken yeni ekonomide işletmeler sürekli çevreye adapte olan bir organizma olarak algılanmakta ve yaratıcılık bu adaptasyon için kilit önem taşımaktadır (Bilton, 2010). Endüstriyel tasarım da doğasında ve özünde yaratıcılık ve yenilik bulunması nedeniyle yaratıcı ekonomide yükselişini sürdürmektedir.

Borja de Mozota (2006), işletmelerin yaratıcı ekonomide gerekli yeniliklere ayak uydurabilmeleri için tasarımın, hem ürün ve hizmetlerin stratejilerinin geliştirilmesi, hem AR-GE süreçleri hem de ürünlerin biçimlendirme aşamalarında devreye girdiğine işaret eder. Burada önemli olan tasarımın bir form ya da yeni model üretme işinden öte, strateji ve inovasyon süreçlerine ve yaratıcı ekiplere dahil edilmesidir. Örneğin Sony Şirketinde, görevi olası gelecek senaryolarını oluşturma ve raporlamak olan Stratejik Tasarım Grubu bulunmaktadır (Haskett, 2002, s. 187).

Bu noktada inovasyon ve tasarım sonucu elde edilmek istenen pazar değerinden söz etmek gerekir. Yeni ekonomide girdi yaratıcılık ve çıktı fikri mülkiyetlerdir (Cunningham, 2002; Galloway ve Dunlop, 2007; Hesmondhalgh ve Pratt, 2005). Meta değerini belirleyen üretilen içerikler üzerinden elde edilen telifler ve bunların kullanılması ile oluşan iş ve servet yaratma potansiyelidir (Potts ve Cunningham, 2015). Dolayısıyla

<sup>7</sup> <https://www.davidparrish.com/creative-industries-definitions/>

yeni ekonomide tasarımın ve inovasyonun yeni ürünler değil yaratıcı ve yenilikçi işler ve hizmetler geliştirmek için kullanılması belenmektedir (Florida, 2006). Zira bilgi toplumunun ürünü olan yaratıcı endüstriler meta üretimi yerine meta değeri taşıyan yaratıcı fikir ve içerik üretimine endekslidir. Bilton (Bilton ve Leary, 2002) bu beklenti doğrultusunda, yaratıcı endüstrilerde başarılı yöneticileri, fikir ve kaynakların trafiğini yönlendirerek yaratıcı sürece değer katan simsarlar olarak nitelendirir: “*Ucuz ve hatta bedava olan fikir ve enformasyonlar ile ne yapılacağı önemlidir*”. Yaratıcı sınıfın profesyonel üyesi sayılabilecek tasarımcıların ise bu tipte yöneticiliğe aday olduğunu söylemek yanlış olmaz. Gürsu (2014, s. 269) inovasyon faaliyetlerine eklenen tasarımcıların, bilim ve teknoloji ile şekillenen değerler sistemini temel alan sıra dışı çözümler yaratma becerisine sahip olduklarına dikkat çeker. Sıra dışı çözümler tam da yaratıcı ekonominin dinamosu olan, tarif edilmeyen ve öngörülemeyen yaratıcılığa (Bilton, 2010) karşılık gelmektedir.

Yukarıda bahsedilen, yaratıcı ekonomideki değişen yaratıcı üretim beklentisi endüstriyel tasarımcılar tarafından hemen benimsenmiştir. Rasyonel ve metodolojik tasarım üretme süreçlerinin desteklenmesinin üzerinden yarım yüzyıl geçmeden, başa dönülmekte ve sezgisel yaratıcılık yeniden yükselmektedir; rasyonel yerine irrasyonele, bilimsel yerine sezgisele, tasarım yöntemleri yerine ise tasarım yönetimine geçilmektedir. Bir sonraki kısımda değişen yaratıcı tasarım süreçleri incelenecek ve yeni yaratıcılık paradigmaları ile endüstriyel tasarımda değişen üretim süreçleri açıklanmaya çalışılacaktır.

## Stratejik problem çözme: Yaratıcı süreç

Yaratıcılık, psikoloji, işletme, sanat ve tasarım gibi birçok farklı disiplin içinde incelenmekte ve çok sayıda tanımı bulunmaktadır. Yaratıcı endüstriler yazınlarında oldukça sık kullanılan Margaret Boden’in (2004, s. 1–2) çalışmalarında yaratıcılık yeni, şaşırtıcı ve değerli (*valuable*) fikir ve eserler bulabilme yeteneği olarak tarif edilir. Bu yaklaşım göre, yaratılan fikir ya da nesnenin özgün ve orijinal olması tek başına yeterli değildir; aynı zamanda değerli olması gerekir.

Yaratıcılığa “değer” açısından yaklaşıldığında iki temel boyuttan söz edilebilir. Bilton ve Leary’nin (2002) P-yaratıcılık (*psychological*) ve H-yaratıcılık (*historical*) olarak adlandırdığı yaratıcılık biçimlerinden ilki, sıradan bir bireyin günlük hayattaki problemleri çözmeye yarayan yetisini, ikinci ise büyük bilimsel ve sanatsal keşiflerin arka planındaki yeteneği ifade eder. Toplumsal bağlamda ve elbette tasarım mesleği için önem taşıyan ve ekonomik potansiyeli olan ikinci tipteki yaratıcılıktır. Ancak bu tipte değer yaratacak bir yenilik ya da buluş için bireysel bilgi ve becerilerden fazlası gerekir. Daha açık bir ifade ve konu odağında açıklamak gerekirse, değer yaratacak bir yaratıcılığa imza atabilmek için artık tasarımcı tek başına yeterli değildir. Güncel yaratıcılık teorilerinde, kişi temelli yaklaşımlardan ziyade, kolektif ve süreç temelli modeller üzerine odaklanılmaktadır (Bilton 2002). Özellikle yönetim literatüründe ve işletme pratiğinde yer verilen sosyo-kültürel ya da yapısal yaratıcılık yaklaşımında baskın paradigma, inovasyon kaynağı olarak ekip çalışması, ağların oluşturulmasını ve organizasyonel çevreyi işaret eder (Bilton, 2010).

Yaratıcılık yaklaşımlarında yukarıda açıklanan kaymanın yansımaları endüstriyel tasarım alanında da izlenebilir. Günümüzde hemen hemen tüm tasarım geliştirme “ekibe odaklı” süreçler ile şekillenir ve ekipler profesyonel ya da uzman olmayanların da yaratıcı sürece dahil edilmesi ile oluşur. Böylelikle tasarım ile ilgili sorunlar daha geniş sosyolojik ve kültürel perspektiften kavranırken, hep birlikte karmaşık bir toplumun, endüstrinin ve çevrenin ihtiyaçlarına çözüm üretilebilir (Matheson, 2006). Katılımcı tasarım (*participatory*

*desgin*), birlikte yaratım (*co-creation*) ve birlikte üretim (*co-production*) gibi kavramlar bu bağlamda endüstriyel tasarımda çağdaş ve geçerli yaratıcı süreçleri şekillendirmektedir.

Katılımcı tasarım, 90'ların sonunda gelişmeye başlayan, teknolojilerin tasarımını yapanlar ile kullanımına dahil olanlar arasında, daha insani, yaratıcı ve etkili ilişkiler kurmayı hedefleyen yaklaşım ve uygulamalardır (Kensing ve Blomberg, 1998). 1970'lerde bilgisayar temelli sistemlerin iş yerlerinde uygulanması ve bu uygulamalar sonunda önceden işçilerin sorumluluğundaki bir takım görev ve kararların, bilgisayar ve otonom sistemlerce üstlenilmesi ile yaşanan sorunların üstesinden gelmek amacı ile geliştirilmiştir. Katılımcı tasarım, araştırmacılar, tasarımcılar ve kullanıcıların dünyası arasında, ortak bir dil geliştirerek köprü kurmayı amaçlar (Spinuzzi, 2004). Böylelikle farklı katılımcıların farklı becerileri, deneyimleri, beklenti ve menfaatleri dikkate alınır. Birlikte tasarlanan ürün ve sistemler daha kullanışlı ve kullanıcıların entegrasyona daha açık hale gelebilir.

Katılımcı tasarım sayesinde değer yaratma zincirine aşağıdan yukarı doğru fikirler katılmakta ve muhtelif paydaşlar arasında uzlaşma ve iş birliği sağlanmaktadır. Bu yaklaşımda "ortak araştırma", "ortak tasarım" ve "birlikte sonuca varmanın" önemini altı çizilmektedir (Spinuzzi, 2004). Söz konusu uygulamalarda tasarlayan-kullanan ve tasarımcı-işçi kavramları iç içe geçmektedir<sup>8</sup>. Katılımcı tasarımda, ideal olarak, farklı paydaşları olan bir proje içinde güç ilişkileri, özellikle zayıf ve marjinal grupların kaynaklara erişimi de önemsenmektedir (Björgvinsson vd., 2010). Paydaşların üretim araçlarına kolay erişmesi ve yaratıcı süreci yönlendirebilmesi sayesinde demokratik inovasyonun<sup>9</sup> ya da yaratıcı tasarımın yolunun açılacağı düşünülmektedir (Björgvinsson vd., 2010).

Başta çalışanların hızla gelişen ve değişen yeni teknolojilere adapte olması ve örgütte azalan güçlerine rağmen verimliliğin ve iş yaşam kalitesinin artırılması amacıyla ortaya atılan "katılımcı tasarım" fikri daha sonra kendisi için karar verme konusunda tüm kullanıcıların güçlendirilmesi yönünde genişlemiştir. 2000'lerin başında uygulanmaya başlayan "birlikte yaratma" (*co-creation*) ile daha önce sadece profesyoneller ve uzmanlardan oluşan tasarım ekiplerine müşteri ve kullanıcılar dahil edilmeye başlanmıştır. Böylelikle kullanıcıların yaratım sürecine kattıkları özgün deneyimleri ve güncel ve geçerli ihtiyaçları, yenilikler ve inovasyon yapma başarısında kilit enformasyon olarak kullanılmaya başlanmıştır<sup>10</sup> (Trischler vd., 2018).

Kullanıcı deneyimlerini bilmek ve anlamak için başvurulan birlikte yaratma süreçlerini inceleyen çalışmalarda, uygun ve uyumlu kullanıcıların tasarım ekibine dahil edilmesi durumunda, özgünlük ve yenilik başarısı yüksek fikirlerin elde edildiği ortaya konmuştur (Trischler vd., 2018). Uygun kullanıcıdan kasıt, öncü

<sup>8</sup> Flodira (2012, p. 8) iktisadi olarak sınıfsal bir dönüşümden söz etmekte ve oluşmakta olan yaratıcı sınıf üyelerinin işinin, mesleği ne olursa olsun, yeni fikirler, yeni teknolojiler ve yaratıcı içerik üretmek olduğunu belirtmektedir. Bilişsel ve sosyal yeteneklerin öne çıktığı bu emek beklentisinde mavi yakalılar, beyaz yakalılar ve müşteriler de yaratıcı değer yaratma potansiyeline sahiptir (Florida, 2012, p. 388).

<sup>9</sup> Kensing ve Blomberg (1998) katılımcı tasarım projelerinde işçilerin katılımının sınırlı kaldığını, yeni teknolojilerin denenmesi ve değerlendirilmesi hakkında görüşleri değerleri bulunurken, teknoloji geliştirilmesi ile ilgili konularda dışarıda bırakıldıklarını ifade etmektedir. Inovasyonu kimin hangi koşullarda yaptığı tartışmaları, şirketlerin sürekli yenilikler ile pazar ekonomisinde başarılı olmak olan nihai amaç ve çıkarlarını kısmen göz ardı etmektedir.

<sup>10</sup> Yaratıcı endüstrilerde yüceltilen katılımcı yaklaşım ücretsiz emek ve ödeneksiz iş gücü eleştirilerini (Hesmondhalgh, 2010) bu noktada hatırlamak gerekir. Tasarım araştırmalarında ya da AR-GE çalışmalarında dahil edilen kullanıcı ya da müşterilere değer yaratımına katkıları için ayrı bir ücret ödenmemektedir. Burada katılımcının çıkarı kendi kullanacağı ve sonuçlarına katlanacağı tasarımlarda sınırlı da olsa söz sahibi olmaktır. Ayrıca katılımcılar, birlikte yaratım sonucu ortaya çıkan ürün ve hizmetler üzerinde fikri mülkiyete sahip değildir. Bu tasarımlar için alınacak telif ya da patent gibi korumalarda isimleri geçmez ve bunlardan elde edilen gelirlere ortak edilmezler.



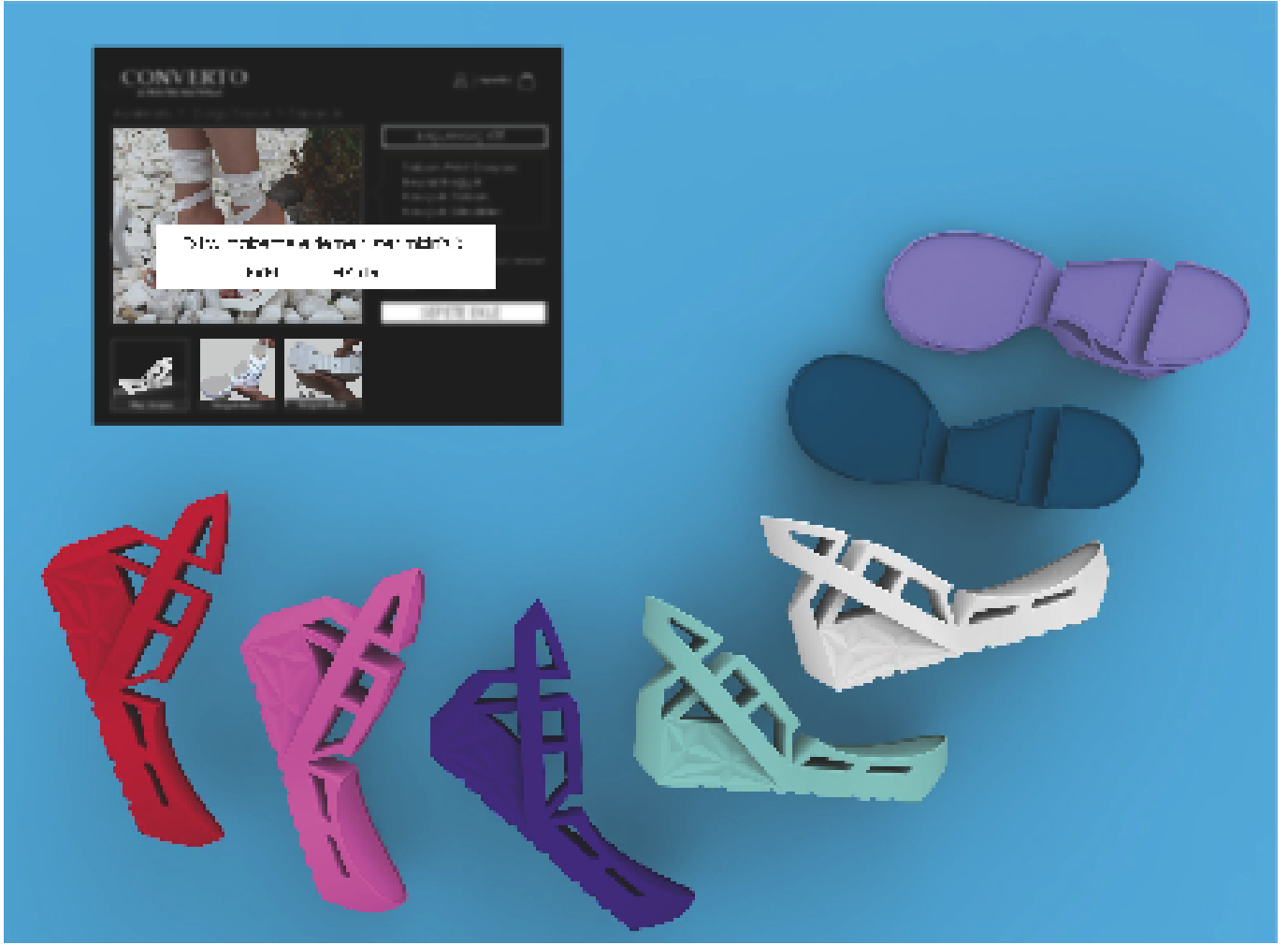
ya da önde giden kullanıcılarıdır (*lead-users*). Bunlar gelecekte diğerleri için geçerli olan koşullara aşina olduklarından, pazarlama araştırmaları için “ihtiyaç tahmin laboratuvarı” olarak hizmet edebilir ve yeni ürün konsepti ve tasarım verilerini sağlayabilirler (Von Hippel, 1986).

Tasarım sürecinde kullanıcılardan, tasarım fikirlerinin değerlendirilmesi ve nihai hacimli üretime ve sürüme girmeden önce ürün ve hizmetlerin test edilmesi için de faydalanılır. Yönetim ve tasarım kararları alınırken, geliştirilen birçok yeni ürün konsepti için inovasyon ölçütlerini belirlemek ve hangi yeniliğin değer yaratacağını kestirilebilmek oldukça zordur. Bu iş için müşteriler kullanılmakta ve “kalabalık kaynak kullanımı” (*crowd-sourcing*) olarak adlandırılan yöntem ile katılımcıların konseptleri oylamaları (*rating*) sonucu, zaman ve emekten tasarruf sağlayan erken geribildirimler elde edilmektedir (Green vd., 2014).

Son olarak, endüstriyel tasarım sürecinin sonunda yer alan üretim aşamasına kullanıcıların dahil edilmesinden söz etmek gerekir. Giderek yaygınlaşan bu yaklaşım tasarımcı-üretici-kullanıcı arasındaki ilişkiyi dönüştürmektedir. Temel olarak tüketicilerin birçok ürün ve hizmetin aynı zamanda üreticisi konumuna gelmesini ifade eden üre-tüketici (*prosumer*) olgusunun (Toffler, 1981), farklı türde kullanıcı türevli içerik üretimi sayesinde yenilikçi ürün ve fikirlerin geliştirilmesinin önünü açtığı düşünülmektedir (Bruns, 2006). Deuze’un (Deuze, 2005) “katılım çağı” olarak ilan ettiği bu yeni dönem tasarımcılar tarafından bir fırsat olarak görülmüş ve yaratıcı emek ve kendin-yap (*do-it-yourself*) kültürü ile tüketiciler tarafından şekillendirilecek yeni ürünlerin ya da daha doğrusu ürün parçalarının tasarlanmasına geçilmiştir (TheEconomist, 2005).

Tasarım literatüründe “birlikte üretim” (*co-production*) olarak yer bulan bu pratiklerde projelendirilen ürün, kullanıcının etkileşimi ile oluşacak parçalar ya da objeler seti halinde, tamamlanmamış ve sürekli geliştirilmeye açık biçimde sunulur (Bernabei ve Power, 2017). Ürünün ya da içeriğin geliştirilmesi, geleneksel üretimdeki gibi farklı ya da düzeltilmiş bir versiyon yaratma şeklinde değil kullanıcı deneyimleri ve tekrarlanan denemeleri ile evrilmesi ile gerçekleşir (Bruns, 2008). Kullanıcı kendi fikirleri ve yaratıcı emeğini kullanarak önerilen parçalardan özgün nihai ürünü üretir. Zanaat ile endüstriyel üretimin yöndeştiği bu yöntem sayesinde kullanıcı üretime dahil olmakta ve ürünü kendi ihtiyaç ve de yaratıcılığı ile şekillendirebilmektedir.

Tüketicilerin üretime katılması, son yıllarda yaygınlaşan üç boyutlu yazıcı teknolojisi sayesinde ivme kazanmıştır. Yakın gelecekte, hemen her eve gireceği düşünülen bu teknoloji sayesinde kullanıcıların kendi ergonomik kullarımlarına ve estetik doyumlarına uygun olarak kişiselleştirdikleri ürünleri üretmeleri mümkün olacaktır (Şekil 2). Bu sayede tüketiciler kişiselleştirdikleri ürünler üzerinden bireysel anlam yaratma ve kendilerini ifade etme gücüne sahip olacaktır. Tasarım üzerindeki bu yetki sayesinde, kullanıcı ile son ürün arasında derin duygusal bağ kurulacağı ve ürüne atfedilen değer artacağı ve bu sayede ürün yaşam süresinin uzayacağı ön görülmektedir (Bernabei ve Power, 2017).



**Şekil 2:** Teknolojiye meraklı olanlar için kişiselleştirilebilen tasarıma sahip ayakkabı projesi. Ürün parçalarının bir kısmı ve gerekli yazılım firma tarafından temin edilirken, bir kısmını kullanıcı evinde 3B (üç boyutlu) yazıcı ile üretebilecektir (Atılım Üniversitesi Endüstri Ürünleri Tasarımı Bölümü 4. Sınıf Öğrencisi Sümeyye Atik)

Bu kısımda söz edilen tüm yeni kavramlar ve gelişmeler endüstriyel tasarımda “kullanıcı için tasarım yapma” yerine “kullanıcı ile birlikte tasarım yapma” yaklaşımını benimseyen yeni bir paradigma olarak kabul edilir (Sanders, 2002). Tasarım sürecinde odak rasyonel karar alma ile fikri geliştirmeden, iş birliği ve ekip çalışması ile yaratıcı yenilik geliştirmeye kaymıştır. Bunun anlamı tasarımın muhatabı olan ve mücadele içinde bulunan tüm sesleri duyan ve onları yansıtan çözümler geliştirmek ve problemlerde eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini dikkate alarak uzlaşma önermektir. Böylelikle katılımcıların tasarım sürecinde meşruiyet ve erk kazanacakları düşünülmektedir.

Ortak keşif ve diyalog ile yaratım süreci şekillenirken ürün ve firma odaklı tasarım yaklaşımının yerini de tüketici ve deneyim merkezli bakış açılarının aldığı görülür. Hatta pazarda değer yaratma, deneyim yaratma ile eş tutulmaya başlanmıştır: “Bireysel bir müşterinin, şirket ile benzersiz deneyimler yaratmasını sağlayan yüksek kaliteli etkileşimler, yeni rekabet avantajı kaynaklarının kilidini açmanın anahtarıdır” (Prahalad ve Ramaswamy, 2004).

Deneyim, bilgi teknolojileri üzerinde yükselen yaratıcı ürünlerin bir sonucu olarak da yorumlanabilir. Yani materyal ara yüzlerin desteklediği sayısal hizmetler, görünen ürün insan ilişkisini yeniden

şekillendirmektedir. Şimdi bu ilişkinin anlaşılmasına yarayacak son başlığı tartışmakta fayda var; yenilikçi ürün, hizmet ve deneyim: Sonuç nesne.

## Yenilikçi ürün, hizmet ve deneyim: Sonuç nesne

Yaratıcı endüstrilerin oluşumu ve gelişimini etkileyen faktörlerin başında, yeni teknolojiler özellikle de iletişim teknolojileri gelmekte ve özellikle İnternet tüm yaşamımıza nüfus ederken hem sosyal hem de iş yaşamını derinden etkilemektedir. Bu bağlamda dijital uygulamalarının, gündelik hayat ve iş yaşamında birçok ihtiyacı giderdiği ve sayısal hizmetlerin, eskiden endüstriyel olarak üretilen ürünlerin yerini aldığı söylenebilir; kitaplar, müzik çalarlar, uzaktan kumandalar, ölçüm aletleri, fotokopi makinaları ve hatta oyuncaklar dijitalleşmektedir. Bununla birlikte birçok hizmetin, örneğin eğitim, bankacılık vb. gibi, dijital uygulamalara dönüşmesiyle mekân ve mekânla ilişkili ürünlere olan ihtiyaç da azalmakta, hatta ortadan kalkmaktadır. Örneğin uzaktan eğitime geçen bir üniversite için yazı tahtasına, projeksiyon cihazına hatta dersliklere ve dolayısıyla sıra ve sandalyelere artık gerek yoktur. Özetle materyal dünya azalırken, sayısal olan nesnelere artmakta ve endüstriyel tasarım da bu dönüşümden payını almaktadır.

Ürünlerin yok olması ve insan yaşamında “maddi olmayan” (*immaterial*) ürünlerin giderek çoğalması tasarımın ana sorunlarından biri olarak işaret edilmektedir (Findeli, 2001). Bu nedenle 2000’lerin başında mesleğin hayatta kalabilmesi için ürün merkezli anlayıştan farklı senaryolara kayılması gerekmiştir. Endüstri ürünleri tasarımında, ihtiyaçlara ve problemlere çözüm ve bir sanat eseri olarak sunulan obje paradigmasından, kompleks bir sistem çözümünü anlayışına geçilirken, eş zamanlı olarak da süreci başlatmak için konulan problematik yaklaşımda ürün yerine, insan ve deneyim bağlamına odaklanılmaya başlanmıştır (Findeli, 2001).

Dijital teknolojiler ve bilgisayar temelli ürünlerin tasarlanması ihtiyacı ile şekillenen yeni tasarım anlayışı, “insan bilgisayar etkileşimi” (*HCI*) ya da kullanıcı deneyimi (*UX*) kavramlarının doğmasına neden olmuştur. UX, özellikle yeni bilişim teknolojileri ile değişen ve kompleks bir hal alan nesnelere için hem fiziki ürünler hem de sayısal içeriklerin yaratılmasını kapsar. UX tasarımcıları, insanlar (kullanıcılar) ile bilgisayarlar -web siteleri, uygulamaları gibi bilgisayar tabanlı ürünler- arasındaki ilişkiye odaklanırken (IDF, 2017, s. 6), bu ilişkide bilişsel tepkileri ve insan duygularını dikkate alarak mümkün olan en iyi deneyimi yaratmaya çalışırlar. Bu alanda tasarımın yeni öğeleri, imge (*imagery*), simülasyon ve iletişim olarak belirginleşirken, tasarımcının işi dijital dönüşüm (mesajı bir medyadan diğerine dönüştürme/uyarlama/adapta etme) ve ara-yüz tasarımı (tele-görünüm için grafik oluşturma örneğin bir ekran, dokunsal sensör, sesli arka plan, simüle edilmiş bir ortam ya da sanal bir aktör) olarak tanımlanabilir.

Yaratıcı endüstriler çerçevesine dönüşen tasarım üretiminde yoğun olarak sanayiye ait imalat koşulları ya da antropometrik<sup>11</sup> ölçütlerin yerine iletişim teknolojileri ve bilişsel ergonomi bilgileri işlenmeye başlamıştır. Geleneksel tasarımın yöneldiği objektif, rasyonel ve işlevsel çözümlerin yerini öznel deneyimler ve sübjektif, kompleks ve dinamik süreçler almıştır. Kullanıcının durumu (yatkınlıkları, beklentileri, ihtiyaçları,

<sup>11</sup> Antropometri bilimi, bireyler veya gruplar arasında, anatomi, coğrafi bölge ve meslek grupları gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanan farklılıkları ve benzerlikleri saptayarak daha geniş bir insan kitlesine uygun tasarımlar yapma imkânı sağlar (<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQW50cm9wb21ldHJp>)

motivasyonu, modu vb.), tasarlanan sistemin özellikleri (karmaşıklığı, amacı, kullanılabilirliği vb.) ve etkileşimin gerçekleştiği bağlam ya da ortam (örgüt/toplumsal durum, etkinliğin anlamlılığı, kullanımın gönüllü olma hali vb.) sonucu sonsuz tasarım ve deneyim olanağı tasarlanan nesneyi şekillendirmektedir (Hassenzahl ve Tractinsky, 2006).

Elbette bir bilgisayar çipinin içine sığamayacak ürünler vardır. Fizyolojik ihtiyaçlarımızı gidermek için materyal ürünlere ihtiyaç duyarız; su içmek için bardak kullanmak gibi. Günümüzde endüstriyel tasarım işinde ağırlıklı olarak bu tür ürünler üzerinde çalışılsa da yeni teknolojiler ile evrilecek gelecekte bu ürünler üzerinden tasarıma olan ihtiyacın azalacağı ve odağın ekonomik değer yaratma potansiyeli olan içeriklere (Potts ve Cunningham, 2015) kayacağını kestirmek zor değil.

## Sonuç

Endüstri devrimi ile profesyonel bir meslek haline gelen endüstriyel tasarımın, yaratıcı endüstrilerden biri olarak, güncel ekonomik ve politik gelişmeler ile yeniden şekillendiği görülmektedir. Bir yandan içinde bulunduğu yaratıcı ekonomi açısından etkilenmekte bir yandan da bu ağı etkilemektedir. Bu etkileşim yaratıcı endüstriler ile endüstriyel tasarım arasında ortak yaklaşım ve kavramların üremesine neden olmaktadır. Çalışmada yer alan tartışmalarda belirginleşen kavramlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

## Yaratıcılık

Yaratıcı endüstrilerin itici gücü olan yaratıcılık tasarımın özünde bulunmaktadır. Endüstriyel tasarım, bilgiyi alıp yaratıcılıkla işledikten sonra hem toplumsal hem de ekonomik değere dönüştürür. Üstelik bunu yüzyılı aşkın zamandır, çeşitli üreticiler (markalar) ve ürünler için sürekli olarak yapmaktadır. Dolayısıyla tarihsel perspektiften yaratıcı süreçlerin karşılaştırılması, yaratıcı ekonominin bugününün ve geleceğinin daha iyi anlaşılması için endüstriyel tasarım faaliyetleri incelenebilir. Dahası endüstriyel tasarımcılar bireysel yaratıcılığı, ağı ve yaratıcı ekip çalışmalarında etkin biçimde kullanmaktadır. Pazar ekonomisinin sürekli yenilik beklentisini karşılamak, fikri mülkiyetin ve inovasyonun önünü açmak için geliştirilen dinamik yaratıcı süreçler medya ve turizm gibi diğer yaratıcı endüstri kollarında da uygulanabilir.

## İnovasyon

Modern ekonomik kalkınmanın temel itici gücünün fikri mülkiyet ve inovasyon olduğuna dikkat çekilmektedir. Endüstriyel tasarımcılar, yaratıcı ekonomide faaliyet gösteren şirketlerin inovasyon ve Ar-Ge (Araştırma-Geliştirme) ekiplerinin güçlü ortaklardan biri haline gelmiştir; tasarımcılar bir form ya da yeni model üretme işinden öte, strateji ve yeni fikirler geliştirilmesinde önemli roller üstlenirler. Endüstriyel tasarımcıların, öncelikle, sıra dışı fikirler geliştirme yetenekleri ve sonrasında bu fikirlerle ne yapılacağına karar verme becerisi, inovasyon başarısına odaklanan araştırmaların ilgisini çekecektir. Yaratıcı ekonomiye endüstriyel tasarımın katkısı belki de en bariz şekilde bu araştırmalar üzerinden anlaşılacaktır.

## İş birliği

Endüstriyel tasarımda güncel paradigma, kullanıcı için tasarım yapma anlayışından, kullanıcı ile birlikte tasarım yapmaya kaymıştır. Bu yönelim, yaratıcı endüstrilerde savunulan, Florida'nın (2012) yaratıcı sınıf yaklaşımı ile uyum içindedir. Yaratıcı sınıf teorilerini test etmek ve kolektif içerik üretimi araştırmaları için çeşitli endüstriyel tasarım faaliyetleri zengin örneklem teşkil edecektir. Dahası yaratıcı üretimin yöntemlerinden "katılımcı tasarım", "birlikte yaratım" ve "birlikte üretim" yöntemleri diğer yaratıcı endüstri kolları için örnek olabilir.

## Dijitalleşme

Endüstriyel tasarımın çıktısı olan nihai ürün, yaratıcı endüstrilerde olduğu gibi, içeriklere ve nesnelere dönüşmeye başlamıştır. Yaratıcı endüstrileri şekillendiren dijitalleşme ve gelişen bilgi-iletişim teknolojileri endüstriyel tasarımı da etkilemektedir; maddi ürünler giderek azalmakta, dijital etkileşim önem kazanmakta ve tasarım odağı işlevsel ürün üretmeden deneyim yaratmaya kaymaktadır. Tasarlama, üretme ve deneyim yaratma süreçleri endüstriyel tasarımı, dijital dönüşümün farklı yönleri ile araştırılması için uygun bir meslek yapmaktadır. Ayrıca tüm dünyanın hızla dijitalleşmesi, endüstriyel tasarımı yeni iş modellerine adapte olmaya zorlamakta ve uyum sürecinde hali hazırda epey yol almış sinema, reklamcılık ve müzik gibi diğer yaratıcı endüstri kollarını anlama ve izlemeye sevk etmektedir. Gerek ekonomik (dijital sermaye, dijital emek, vb.) gerekse kültürel dönüşüm konusunda yoğun birikime sahip yaratıcı endüstriler literatürü endüstriyel tasarımcılar için önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

## Yaratıcı Emek

İnovasyona olan ihtiyaç ve bunun kaynağının yaratıcı sınıf olarak görülmesi endüstriyel tasarım için bir fırsat olarak parlamaktadır. Yapılan araştırmalar öncelikle UX (kullanıcı deneyimi) odaklı istihdamda belirgin bir artış olduğunu ve sonrasında tasarım hizmetlerinde serbest (sözleşmeli) çalışmanın giderek ön plana çıktığını göstermektedir (Kaygan vd., 2020). Bu bulgu, tasarıma, bilindik sanayii üretimindeki ürünler yerine, ya da daha fazla, bilgi teknolojilerini içeren hizmetlerde ihtiyaç duyulmaya başlandığını ve yeni fırsatların tasarımcıları beklediğini işaret etmektedir. Ancak, aynı zamanda, özgürlük, esneklik ve özerklik vaadiyle cazip hale gelen sözleşmeye dayalı istihdamın, yaratıcı sınıfı düzensiz, güvencesiz ve ucuza çalışmaya ittiğine de dikkat çekmektedir (Hesmondhalgh ve Baker, 2009; Kaygan ve Demir, 2017). Yaratıcı emeğin bariz temsilcileri olan endüstriyel tasarımcılar, daha fazla ve farklı yönleri ile incelemeye değer durmaktadır.

Bu çalışmada endüstriyel tasarıma odaklanılarak, yaratıcı endüstriler söylemi eksenindeki gelişmeler, fırsatlar ve tehditler anlaşılmalı ve açıklamaya çalışılmıştır. Buradaki tartışmaların mevcut durumun analizinin yapılması ve ileriki ampirik çalışmalara ışık tutması bakımından literatüre katkı sağlamaktadır.

## Kaynakça

- Aage, T., ve Belussi, F. (2008). From fashion to design: creative networks in industrial districts. *Industry and innovation*, 15(5), 475-491.
- Aslan, G. (2017). Yaratıcı endüstrilerin yükselişi: Geçmiş, bugün ve gelecek. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(4), 109-122.
- Banks, M. (2010). Craft labour and creative industries. *International journal of cultural policy*, 16(3), 305-321.
- Bernabei, R., ve Power, J. (2017). Personalisation from a design practice perspective. *Product Lifetimes And The Environment*, 37-40. <https://doi.org/10.3233/978-1-61499-820-4-37>
- Bilton, C. (2010). Manageable creativity. *International Journal of Cultural Policy*, 16(3), 255-269. <https://doi.org/10.1080/10286630903128518>
- Bilton, C., ve Leary, R. (2002). What can managers do for creativity? Brokering creativity in the creative industries. *International Journal of Cultural Policy*, 8(1), 49-64. <https://doi.org/10.1080/10286630290032431>
- Binark, M. (2013). Yeni Medya ve Yaratıcı Endüstri. In E. Dağtaş (Ed.), *Medya Ekonomisi ve İşletmeciliği* (ps. 163-190). Anadolu Üniversitesi.
- Björgvinsson, E., Ehn, S., ve Hillgren, S.-A. (2010). Participatory design and "democratizing innovation." *Proceedings of the 11th Biennial Participatory Design Conference on - PDC '10, Ehn 1988*, 41. <https://doi.org/10.1145/1900441.1900448>
- Boden, M. A. (2004). The creative mind: Myths and mechanisms. In *Artificial Intelligence* (Vol. 79, Issue 1). Routledge. [https://doi.org/10.1016/0004-3702\(95\)90025-x](https://doi.org/10.1016/0004-3702(95)90025-x)
- Borja de Mozota, B. (2005). *Tasarım Yönetimi*. MediaCat.
- Borja de Mozota, B. (2006). The Four Powers of Design : A Value Model in Design Management. *Design Management Review*, 17(2), 44-53.
- Bruns, A. (2008). The future is user-led: The path towards widespread produsage. *Fibreculture Journal*, 11, 1-10. <http://eprints.qut.edu.au/7520/>
- Bruns, A. (2006). Towards Produsage: Futures for User-Led Content Production. In F. Sudweeks, H. Hrachovec, ve C. Ess (Eds.), *Cultural Attitudes towards Communication and Technology* (ps. 275-284). <http://eprints.qut.edu.au/4863/>.
- Çakır, E. (2018). *Collaboration among creative industry workers in new workspaces: the case of a creative hub in İstanbul*. METU.

- Castells, M. (2002). *The Internet Galaxy, Reflections on the Internet, Business, and Society*. Oxford University Press.
- Comunian, R. (2011). Rethinking the creative city: the role of complexity, networks and interactions in the urban creative economy. *Urban studies*, 48(6), 1157-1179.
- Cunningham, S. (2002). From cultural to creative industries: theory, industry and policy implications. *Media International Australia Incorporating Culture and Policy*, 102(1), 54–65.  
<https://doi.org/10.1177/1367877906066878>
- DCMS. (2016). *Creative Industries: Focus on Employment*.
- DCMS. (2020). *Annual Report ve Accounts (Issue March)*.
- DCSM. (2013). *Classifying and Measuring the Creative Industries: Consultation on Proposed Changes (Issue April)*.
- Demir, E. M. (2014). Yaratıcı endüstriler. *İlef Dergisi*, 1(2), 87–107.
- Demir, E. M. (2018). Türkiye’de yaratıcı emek. *Moment*, 5(2), 174–194.
- Demir, E. M. (2019). Türkiye’de Yaratıcı Emek. *Moment Journal*, 5(2), 174–194.  
<https://doi.org/10.17572/mj2018.2.174194>
- Deuze, M. (2005). Towards professional participatory storytelling in journalism and advertising. *First Monday*, 10(7).
- Dursun, O. (2018). Yaratıcı endüstrilerin aşkınsal alanda görünümü: Yaratıcı endüstrilerin yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesinin etkisi. *Moment*, 5(2), 144–173.
- Erkayhan, Ş. (2015). Yaratıcı endüstriler ve dijital gelecek stratejileri. *E-Journal of Intermedia*, 2(2), 411–423.
- Esen, Ü. B., ve Atay, Ö. (2017). Ekonominin yeni yüzü: Yaratıcı ekonomi. *Sosyoekonomi*, 25(33), 59–80.  
<https://doi.org/10.17233/sosyoekonomi.289441>
- Esen, Ü. B., ve Atay, Ö. (2020). Türkiye’nin yaratıcı şehirleri. *Bilig*, 92(March), 29–54.
- Findeli, A. (2001). Rethinking Design Education for the 21st Century: Theoretical, Methodological, and Ethical Discussion. *Design Issues*. <https://doi.org/10.1162/07479360152103796>
- Fleischmann, K., Daniel, R., ve Welters, R. (2017). Developing a regional economy through creative industries: innovation capacity in a regional Australian city. *Creative Industries Journal*, 10(2), 119–138. <https://doi.org/10.1080/17510694.2017.1282305>
- Florida, R. (2006). The flight of the creative class: The new global competition for talent. *Liberal Education*, 92(3), 22–29.

- Florida, R. (2012). The Rise of the Creative Class, Revisited. In *Basic Books*.  
[https://www.creativeclass.com/rfcgdb/articles/national\\_journal\\_Rise\\_of\\_the\\_Creative\\_Class.pdf](https://www.creativeclass.com/rfcgdb/articles/national_journal_Rise_of_the_Creative_Class.pdf)
- Galloway, S., ve Dunlop, S. (2007). A critique of definitions of the cultural and creative industries in public policy. *International Journal of Cultural Policy*, 13(1), 17–31.  
<https://doi.org/10.1080/10286630701201657>
- Gershman, M., Thurner, T. W., ve Chudaeva, M. (2020). Industrial design for economic growth: Russia's efforts to improve its manufacturing sector. *Creative Industries Journal*, 13(3), 244-258.
- Green, M., Seepersad, C. C., ve Hölttä-Otto, K. (2014). Crowd-sourcing the evaluation of creativity in conceptual design: A pilot study. *ASME 2014 International Design Engineering Technical Conferences ve Computers and Information in Engineering Conference*, V007T07A016.  
<https://doi.org/10.1115/detc2014-34434>
- Gürsu, H. (2014). *Sahi İnovasyon Neden Bize Bu Kadar Uzak?* Destek Yayınları.
- Hartley, J. (2005). Creative Industries. In J. Hartley (Ed.), *Creative Industries* (ps. 1–40). Blackwell Publishing.
- Haskett, J. (2002). *Tasarım*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Hassenzahl, M., ve Tractinsky, N. (2006). User experience - A research agenda. *Behaviour and Information Technology*, 25(2), 91–97. <https://doi.org/10.1080/01449290500330331>
- Hesmondhalgh, D. (2010). User-generated content, free labour and the cultural industries Critiques of creative labour in the digital era. *Ephemera*, 10(3/4), 267–284.  
<http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/10-3hesmondhalgh.pdf>
- Hesmondhalgh, D., ve Baker, S. (2009). A very complicated version of freedom: Conditions and experiences of creative labour in three cultural industries. *Poetics*, 38(1), 4–20.  
<https://doi.org/10.1016/j.poetic.2009.10.001>
- Hesmondhalgh, D., ve Pratt, A. C. (2005). Cultural industries and cultural policy. *International Journal of Cultural Policy*, 11(1), 1–13. <https://doi.org/10.1080/10286630500067598>
- Hocaoğlu, D. (2016). Yaratıcı endüstrilerin yerel ekonomilerdeki önemi ve tasarımın bu endüstrilere katkısı. *Journal of Planning*, 25(3), 189–194. <https://doi.org/10.5505/planlama.2016.55265>
- Howkins, J. (2002). *The creative economy: How people make money from ideas*. Penguin UK.
- IDF. (2017). The Basic of User Experience Design. In *Interaction Design Foundation*.  
<https://www.interaction-design.org/literature/article/5-stages-in-the-design-thinking-process>
- Junid, I., ve Yamato, E. (2019). Manga influences and local narratives: ambiguous identification in comics production. *Creative Industries Journal*, 12(1), 66-85.



- Kaya, E. (2016). Kapitalist emek sürecinin öğeleri ekseninde kültürel endüstriler ve yaratıcı emek. *İletişim Araştırmaları*, 14(1), 43–74.
- Kaygan, S., ve Demir, Ö. (2017). The cost of “free” in freelance industrial design work : The case of Turkey. *The Design Journal*, 20(4), 493–510. <https://doi.org/10.1080/14606925.2017.1321859>
- Kaygan, S., İlhan, A. O., ve Oygür, I. (2020). Change in industrial designers' jobs: The case of Turkey. *The Design Journal*, 23(6), 821–841. <https://doi.org/10.1080/14606925.2020.1802892>
- Kaymas, S. (2019a). Türk dünyasında kültür ve yaratıcı endüstri yönetişimi üzerine bir değerlendirme. *Bilig*, 90, 215–243.
- Kaymas, S. (2019b). Yaratıcı endüstriler ekosistemi içerisinde Ankara: Sorunlar, olanaklar ve potansiyeller üzerine bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 108–125.
- Kaymas, S. (2020). Yaratıcı endüstriler, kültür temelli girişimcilik ve eleştirel ekonomi politik: Kör noktayı yeniden düşünmek. *İnsan ve İnsan*, 7(26), 93–113.
- Kensing, F., ve Blomberg, J. (1998). Participatory Design: Issues and Concerns. *Computer Supported Cooperative Work*, 7(3–4), 167–185. <https://doi.org/10.1023/A:1008689307411>
- Lazzeretti, L., Capone, F., ve Seçilmiş., İ. E. (2014). Türkiye’de yaratıcı ve kültürel sektörlerin yapısı. *Maliye Derg*, 166, 195–220.
- Matheson, B. (2006). A culture of creativity: Design education and the creative industries. *Journal of Management Development*. <https://doi.org/10.1108/02621710610637963>
- McAuliffe, Cameron. (2012). Graffiti or street art? Negotiating the moral geographies of the creative city." *Journal of urban affairs* 34(2), 189-206.
- Miles, I., ve Green, L. (2008). Hidden innovation in the creative industries. In *Project report NESTA* (Issue July). <https://doi.org/10.5172/imps.11.2.148>
- Moles, A. A., ve Jacobus, D. W. (1988). Design and immateriality: What of it in a post industrial society? *Design Issues*, 25–32. <https://doi.org/10.2307/1511384>
- Potts, J., ve Cunningham, S. (2015). Four models of the creative industries. *Revue d'économie Politique*, 120(1), 163. <https://doi.org/10.3917/reds.201.0163>
- Prahalad, C. K., ve Ramaswamy, V. (2004). Co-creation experiences: The next practice in value creation. *Journal of Interactive Marketing*, 18(3), 5–14. <https://doi.org/10.1002/dir.20015>
- Pratt, A. C. (2008). Creative cities: The cultural industries and the creative class. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 9(2), 107–117.
- Sanders, E. B.-N. (2002). From user-centered to participatory design approaches. In *Design and the social sciences* (ps. 18–25). <https://doi.org/10.1201/9780203301302.ch1>

- Seçilmiş, E. İ. (2015). Türkiye de yaratıcı endüstrilerin kümelenmesi. *Ege Akademik Bakış*, 15(1), 9–9.  
<https://doi.org/10.21121/eab.2015117995>
- Spinuzzi, C. (2004). The methodology of participatory design. *Technical Communication*, 52(2), 163–174.  
<https://doi.org/10.1353/csd.2015.0028>
- TheEconomist. (2005). The rise of the creative consumer. *The Economist*.
- Toffler, A. (1981). *Üçüncü Dalga*. Altın Kitaplar.
- Trischler, J., Pervan, S. J., Kelly, S. J., ve Scott, D. R. (2018). The value of codesign : The effect of customer involvement in service design teams. *Journal of Service Research*, 21(1), 75–100.  
<https://doi.org/10.1177/1094670517714060>
- Tuite, A., ve Horton, K. (2019). Crafting symbolic value: art, craft and independent fashion. *Creative Industries Journal*, 12(3), 284-300.
- Uslu, S. S. (2010). 21. Yüzyılda yaratıcı şehirler ve endüstriler sempozyumuna dair. *21. Yüzyılda Yaratıcı Şehirler ve Endüstriler*, 17–20.
- Von Hippel, E. (1986). Lead users : A source of novel product concepts. *Management Science*, 32(7), 791–805.
- Wu, W. (2017). *Chinese animation, creative industries, and digital culture*. Routledge.
- YEKON. (2012). *Yaratıcı Endüstriler Konseyi Derneği Tüzüğü*. <http://www.yekon.org/tuzuk.htm>
- Yum, S. (2020). The relationship between creative industries and the urban economy in the USA. *Creative Industries Journal*, 13(2), 95-116.

2021, 8(1): 330-352

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.330352>

Makaleler

## AKP SİYASETİNDE POPÜLİST BİR İNŞA PRATIĞI OLARAK MİLLİ İRRADE SÖYLEMİ<sup>1</sup>

Onur Özger<sup>2</sup>

### Öz

Bu makalede, “milli irade” söyleminin, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin “halk” inşa pratiğine içkin olduğu, milli irade söylemi ile “popülizm” arasında bir ilişki olduğu iddia edilmektedir. Amaçlanan, Laclau’nun sunduğu eleştirel hattan ilerleyerek, AKP siyasetindeki bu söylem formunun, popülizme nasıl ve ne derece yaklaştığını tartışmaktır. Bununla birlikte, milli irade kavrayışına işleyen söylem hatlarının ve bu hatlar aracılığıyla oluşturulan toplumsal antagonizmaların, “merkez sağ” hareketler açısından sürekliliği de dikkate alınmaktadır. Çalışmanın araştırma yöntemini de çizen popülist metodoloji özelinde, “Recep Tayyip Erdoğan’ın milli irade söyleminin açıklık kazandığı konuşmaları incelenmektedir. Bu bağlamda; 2013’te gerçekleştirilen “Milli İradeye Saygı Mitingleri”, “2014 Yerel Seçimleri” ve “2015 Genel Seçimleri” kapsamındaki İstanbul, İzmir, Ankara ve Diyarbakır mitingleri örneklem olarak seçilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Popülizm, Laclau, Milli İrade, Adalet ve Kalkınma Partisi, Söylem, Merkez Sağ

<sup>1</sup> Bu makale, *Adalet ve Kalkınma Partisi Örneğinde Milli İrade Söyleminin Popülizm Bağlamı* isimli tez çalışmamdan üretilmiştir.

<sup>2</sup> Onur Özger, Doktora Öğrencisi, Kadir Has Üniversitesi, İletişim Bilimleri Bölümü, [onurozger90@gmail.com](mailto:onurozger90@gmail.com), ORCID: 0000-0003-3002-5957

Makalenin Geliş Tarihi: 30.07.2020 | Makalenin Kabul Tarihi: 29.03.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

# THE DISCOURSE OF NATIONAL WILL AS A POPULIST CONSTRUCTION PRACTICE IN THE POLITICS OF AKP

## Abstract

This article explores the discourse of national will in Justice and Development Party (AKP) politics as a practice of public construction, and the relation between this discourse and populism. Drawing upon Laclau's critical insights it is aimed to discuss the distance of the discourse to populism, and the construction of this process. The establishment of the discourse into the national will, and the continuity of social antagonisms constructed by this discourse in the center-right movements also considered through the discussion. Methodological populism is applied to the speeches of Recep Tayyip Erdoğan in which the discourse of national will is emphasized. In this respect the sample is compiled from "The Rallies of Respect for National Will" (2013), Local Elections of 2014, General Elections of 2015 and the gatherings of İzmir, Ankara, and Diyarbakır.

**Key Words:** Populism, Laclau, National will, Justice and Development Party (AKP), Discourse, Center-right

## Giriş

Popülizm mevzusu, literatürde farklı boyutlarla açığa çıkmakta ve tartışılmaktadır. Hem biricik olarak tartışılabilen hem de birbirleriyle ilişkilendirilerek okunabilen çeşitli bağlamlara örnekler sunabiliriz: Zaman ve mekân dinamizmi, demokrasiyle olan ilişkisi, liberalizm ve neoliberalizmin etkisi, liderlik inşasının merkeziliği, faşizmle yakınlığı, sol siyasetle olan birlikteliği, söylemsel bir strateji olarak halk inşasının belirleyiciliği vs. Bağlamların çeşitliliğinin kavrama atfettiği "belirsizlik", popülizmin varlığının ön koşuluna dönük bir tartışma alanı da açmıştır. Bu minvalde, "zaman ve mekân dinamizminin" ayırt ediciliği açığa çıkmaktadır. Zira, Batı Avrupa konjonktüründeki "göçmen düşmanlığı", Doğu Avrupa'nın "komünizm" geçmişi ya da Latin Amerika'daki ekonomik istikrarsızlıkların belirleyiciliği gibi etmenler, popülizmi farklı veçheleriyle okuma gerekliliğini ortaya çıkarır. Demokrasiyle ya da demokrasinin farklı biçimleriyle olan, "geriletici veya ilerletici" ilişki halleri de başka tartışma boyutları kurmaktadır. Popülizm için bir lider inşasının mı, yoksa toplumsal failliğin mi merkezi olduğuna dönük çeşitli görüşler de literatürde yer edinmiştir (Mudde ve Kaltwasser, 2019).

Anlaşılan o ki, üzerinde tanımsal bir uzlaşının olmadığı “popülizm”e dair farklı kavrayışlar<sup>3</sup>, politik bir hareketin kurucu söylemlerini anlamlandırırken özgül sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Zira, bir yanda popülizmi otoriter hareketlerin söylemleri üzerinden tarif eden bir kavrayış konumlanırken; diğer yanda popülizmi “halk”ın antagonistik inşası olarak tarif eden bir anlayış belirlemektedir. Nihayetinde, popülizmin; bölgeye, döneme, ideolojiye ve söyleme göre değişken tanımlarla içkinleştirilmiş bir kavram olarak açığa çıktığı görülür siyaset biliminde. Farklı kavramsallaştırmaların açığa çıkan tek ortak zemini ise, popülizmin “halk” ve “seçkin”ler arasındaki karşıtlık alanında temellendirilmesidir.

Bu makalede, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin “milli irade” söylemi ile “halk”ını inşa ve konsolide ettiği ve yine bu söylem ile “öteki”yi kurguladığı iddia edilmektedir. Bir başka deyişle, milli irade söylemi ile AKP popülizmi arasında simbiyotik bir ilişki olduğu savunulmaktadır. Amaçlanan, AKP’nin politik pratiğinde başat bir yer edinmiş bu söylem formunun, popülizmle nasıl ilişkilendiğini göstermektir. Bununla birlikte, milli irade söyleminin etrafında çizilen anlatıların ve bu anlatılar aracılığıyla oluşturulan toplumsal antagonizmaların, “merkez sağ” hareketler açısından sürekliliği de dikkate alınmaktadır.

Popülizmin AKP siyasetindeki izini milli irade söylemiyle takip ederken, Ernesto Laclau’nun popülizm kuramsallaştırması esas alınmaktadır. Bu kuramsal hattın izlek olarak öncelenmesindeki temel gerekçe, toplumsal failliği (taleplerin politik belirleyiciliğini) göz ardı etmeme motivasyonudur. Öyle ki Laclau (2013), “halk”ın söylemsel inşasının antagonistik pratiği olarak sunduğu popülizmi, toplumsal taleplerin temellendirdiği hegemonik söylem mücadelesi olarak görür.

Bu kapsamda, Gezi Eylemleri dönemi (2013) “Milli İradeye Saygı Mitingleri”<sup>4</sup>, “30 Mart 2014 Yerel Seçimleri” ve “2015 Genel Seçimleri”ndeki Recep Tayyip Erdoğan konuşmalarından seçilen örnekler, Laclau’nun popülizm kavrayışının sunduğu metodolojiyle incelenecektir. Özellikle; İstanbul, Ankara, İzmir ve Diyarbakır mitinglerine odaklanılacaktır. İstanbul, Ankara ve İzmir’de gerçekleşen konuşmaların seçilmesindeki etkenler, bu şehirlerin heterojen sosyokültürel yapısı ve oy potansiyelidir. Diyarbakır seçim mitingleri ise, farklı etnisitesi ve politik motivasyonu olan halkıyla; AKP’nin halk inşasındaki ayırt edici ekleme pratiklerini ortaya çıkarma imkânı vermektedir. “Milli İradeye Saygı” “mitinglerinin seçilmesindeki temel motivasyon; kriz dönemlerinde sertleşen iktidarın antagonizmayı daha net çizmesidir. “2014 Yerel Seçimleri” ve 2015 Genel Seçimleri”nin seçilme sebebi ise; milli irade söylemi ile seçim siyasetinin hangi dinamiklerle ilişkilendiğini açığa çıkarmak ve bu ilişkilenenin popülist siyaset tarzıyla olan kodlarını deşifre etmektir.

## Popülizm: Kavramsal Bir Çerçeve

Olumsuzlanan, negatif anlamlarla içkinleştirilen popülizm kavrayışının en temel argümanları; popülizmin demokrasiyi geriletmesi, otoriterleşen iktidarlara meşruiyet zemini sunması ve ötekileştirici politik hareketleri kitlelerle buluşturması olarak dikkati çekmektedir. Müller (2017), olumsuz bir anlatıyla sunduğu

<sup>3</sup> Bkz. E. Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, Çev. Nur Betül Çelik, Epos Yayınları, 2013; J. W. Müller, **Popülizm Nedir**, Çev. Onur Yıldız, İletişim Yayınları 2017; M. Canovan, **Populism**, London Junction, 1981; P. Taggart, **Popülizm**, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004; F. Panizza, **Populism and the Mirror of Democracy**, Verso, 2005; F. Finchelstein, **Faşizmden Popülizme**, Çev. Ali Karatay, İletişim Yayınları, 2019; C. Mudde ve Cristobal Rovira Kaltwasser, **Popülizm Kısa Bir Giriş**, Çev. S. Erdem Türközü, Nika Yayınevi, 2019; C. Mouffe, **Sol Popülizm**, Çev. Aybars Yanık, İletişim Yayınları, 2019.

<sup>4</sup> Not: Recep Tayyip Erdoğan’ın “Milli İradeye Saygı Mitingleri”ndeki konuşmaları bu organizasyonun isminden de anlaşılacağı üzere doğrudan “milli irade” imgesini sunma motivasyonu taşımaktadır. Bu sebeple, bu mitinglerden seçilen konuşmalar milli irade söyleminin doğrudan kullanılmasına bakılmaksızın incelenecektir.

popülizmi, anti-demokratik politikaların meşruiyetini ve sürekliliğini sağlayan bir stratejiyle özdeşleştirir. Bu yaklaşıma göre, hegemonik söylem mücadelesi yürüten politik hareketin ideolojik motivasyonuna göre değişen dinamikleri olsa da popülist siyaset tarzının sabit dinamikleri daha baskındır.

Federico Finchelstein da (2019, s. 48.), popülizmin olmazsa olmaz unsurlarına vurgu yapmaktadır: Halk olan ve olmayan arasındaki net çizgi; hâkim statüko ve mağdurları arasında kurulan antagonizma; halkın ötekisi olarak belirlenenlerin düşmanlaştırılması; inşa edilen lider kültüründen alınan güçle yasama ve yürütmenin işlevsizleştirilmesi; otoriter bir yönetim anlayışıyla birlikte muhalefetin baskı altında tutulması ve her şeye rağmen seçim demokrasisinin kutsanması.

En temelde, otoriter politik yapılanmaların meşrulaştırıcısı olarak popülizme negatif anlamlar yükleyen Müller'in ve Finchelstein'in da örneklediği, ana akım popülizm kavrayışı, kimi demokratik ve eşitlikçi hareketlerin politikalarındaki popülist yönelimleri anlamlandırmamızda bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Bu soru işaretleri şu şekilde kayda dökülmektedir: Hem faşist bir hareketi hem de özgürlükçü bir hareketi popülist kılabilen ön koşullar nelerdir? Başka bir bağlamda ise, politik bir hareket popülizm ile olan ilişkisini dönemsel olarak mı inşa etmektedir? Bu sorular özelinde de görüldüğü gibi kavram belirsiz bir kisveye bürünmektedir. Nihayetinde, popülizmi hastalıklı bir kolektif hâl olarak kodlayan bu anlayışa, temkinli yaklaşma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır (Taggart, 2004). Gellner ve Ionescu'nun, popülizm üzerine konferans derlemesinde de kavrama dönük tek bir paradigmanın olmadığı anlaşılır. Öyle ki, popülizm hem çoğunlukçu demokrasinin kodlarıyla hem de radikal demokrasinin dinamikleriyle ilişkilendirilir (Sinan, 2017, s. 161).

Benjamin Arditi (2010), Müller ve Finchelstein'dan farklı olarak, demokrasi ile popülizm arasında gerilime dayalı bir uyumluluk halinin var olduğunu iddia eder. Liberalizmin, sadece seçimler aracılığıyla alan açtığı siyasal katılım modeli, liberalizmin statükoya yerleştiği durumlardaki demokrasi idealinin de tek tipleşmesine sebep olmaktadır. Bu liberal demokrasi tahakkümünün yerleştiği arenalarda, popülist hareketler temsili demokrasiyle ilişki kurmaya kanalize olmaktadır. Böylelikle, yeniden inşa edilen halk/ulus aynı zamanda seçmen olarak da inşa edilmekte ve böylece oy verme davranışı, halka dahil olabilmenin önemli unsurlarından biri haline gelmektedir. Bu inşa pratiğinde gerilim, popülist hareketlerin, liberal temsili demokrasinin krizlerine yerleşmesinden doğar. Uyum ise, yerleşilen bu krizlerden doğan tehdide rağmen, yeni bir seçimli temsiliyet iddiasının sürekliliğini sağlamasıyla ortaya çıkar. Zira, Arditi, bu gerilim ve uyumun birlikteliğinde beliren popülizm için "demokratik siyasetin semptomu" ifadesini kullanır.

Margaret Canovan (1999) ise, liberalizmin kurumsal boyutta yarattığı krizlerine çözüm hali olarak popülizm kavramını çağırır ve Arditi'nin aksine tehdit potansiyelini varsaymaz. Bu bağlamda, temsili demokrasinin siyasal katılımı sınırlayan ve hiyerarşinin tepesinden gelen kararları işlevselleştiren otoritesinin, baskı mekanizmasına dönüşmesinin önüne çıkan engel olarak işlev görmektedir popülizm. Popülist yapılanmalar, liberalizmin krizlerinin açtığı çatlaklara sızarak, temsili demokrasinin kodlarını silmeden, yeni bir demokratik iletişim tarzı geliştirmektedir. Yani, Canovan, otoriterizm ve temsili demokrasi arasındaki tampon bölge olarak konumlandırmaktadır popülizmi.

# Halkın ve Halk Olmayanın Söylemsel İnşası: Laclau'nun Popülizm Kuramı

"Talep", Ernesto Laclau'nun (2013) popülizm kuramsallaştırmasının ilk koşulu olarak konumlanmaktadır. "Taleplerin belirleyiciliği" fikri, toplumsal grupları salt etkilenen olarak değil, aynı zamanda "karar vericileri etkileyen" olarak da kurgulamaktadır. Bu alternatif okuma, "faillik"i de eleştirel bir perspektiften anlamayı sağlar. Toplumunu da politik alanın içinde fail olarak tanıyan Laclau, toplumdan karar vericilere doğru yönelen "karşılanmamış talepler"i, "halk"ın yeniden inşasındaki harcın en önemli unsuru olarak öne çıkarmıştır.

Toplumsal grupların karşılanmamış farklı taleplerinin birbirine eklenmesiyle, popülizm için gerekli moment oluşur. Bu artikülasyon ile her talep tekilliğini kaybeder, politik bir kırılmayı yaratma potansiyeline sahip olur. Kurumsal sistemin talepleri karşılayabilme hali zayıfladıkça da toplumsal gruplar arası mesafe kapanır. Laclau, bu talepler artikülasyonunu "eşdeğerlik" ile kavramsallaştırmıştır. Bu gruplar karşılanmamış talepleriyle eşdeğerlik mantığının devreye sokulacağı söylemsellik alanını yaratır. Bu sayede, politik söylem alanında birbirine eklenen farklı taleplerin halkalarını oluşturduğu eşdeğerlik zinciri, taleplerin her birinin sahip olduğu özgün içeriğin üzerini kapatır. Taleplerin özgün içeriği eşdeğerliğin kurucu unsurudur, aynı zamanda eşdeğerliği yok edebilecek potansiyele (fark mantığına) sahiptir. Çünkü her talebin diğerinden olan farkı, içeride pasifize edilen hegemonik bir mücadelenin de kaynağıdır.

Laclau (2011), birbirleriyle eşdeğerlik zinciri oluşturan taleplerin hepsinin üzerinde çatı kuran evrensel söylemi ise "boş gösteren" olarak kavramsallaştırmaktadır. Yani, özdeşliği oluşturan "düzleyici güdü" işlevinde, kapsayıcı bir taleptir boş gösteren. Daha açık ifadeyle, birçok tekil talebin, boş gösteren altında, farktan kaynaklı gerilimlerinin dozu düşürülebilir ve gerilim odaklı olsa da özdeşlik yakalanabilir. Boş gösterenler altında farklarından feragat ederek özdeşleşen grupların artık popüler taleplerini tam anlamıyla kurabilmeleri için tek adım kalır. Bu adım olan "antagonizma"nın da kurulması ile popüler kimliğin yaratılması, yani halkın inşası tamamlanabilir.

Antagonizmayla ön plana çıkan "dışlama pratiği", ötekiyle araya politik bir sınır çizilmesini sağlamaktadır. Öteki; hâkim sistem, sürdürücüleri ve destekleyenleri olabileceği gibi, farklı toplumsal kesimler de olabilir. Ötekinin inşası da eşdeğerliğin inşasında kurucu bir değere sahip olmaktadır. Böylece, toplumun içinde bir yarıklık oluşturan ve bu yarığın etrafındaki çatışmalardan beslenen popülist inşaya imkân doğmaktadır. Taleplerin eklenmesiyle eşdeğerlik zinciri tamamlanmakta; boş gösterenlerle de hegemonik işlev gerçekleşmektedir. Devamında antagonistik sınırın belirlenmesini takiben, statükoya karşıtlığın sağlanmasıyla, popüler taleplerin ve bu talepleri içeren popüler kimliğin (halkın) inşası tamamlanmaktadır (Laclau, 2013).

Siyasal hareketlerin toplumsal anlam üretimi olan söylemlerinin analiziyle; eşdeğerlik, fark, antagonizma, boş gösteren gibi popülist dinamikleri içeren hegemonik mücadele kavranabilir. Toplumsalın içinde bulunan farklı değerlerden/taleplerden, ideolojik motivasyonu doğrultusunda belirlediklerini seçen siyasal hareket, hegemonik mücadeledeki ilk hamlesini bu seçimle yapmaktadır. Böylece söylem aracılığıyla özneleri ekleyenler (hegemonize ediciler), eşdeğerlik zincirini kurmaya başlar (Laclau ve Mouffe, 2008).

# Milli İradenin Milli Eşdeğerliği: Türk Sağının Millet İnşası

Vatandaşlık kavramının toplumsal açıdan kurulduğu zemin, birey kimliği ve ulusal kimlik arasında kurulan özdeşlik olarak nitelendirilebilir. Bu özdeşlik, ulus-devlet inşalarının bir tür ön koşuludur. Bu ön koşul ise, yazılı olarak tanımlanmış ya da tanımlanmamış toplumsal bir sözleşmenin kriterlerini içerir. Türk sağının, "millet" ve "milli irade" tahayyülünün de ulus-devlet inşasının açtığı yolda biçimlendiği ve bir takım özsel değerlerin artikülasyonu ile kurulmuş bir millilik (ulusal kimlik) anlayışına sahip olduğu söylenebilir (Koyuncu, 2014).

Osmanlı'nın son dönemleriyle birlikte ortaya çıkan, özellikle de İttihat ve Terakki'nin egemen kılmaya çalıştığı Türkçülük, ulusal kimliğin özü kılınmış ve hem Kemalizm'in hem de Türk sağının popülist özneyi inşa etmede kullandıkları ortak gösteren olmuştur. Türk sağı, Kemalizm'den farklı olarak İslam gösterenini de popülist inşaya yoğun biçimde dahil etmeye çalışmıştır. Hem Osmanlı'nın kendi içindeki hem de batılı devletlerdeki Türklüğe dair aşağılayıcı söylemler, ulusal kimlik inşasını bir tepki olarak ortaya çıkarmıştır. Kaybedilen savaşlar ve devamında Hristiyan azınlıklara verilen haklar, kapitülasyonlar ulusal kimliğe bir yandan mağduriyet algısını yerleştirirken, bir yandan da tepki olarak şanlı tarih anlatısını ve muktedir millet algısını yerleştirmiştir (Akçam, 2013).

Erken Cumhuriyet dönemiyle birlikte, bireyin yurttaş olarak inşasında, homojen bir tahayyülün varlığı dikkat çeker. Bu tahayyüle göre, "Türklük" hem kültürel olanın üzerinde hem de etnik temsiliyet üzerinde hegemonize edici gösteren olarak belirlenir. Buna paralel olarak devlet, bireyi yeniden kurgularken yurttaşlık fikrini değil, ulus fikrini merkeze koyar (Üstel, 2019). Bu ulus fikriyle birlikte yurttaş inşa edilirken, yurttaş olmayanın asimilasyonu ve öteki olarak inşası da bir o kadar merkezileşir. Bir tür homojenleştirme çabası olarak okunabilir bu durum. Bu bağlamda Türklük, devletin asimilasyon stratejilerinin çatısı olur. Nitekim, Müslüman olan ama Türk olmayan halkların önemli bir kısmı bu çatı altında asimile edilmiştir. Azımsanmayacak sayıda Arap ve Kürt, Türkleşmiştir. Türklüğün, tikel bir değerden, evrensel bir boş gösterene doğru evrildiği bu süreç, evrensel olana eklemelenemeyen diğer tikellikleri politik bir sınır kurmada işlevselleştirmiştir (Yeğen, 2014). Bunlarla birlikte belirtmekte fayda var ki, Müslüman olan diğer etnik toplulukların, Türklük altındaki asimilasyonlarının görece daha hızlı olması, "Müslümanlık"ın da yurttaşlık inşasındaki belirleyiciliğiyle açıklanabilir. Zira Müslümanlık, Türklüğün doğasına içkin bir özellik olarak kurgulanmıştır. Hristiyan Türk toplulukların, resmi tarih anlatısında Türk olarak kabul edilmemesi bu duruma örnektir (Parlak, 2015).

"Biz" ve "onlar" inşasının işleyiş sürecinde, bir tür sansür mekanizmasının da kurgulandığı görülmektedir. Geleneksel anlamda, sansür mekanizmaları yukarıdan aşağıya doğru yönelen, resmi görünürlüğü olan bir işleyişe sahiptir. Sansüre dair yapısal bir kavrayış ise, sansürün resmi sözleşmeler dışında işleyen kisvelerini de varsayar. Yani, toplumsal olanın içinde örtük bir yapıya da sahip olabilir sansür mekanizmaları (Doğan, 2019, s. 121). Nitekim, Türklük ve Müslümanlık, içerideki ötekilerin örtük olarak sansürlemesinde işlev görmüştür. Bu minvalde Barış Ünlü (2012), Türk ulusal kimliğinin tarihsel süreç içindeki vakalarla biraz daha kapsamlı ve netleşmiş, yazılı olmayan bir sözleşmeye dönüştüğünü vurgulamaktadır. Türklük Sözleşmesi adını verdiği bu durumu tam olarak şu şekilde açıklamaktadır:



*Türk olmakla olmamak arasındaki hayati farkı Türklük Sözleşmesi kavramıyla incelemeyi öneriyorum. Bu kavram devlet ile toplum arasındaki ve toplumun kendi içindeki, yazılı belgeleri de içeren ama çoğunlukla örtük olan, bazı temel anlaşma ve kurallara işaret ediyor (...) zikzaklı bir tarihsel bir süreç içerisinde tedricen inşa edilen Türklük Sözleşmesi'nin üç temel maddesi vardır: Birinci maddeye göre, Türkiye'de imtiyazlı ve güvenli yaşayabilmek, toplumsal hiyerarşide üst katmanlara çıkabilmek ya da çıkabilme potansiyelini sürdürebilmek için Müslüman ve Türk olmak gerekmektedir. İkinci maddeye göre, Osmanlı ve Türkiye'de Gayrimüslimlere yapılanlar (tehcir, katliam, soykırım, gasp, ırkçılık, ayrımcılık vb.) hakkında doğruyu söylemek, bu gruplarla duygudaşlık kurmak ve bu gruplar lehine siyaset yapmak kesinlikle yasaktır. Üçüncü maddeye göre ise, Türkleşmeye direnen Müslüman gruplara, özellikle de buna kararlı ve güçlü bir şekilde direnebilmiş Kürtlere yapılanlar hakkında doğruyu söylemek, onlarla duygudaşlık kurmak ve onlar lehine siyaset yapmak kesinlikle yasaktır.*

Ünlü, bu üç maddenin toplumsal alanda oluşturduğu sarmalı, Bourdieu'nun "habitus" kavramına atıfta bulunarak nitelendirmektedir. Bourdieu, habitus kavramı ile toplumsal failerin pratiklerini belirleyen içsel bir mekanizmadan bahsetmektedir. Bu mantığı bir tür "oyun duygusu" ile özdeşleştiren teorisyen, birey için oyun kurallarının verili olduğunu ve bireyin, bu kuralların dışına çıkmanın ne anlama geldiğinin farkında olduğunu vurgulamaktadır. Toplumsal aktörlerin deneyimlerinin ve cinsiyet, dil, etnisite gibi "sürekli eğilimleri"nin sonucu olarak oluşan habitus, bireyin ve toplumun eylemlerinin belirleyicisi olmaktadır. Her birey habitusun içine doğmakta ve onun sürdürücüsü olmaktadır (Bourdieu'dan akt. Tatlıcan ve Çeğin, 2010).

Akçam'ın ulusal kimlik, Ünlü'nün ise habitus olarak yaklaştığı Türklük içerisinde toplanan değerlerin (din, cinsiyet, etnisite vd.) ve arka planındaki toplumsal deneyimlerin oluşturduğu tepkilerin (komplo paranoyası, mağduriyet algısı, içerideki ve dışarıdaki düşmanlar vd.), Türk sağının kurduğu eşdeğerlik zincirinin halkaları olduğu söylenebilir. Türkiye'deki merkez sağ hareketlerin, Laclau'nun "toplumsal gerçeklik" ve Bourdieu'nun da "habitus" olarak nitelendirdiği faillik alanında eklemlenme pratiğini kurduğu ve millet anlayışını da bu alanda yeniden ürettiği söylenebilir.

Sağ hareketler, ötekiyi de yine aynı alandan hareketle inşa eder. Habitusun içine doğmayanlar ya da bu ulusal kimliğe dair özsel değerleri paylaşmayanlar olarak kurgulanır öteki. Türklük ve Müslümanlık üzerinden belirlenen makbul vatandaşlık kriterlerine sahip olmayan bu toplumsal gruplar, "biz" in inşasında kurucu bir işleve sahip olur. Nitekim Hristiyan, Yahudi, Alevi ya da Kürt olmanın ortak çatısı, "Müslüman Türk" olamama halidir. Diğer yandan, sözleşmenin ya da düzenin içinde olamama hali, tehdit algısının da belirleyici unsuru olur. Bu tehdit algısı, ana akım politik hareketler için siyaset kurucu bir işlev görür. Ötekilerin "tehditkâr" varlığı, çoğunluğun yeniden inşasını ve ideolojik aidiyetinin sürekliliğini mümkün kılar (Parlak, 2015).

## **Merkez Sağın Mazlumluk Anlatısı: İstiraptan Doğan Milli İrade**

"Mazlumluk" anlatısı, merkez sağın Türkiye siyasetindeki söylem hattının kurucu anlatılarından biri olarak belirmektedir. Merkez sağ, bu anlatıyla muhafazakâr kitleyi, müesses nizama karşı konsolide eder. Nitekim, İslami motivasyonlarla açığa çıkan talepleri eşdeğerlik zincirinin öncelikli halkaları olarak seçer ve antagonizmayı Kemalist statükoya karşı kurar. Kemalist halkçılığın, modernizm ve laiklik üzerinden kurduğu

söylem pratiğine karşın, popülist merkez sağ dini kodlar ile söylemini biçimlendirir. Nihayetinde, Kemalizm'in olumsuz etkilediği ya da taleplerini eklemediği kesimleri, mazlumluk ve ıstırap gibi anlatılarla antagonistik bir inşa sürecine dahil eder. Bununla birlikte, Tek Parti milli irade tahayyülünün içermediği, geleneğe dair olan öğeleri de kendi halk inşasının harcına katmaktadır muhafazakâr hareketler. Bu noktada temsil iddiasının daha samimi ve gerçek halka dair olduğunu savunan merkez sağ, Kemalist yöneticileri halkı tanımamak ve halka tepeden bakmakla suçlamaktadır (Bora ve Erdoğan, 2013).

Muhafazakâr merkez sağ, popüler öznesi olan "mazlum" halkı inşa etmek için, özdeşlik kurucu anlatılardan biri olarak ezilmişlik anlatısını kullanır. Bu bağlamda, Kemalist modernleşmenin yarattığı toplumsal tahribatlar, hegemonik mücadele için gerekli popülist momentleri oluşturmuştur. Müesses nizama karşı yöneltilen talepler, "toplumsal gerçekliğin ve toplumsal faillik" in belirtileri olarak sağ popülizme fırsat yaratmıştır (Açıklak, 1996).

Muhafazakârlığın tarihsel gelişiminin önemli unsurları olan; devlet, millet, lider, din, otorite, tarih, gelenek gibi mefhumlar da ıstırap anlatısının içine yerleştirilmektedir. İki önemli toplumsal moment olan din ve geleneğin, modernizm ile tedavülden kaldırılma çabasına karşı çıkış ile dışsal gerilimi (antagonizmayı) kuran muhafazakâr tavır, eskiyi yeniye uyarlama çabası ile de iç gerilimi (farklılık mantığını) devreye sokmaktadır. Din daha dünyevi bağlar üzerinden revize edilerek, siyasetin de meşrulaştırıcısı haline dönüştürülmektedir. Türkiye merkez sağ, Kemalizm'in milliyetçiliğini eklemlemesine rağmen, hegemonik mücadeleyi statükonun görmezden geldiği dini talepler üzerinden kurarak, popülist stratejisinin parçası olan milli irade tahayyülünü oluşturmaktadır. Muhafazakârlığa içkin unsurlar, bu millet tasavvurunun ıstırap anlatısıyla birleştiği noktada, eşdeğerlik zincirinin ve antagonistik yapının harcı olmaktadır (Bora, 2012).

Zor geçmişi deneyimlemiş mağdur toplumsal gruplar, bu geçmişlerine kimliklerini yeniden inşa etme sürecinde sıkı sıkıya bağlanırlar. Mağduriyet duygusu, politik söylemlere dönüşmeye başladığı an, topluluk içi bir özdeşlik aracına dönüşür. Mağdur eden ile mağdur edilenler arasında inşa edilen antagonizmaya dönük de kurucu bir işlev görür. Nitekim, Türk sağının halk inşasında, müesses nizamın zulmüne dönük anlatılar sıkça kendini gösterir (Parlak ve Uz, 2015). Böylece, mağduriyet duygusu dil aracılığıyla örgütlenmenin tetikleyicisi olur. "Mazlumluk" hali, yaratıcı söylem formlarıyla birlikte ideolojik bir müdahale aracına dönüşür. Bu söylem formları, başka zor geçmişleri, mağduriyetlerin üstünü örtmeye başlar. Artık, mağduriyetler arası hegemonik bir mücadele alanı ortaya çıkar. Mağduriyetin söylemsellik alanını hegemonize edenler, ötekinin mağduriyetini tanımaz, gerçek dışı ilan eder (Mollaer, 2016).

## Demokrasinin Göstereni Olarak Milli İrade Söylemi

En yalın tabiriyle "halk egemenliği" olarak nitelendirebileceğimiz demokrasi kavramı, farklı güç ilişkileri ve ideolojik motivasyonlarla kısımleri değişebilen esnek bir yapıya sahip olarak konumlanmaktadır siyaset biliminde. Demokrasinin yaygın olarak karşımıza çıkan hali, liberalizmin tasavvuru olan "temsili demokrasi" biçimine denk gelmektedir. Siyasal katılımın, seçimler ve dolayısıyla sivil vesayetle gölgelendiği bu sistemde, demokratik uygulamaları belirleyenler; müesses nizam, siyasi iktidar ve her iki otoritenin ilişkide olduğu sermaye sahipleri olmaktadır. Konjonktürel iktidarın fazlaca güçlendiği ve otoriterleştiği durumlarda

ise liberal demokrasinin görüngüleri olan bireysel hak ve özgürlüklerin askıya alındığı, salt temsili demokrasi biçimi ortaya çıkmaktadır (Hague ve Harrop, 2016).

Demokrat Parti'nin CHP'den devşirdiği "milli irade" söylemi, klientalist ilişkilerin seçimler aracılığıyla ön plana çıkarılması ile merkez sağ için özgül bir değere sahip olmuştur. DP'nin "yeter söz milletin" sloganı da temsili demokrasinin seçimler ile sınırlanan siyasal katılım formundan beslenmektedir. Seçimlerden çıkan oyçokluğunu militle, milleti partiyle ya da parlamentoyla ve milleti bir de devletle özdeşleştiren bu anlayış; sandık, millet, parti ve devlet özdeşliğine kutsal bir anlam yüklemektedir. Nitekim, Demokrat Parti, baskıcı politikalarını bu kutsal anlam yüklenen öğeleri özdeşleştiren milli irade söylemi ile meşrulaştırmaya çalışmıştır (Demirel, 2013).

Benjamin Arditi bu bağlamda popülizm için "demokratik siyasetin semptomu" vurgusunu yapmaktadır. Bundan da bastırılan katılımcı demokrasinin, geri dönüş potansiyelini anlamaktayız. Yani popülizm, kurulu demokrasi düzeninin krizlerine yerleşerek, onun sürdürücüsü de olabilir; bu krizlerden daha büyük krizler çıkartarak, kurulu demokrasi düzenine alternatif bir demokrasi tahayyülü ile meydan da okuyabilir (Arditi, 2010). Mouffe (2019), liberal demokrasinin etik değerleri olan özgürlük ve eşitlik gibi ilkelerle, popülist strateji arasında bir bağ olduğunu savunur. Elbette sol popülist bir strateji ile sağ popülist bir stratejinin bu ilkeler üzerindeki hegemonik etkileri farklı olacaktır. Fakat, Arditi'nin vurguladığı üzere buradan anlaşılan, popülizm ile liberal demokrasinin etik değerleri arasında semptomik bir ilişki olduğudur. Yani popülizm, liberal demokrasinin bir hatası değil, onun işleyişini dönüştürecek kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu nokta da Laclau da (2007) popülizmin, liberal demokrasinin insan hakları gibi ilkelerinden beslendiğini ve bu ilkeler aracılığıyla hegemonik bir stratejiyi içselleştirdiğini vurgulamaktadır. Nitekim, talepler de bu tarz özgürlükçü liberal ilkelerin açtığı alanlarda eklenir.

Popülist sağın yükselmesini ve buna paralel olarak otoriteryanizmin tırmanmasını, popülizmi kötüleyerek anlamlandırma ya da eleştirme hali, kurulu demokrasi anlayışının zaaflarını ıskalamaya sebep olmaktadır. Liberalizmin temsili demokrasi anlayışının; siyasal seçkincilik, azınlıkların özlük haklarının görünmez kılınması, siyasal katılımın dışlanması, çoğunluk tercihinin baskı aracına dönüşmesi gibi yapısal krizlerinin popülizme mal edilmesi başka bir demokrasi tahayyülünü de ortadan kaldırmaktadır. Liberal demokrasi anlayışını biricikleştiren ana akım anlayış, bu demokrasi kurgusunu dönüştürebilme potansiyeline olan popülizmi pejoratif bir üslupla damgalamaktadır. Böylece hem tutarlı bir demokrasi kavrayışından hem popülist sağın yükselişini açıklayabilmekten hem de radikal bir demokrasi tahayyülüne fırsat oluşturabilecek popülist sol fikrinden uzaklaşmaktadır (Özkazanç, 2007).

DP ile başlayan merkez sağdaki milli irade söylemi, demokrasinin olmazsa olmazı olarak konumlandırılmıştır. Söylemin, temsili demokrasinin vesayetçi damarını meşrulaştırma motivasyonu taşıdığı belli olmaktadır. Örneğin bu minvalde, Süleyman Demirel'in milli iradeye dair vurgularında, sandığı ve oy çoğunluğunu önelediği görülmektedir. Sandıktan çıkan çoğunluk tercihinin, milli irade olarak nitelendiren Demirel, aslında milli irade vurgusu ile vesayeti kutsamaktadır. Temsili ele geçiren yöneticilerin meşruiyetini inşa etmek istemektedir. Seçimleri ve dolayısıyla temsili demokrasi sistemini, demokrasinin evrensel modeli olarak sunan Demirel, milli iradeyi ise çoğunluk iradesi olarak bu demokrasi biçiminin teminatı kılmaktadır (Türk, 2014).

Adalet Partisi'nin demokrasi anlatısı da milli irade vurgusuyla şekillenmiştir. Çoğunluk oyunu alan partinin sınırlandırılmaya çalışılması, millete yönelik bir saldırı olarak konumlandırılmıştır. Böylece devletin resmî ideolojisine, milli iradeci anlayışla sınırlandırılan demokrasi modeli eklenmiştir. AP'nin, bireysel hak ve özgürlükleri DP'ye kıyasla daha esnek bir şekilde karşılaması ise merkez sağda otoriter temsili demokrasi anlayışının, liberal temsili demokrasi anlayışı ile yer değiştirmesine öncülük etmiştir. Menderes'in hürriyete yönelik pejoratif söylemleri, Demirel'de devam etmemiştir. Bu noktada Tek Parti'den beri devam eden özgürlükler bağlamında en önemli tahammülsüzlük ise komünizme (sola) karşı olmuştur (Demirel, 2013).

## Gezi Direnişi'ne Kadar AKP Popülizmi

3 Kasım 2002'de tek başına iktidar olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, devlete karşı yönelen talepleri birbirine eklediği görüldü. Büyük ya da küçük ölçekli sermaye sahiplerinin, milliyetçilerin, Kürtlerin, başörtülü kadınların, işsizlerin talepleri... Herkesin ve hiç kimsenin politik temsilcisi olarak konumlanan AKP iktidarı böylece, eşdeğerlik mantığının müphem ve gerilimli doğasını politik söylemine işleyebilmiştir (Laçiner, 2002). Birbirinden farklı değerleri, mağduriyetleri ve talepleri söylemine ekleyen dönemin yeni iktidarının popülizmi, Erdoğan'ın şu konuşmasıyla örneklendirilebilir:

*İnancından dolayı, ibadetinden dolayı, başındaki örtüden dolayı dışlanmanın ne olduğunu biz çok iyi biliriz. Üniversite kapılarında boynu bükük kalmanın ne demek olduğunu biz çok iyi biliriz (...) Hapishanedeki oğlunu ziyarete giden ama oğluyla tek kelime Kürtçe konuşamayan annenin acısını, gözyaşını, feryadını, yüreğinde kopan fırtınayı biz biliriz biz (Erdoğan'dan akt. Türk, 2014).*

Talepleri ve mağduriyetleri eşdeğerlik zincirini oluşturabilmek adına yan yana getiren AKP, iktidar alanındaki güç çatışmalarından galip çıktıkça, daha net ve sık biçimde "düşmanları" tanımlamış, sıralamış ve "onlar"ı olumsuzlayarak yeniden "biz"i üretmiştir. Milli irade "yeni Türkiye"nin referansı olmuştur; "eski Türkiye" söylemi ise popülist bir söylem olarak milli iradenin antagonizması için gerekli olan elitleri temsil etmiştir. İktidar hakimiyetini arttırdıkça, muhalefeti eski Türkiye'yle özdeşleştirmiş ve dinsiz, terörist, sapkın, darbeci gibi ifadelerle aşağılayarak ve kriminalize ederek ise popülist mantığı canlı tutmaya çalışmıştır. Bu "eski" tehdidin varlığı, inşa edilen "halk"ı partiyle ve liderle, partiyi ise devletle bir kılmayı sağlamaktadır (Açıkel, 2012). Chantal Mouffe (2002), bu tarz inşa pratiklerini şöyle açıklamaktadır:

*(..) Göstermeye çalıştığım gibi, bu durum artık, çeşitli korkuları ve hoşnutsuzlukları telaffuz ederek, siyasi seçkinlerden, bürokrasiden ve liberal entelektüellerden oluşan 'güç bloku' tarafından, şu ya da bu biçimde eziliyor görüntüsü çizen 'insanlar'ın bir eşdeğerlik zinciri temelinde ettiği halkçı söylem üzerinden yeni bir tür biz/onlar karşıtlığı yaratmayı başaran sağ-kanat popülist demagoglar tarafından doldurulan bir boşluk yarattı. Problematik olan 'halk'a yapılan referans değildir. Hatta, liberal demokrasinin demokratik tarafı üzerinde ısrar etmenin gerekli olduğunu ve bunun halk egemenliği kavramını yeniden harekete geçireceğini iddia ettim. Bu nedenle sorun, halka yapılan referansta değil, bu insanların nasıl kurgulandığında düğümleniyor.*

AKP, Mouffe'un deyimiyle insanları kurgularken, "seçmen" söylemini bu kurgunun önemli bir "meşruiyet sağlayıcısı" olarak konumlandırmaktadır. Elbette buradaki seçmen, AKP'nin seçmenidir; AKP'ye oy verme potansiyeli olan sağ eğilimli ve muhafazakâr kitledir. Söylemler de doğal olarak sağ eğilimli kitlenin ve ulus

inşasının da harcında olan hassasiyetleri barındırmaktadır. Anlaşılan, iktidar bu kutsama pratiği içerisinde salt seçmene değil, oy çoğunluğu olan seçmene politik değer vermektedir. Bu noktada, Erdoğan'ın demokrasi övgülerinin de seçim sistemi odaklı olduğu görülür. Seçim ya da sandık övgüsünün ise çıkan oy çoğunluğuna yöneldiği açıkça anlaşılır. “Milli irade”nin “irade”si oy çoğunluğuna karşılık gelir; “milli”si ise bu oy çoğunluğunu oluşturan merkez sağ seçmenin İslam, Türklük, erkeklik gibi hâkim toplumsal belirlemeleri ile şekillenir. Böylece muhalif olan kesimlere hem demokrasi hem de millet düşmanı olarak pejoratif anlamlar yüklenir (Açıkel, 2013).

AKP iktidara gelirken ve yerleşir yerleşmez, liberal demokrasi söylemini ve AB sürecini sahiplenmiştir. Bu liberal ve “demokratik” milli irade kurgusu, eşdeğerlik ağını geniş tutabilmesine, yani farklı toplumsal kesimleri kendi “halk”ına eklemeyebilmesine fayda sağlamıştır. Erdoğan, bu dönemde heterojen bir seçmen tasavvurunun zemini olarak milli irade söylemini kurmuştur. Klasik sağın çoğunlukçu anlayışına elden geldiğince değmemeye çalışan iktidar, statükonun otoriter geçmişini de karşısına alarak eşdeğerlik zincirine sol cepheden de azımsanmayacak derecede kesimi, kişiyi ekleyebilmiştir (Kalaylıoğlu, 2017). Bu dönemde AKP'nin, Türk sağının kisvelerini kutuplaştırıcı ve otoriter siyasetin unsurları olarak öne çıkarmadığı söylenebilir.

## AKP Söyleminde Milli İradeci Popülizmin Çehreleri: İslami Fenomenler, Komplo Paranoyası ve Mağduriyet Anlatısı

AKP, politik kitlesini inşa ve konsolide ederken, Laclau'nun boş gösteren olarak kavramsallaştırdığı alana milli irade söylemini yerleştirmiştir. Her ne kadar kriz dönemlerinde (Gezi Parkı Direnişi, 17-25 Aralık süreci vb.) kullanım dozu artsa da AKP siyasetinde genel olarak bu söylemin ciddi bir yer kapladığı söylenebilir. Öyle ki bu söylem kendi içinde; muktediri, mazlumu, düşmanı, ötekini, bizi, haini, kahramanı vb. antagonistik kodları da barındırmaktadır. Bu antagonizmanın karşısına; CHP'yi (Tek Parti dönemi ile bütünleştirerek) ve onun üzerinden okuduğu elitizmi, darbecileri, dış mihrakları, Gezicileri ya da konjonktür içinde seçilen, üretilen başka bir yapılanmayı koyabilmektedir.

İslami fenomenler antagonizmayı çizmede, karşı bir hamle olarak işe yaramış olsa gerek ki AKP bu bağlamda sürekli yeni anlatılar sunmuştur. Bu durumun, Gezi Direnişi döneminde eylemcileri itibarsızlaştırma noktasında işlevsel olduğu söylenebilir. Bu ve benzeri enformasyonların etkisiyle –İslami duyarlılıklardan hareketle– hükümete destek veren kesimler, AKP'nin dini-vicdani duyarlılıklar açısından<sup>5</sup> da sorunlu görülebilecek tutumlarını eleştirmemişlerdir. “Dinine bağlı insanların varlığına tahammül edemeyen”, “camiye kadın-erkek beraber giren” ve “ibadethanede içki içen sapkınlar” gibi anlatılar etrafında konsolide olmuşlardır. “Öteki”ni olumsuzlamak, söylem aracılığıyla kurulan antagonizmanın kodlanmasında mühim bir stratejidir. Nitekim, “biz ve onlar” arasında politik bir sınır kurmanın karşılığıdır ötekinin inşası. Ötekini olumsuzlama hali bir yandan da “biz”i yüceltmeyle birleşir; açıktan ya da örtük bir şekilde ideolojinin söylemsel hattı kurulur. Bu bağlamda, söylemi kuran için başat dinamik, “biz ve onlar” karşıtlığıdır. Bu

<sup>5</sup> Kendilerini “Anti-Kapitalist Müslümanlar” ve “Devrimci Müslümanlar” olarak niteleyen iki grubun Gezi Direnişi'ne katılarak bu türden bir dini-vicdani duyarlılığın örneğini gösterdiğini söylemek mümkün.

durumda “biz”in kurucu değerleri ve bu değerlerin tarihsel kaynakları da söyleme içkindir; öyle ki ideoloji de bunlardan azade değildir (Van Dijk, 2015).

*Olayı hepimiz biliyorsunuz. Gençecik bir anne 6 aylık bebeğiyle İstanbul’un orta yerinde, Kabataş’ta onlarca adam tarafından darp edildi, hakarete uğradı, onun söylemekten bizim de yazmaktan hayâ edeceğimiz şiddete maruz kaldı. Bizim bu noktadan sonra kelimelerimiz tükendi. Çünkü bunu yakın geçmişte Bosna’da Sırplar Müslüman kadınlara yapmıştı.<sup>6</sup>*

Söylemde, “biz ve onlar” karşıtlığı üzerinde kurulan ideolojik stratejiyi esas alarak Erdoğan’ın “başörtülü kadına saldırı” ya da “camide içki içtiler” anlatısına baktığımızda, itibarsızlaştırma stratejisi ortaya çıkmaktadır. Ötekini olumsuzlama girişimi içerisinde “biz”in kurucu değerlerine de hatırlatma yapmaktadır. İslam’ın toplum içinde sahip olduğu değer ve İslamcılığın da Türk sağının ideolojik harcındaki yerinin, Erdoğan’ın eylemcilere dair bu tarz anlatılarının zeminini oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda, AKP’nin, eylemcileri itibarsızlaştırma üzerine kurduğu söylemsel stratejinin din zeminine basması elbette kaçınılmaz bir durumdur. Din üzerinden kitlelere ulaşan, toplumsal sorunlara yine bu dayanak üzerinden hassasiyet gösteren bir politik hareketin kapsayıcı ve dışlayıcı hamlelerini de din üzerinden yapması olağandır. Öyle ki Kürtlerin ve Alevilerin taleplerine de “İslam’ın bütünleştiriciliği” ve hâkim teolojik normları üzerinden yaklaştığı da söylenebilir.

*Benim başörtülü kardeşime, yanında yavrusu olmasına rağmen orada şiddet uygulayanlara, camiye ayakbaşılarıyla girip orayı işgal edenlere, orada alkol kullanan saygısızlara hukuk çerçevesinde gereken hesabı mutlaka soracağız. Dün Ankara’da ifade ettim; sizlerin de bunu iyi görmeyi istiyorum. Geçtiğimiz Mayıs ayı bizim için gerçekten çok farklı bir aydı. Mayıs ayında neler oldu biliyor musunuz? Televizyonlarda izlediniz dinlediniz.<sup>7</sup>*

Erdoğan, “camide içki içtiler” derken, isyancılara karşı dini motivasyonları kullanıyordu. İsyancılar artık sadece “çapulcu” değil aynı zamanda “mekruh” ve “haram” olanla direniş boyunca içli dışlı olmuş, “İslam’dan uzaklaşmış sapkınlar”dı. Polis şiddetinin meşrulaştırılmasında da isyancıların “İslam’dan uzaklaşmışlıkları” etkili bir işlev görmüştür. Bu durum yurttaşların haklarının hükümsüz kılınması noktasında yeterli bir sebep olarak gösterilmiştir. Böylece din direnişçilere karşı uygulanan orantısız şiddetin meşrulaştırılmasının en kullanışlı dayanağı olarak öne çıkmıştır (Temiz, 2013). Eylemcilerin sapkın ilan edilmesi, ötekiliği içeren ve aynı zamanda aşan yeni bir kurgunun varlığına işaret eder. Böylece öteki, sadece ulus kimliğinin değerlerine sahip olamayışıyla değil, insani olmayan özelliklerle yeni bir inşa sürecine tabii tutulur. Özellikle din üzerinden belirlenen ahlaki kodların yokluğu vurgusuyla da bir tür şeytanlaştırma çabası açığa çıkar (Parlak, 2015).

Soğuk Savaş sonrasında daha fazla gündem kaplayan komplo teorilerinin etki alanı daha da genişlemiş, politik söylemlere sirayeti artmıştır. Toplumsal hareketlerin yaratacağı sonuçlardan rahatsızlık duyan iktidar sahiplerinin, bu hareketlerin arkalarında farklı öznelerin olduğunu vurgulaması komplo teorilerinin işletilmesinden önemli bir yer edinmektedir (Başaran, 2013). Komplo söylemi, failerin belirsiz anlatılarla

<sup>6</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=rUL3qQntxEM> (erişim tarihi: 05.09.2019)

<sup>7</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=rUL3qQntxEM> (erişim tarihi: 05.09.2019)

kurgulandığı bir alan açar iktidar sahiplerine. Bu söylem stratejisinde failer belirsizdir, faileri temsil edenler ise net bir şekilde gösterilir. Söylem sahibinin kanıtı ihtiyacı yoktur, ayrıntıları olamayan basit bir damgalama çabası işlev görebilir (Karaosmanoğlu, 2009).

Bu bağlamda, Teun Van Dijk (2015), “imalar ve ön varsayımların”, “onlar”ı olumsuzlamada, söylemin kurucusu için etkili bir strateji olduğunu vurgulamaktadır. Hitap edilen kitlenin sosyokültürel arka planını izlek alarak; bazı bilgileri veren, bazı bilgileri saklayan ya da manipüle eden söylemlerin iması ön plana çıkar. Erdoğan’ın, “oyun” söylemiyle komplo paranoyasını kitleye ulaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Buradaki ön varsayıma da denk gelen oyun söylemi; “27 Mayıs”, “12 Eylül” gibi ifadelerle “darbe” girişimini ima etmektedir. “Oyun”, “tuzak” vb. söylemlerin bu bağlamda devam ettirildiği görülmektedir:

*Benim milletim Türkiye'nin aziz milleti, meselelere sadece gözüyle değil, kalp gözüyle de bakar. Siz oynanan oyunu gördünüz. Siz kurulan tuzağı hissettiniz. Yapılan saldırıların hedefini anladınız. İşte bu meydana tek bir gönül olarak o çirkin oyunu, o alçak tuzağı, o haince saldırıları bozuyor, tüm dünyaya millet burada diye haykırıyorsunuz. On buçuk yıldır milletin tamamıyla Türkiye'yi ekonomide, demokraside, hak ve özgürlüklerde dünyanın en ileri ülkelerinden biri olma mücadelesini verdik. Hiçbir ayırım gözetmeksizin el uzattık. Ama birileri bize yumruk uzattı.<sup>8</sup>*

Gezi Direnişi’ndeki direncin bir türlü kırılmaması, isyanın sadece İstanbul’la sınırlı kalmayıp taşraya da yansması ve sadece tek bir çizgideki politik hareketlerin eylemlerinden ibaret kalmaması iktidarın söylemlerini de etkilemiştir. İktidar yanlısı olmayanların ilk kez bir bütün halinde muhalif bir tavır ortaya koyması ve bu durumun sıradan bir tepkiden de öte bir öfke patlamasına dönüştüğü görülmüştür. Bu durumu ilk zamanlar “AKP’nin başarısını çekemeyenlerin işi”, “çözüm sürecini baltalamak isteyenlerin hain planları” gibi ifadelerle değerlendirerek, mağdurluk algısı yaratmaya çalışan hükümet son olarak işin içinde daha büyük komploların olduğunu vurgulama ihtiyacını hissetmiştir. AKP tarafından literatüre kazandırılan “faiz lobisi”, bir komplo söylemi olarak dönemin başbakanının gittiği her mitingin ana malzemesi haline gelmiştir direniş sürecinde. Toplumda yaratılmak istenen bu paranoyayla hükümetin olası bir ekonomik krizin sorumluluğunu da kendi üzerinden atabilecek olması bu komplo söyleminin başka bir işlevi olmuştur. Bu isyanı faiz lobisinin başlattığını, amaçlarının “milletin alın terini sömürmek” olduğunu ve bu yüzden “milletin savunucusu” olan AKP’ye saldırdıklarını vurgulayan dönemin başbakanı, bu oyunu bozacaklarını da her fırsatta belirterek isyan üzerinden hükümet lehine bir algı yaratmaya çalışmıştır (Başaran, 2013).

AKP iktidardayken popülist stratejiyi devam ettirebilmek adına başka iktidarların varlığına ihtiyaç duymuştur; başka iktidar odaklarını politik söylemi içerisinde inşa edip, antagonizmayı canlı tutmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, popülist stratejisini, başka “güç odakları”na karşı mücadeleyi vurgulayarak inşa eden hükümetin, diğer yandan muktedirlik anlatısından ve güç sahipliği vurgusundan da vazgeçmediği görülmektedir. Mağdur etmeye çalışan başka muktedirliğin varlığı ve buna rağmen muktedirlikten vazgeçmeme anlatısı, popülist bir boş gösteren olarak milli irade söyleminin antagonistik anlamına katkı sunmaktadır. Böylece, milli irade göstereni; hain, düşman, sapkın, darbeci, maşa gibi ötekileştirici kodlarla birlikte daha sert ve muhatapları belli şekilde kullanılır (Özşeker, 2017). Bu minvalde, Erdoğan’ın miting söylemlerinde sıklıkla, mağduriyet ve muktedirliğin bir arada işlendiği görülmektedir. Siyasi iktidarın sözle

<sup>8</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=dVnHTfJJPXE> (erişim tarihi: 11.02.2019)

kurmaya çalıştığı tahakkümün, bu iki zıtlığın (mağduriyet/muktedirlik) uyumundan beslendiği anlaşılmaktadır.

*27 Mayıs müdahalesini, merhum Menderes olayını özellikle bu aziz millete karşı yaptılar. Bu aziz millet sandıkta hesabını sordu. 28 Şubat'ı merhum Erbakan'a karşı yaptılar, bu aziz millet onun da hesabını sandıkta sordu. Bu millet hukuka her zaman sahip çıktı. Demokrasiye, milli iradeye her zaman sahip çıktı. Ey aziz İstanbul şimdi size soruyorum... Öyle bir haykıracaksınız ki; sesiniz tüm Türkiye'den duyulacak. Hazır mıyız? Demokrasiye sahip çıkıyor muyuz? İstanbul, hukuka sahip çıkıyor muyuz? Milli iradeye sahip çıkıyor muyuz?*<sup>9</sup>

Erdoğan'ın, 27 Mayıs ve 28 Şubat'ın mağdurları olan Menderes ile Erbakan'ı andığı görülmektedir. Yaşanan mağduriyetlere rağmen "milletin hesap sorduğunu, milli iradeye ve demokrasiye sahip çıktığını" ifade etmiştir. Tüm mağduriyetlere rağmen muktedirliğin elden bırakılmadığını, "milli irade" ve "demokrasi"nin kazandığını ve yine kazanacağını belirtmiştir. Mağduriyet ile Laclau'nun sunduğu popülist mantığı devreye sokan iktidarın, 27 Mayıs ve 28 Şubat gibi çağırdığı mağduriyet tarihleriyle, popülist inşa öznesi olan "halk"ı yeniden ürettiği söylenebilir. AKP, aynı zamanda o mağduriyetlerin tekrar yaşanmayacağını, aynı kaderi paylaşmayacağını vurgulayarak da bugünkü muktedirliğini de popülist inşa pratiğine dahil etmektedir.

## Milli İradenin "Milli" Göstereni: Şanlı Tarih, Kutsal Devlet, Yüce Millet ve Kardeş Kürtler

Halkların, kendilerini tarihleri üzerinden yüceltmeleri, esasen bir gereksinime karşılık gelmektedir. Kazanılan savaşlar ve yenilmez devlet anlatısı, "korunmaya muhtaç olarak konumlanan halkların" inşa edilmiş gereksinimlerini karşılar. Kutsallaştırılan devlet, millete de yüceliğini bahşeden olur. Böylece, devletle övünme gereksinimi, zorunluluk haline dönüşür. Nihayetinde; kutsal devlet, şanlı tarih ve bunların neticesinde oluşan yüce millet imajının kurulması bu kitle psikolojisi üzerinde toparlayıcı bir etki gösterir (Özta, 2016).

*Kardeşlerim, bu millet başka bir millet. Gerçekten Türk milleti 1000 yıl önce Malazgirt'te hani inançla Anadolu'nun kapılarını açmışsa, 15 Temmuz'da da aynı hissiyatla darbecilerin karşısına dikilmiştir... Aynı iradeyle FETÖ'yü püskürttük, Osman Gazi 1299'da tarihin en kudretli devletini hangi temeller üzerine bina ettiyse, biz de o gece Türkiye'yi aynı ilkeler etrafında müdafaa ettik. Ecdadımız hangi idrakte Çanakkale'de kanının son damlasına kadar mücadele ettiyse, 15 Temmuz'da aynı iradeyle FETÖ'yü püskürttük... Aynı gece Türkiye'nin yerle yeksan olmasını bekleyen düşmanlarımız, ertesi güne bundan sonra işlerinin daha zor olduğunu görmenin kahriyle uyandılar... Gazi M. Kemal'in zafere ulaşmasını sağlayan inancın bir benzeri 15 Temmuz'da tüm şehirlerde adeta kol geziyordu. 15 Temmuz dostlarımıza bu ülkenin askeri sabotajlara karşı da güçlü olduğunu, yıkılmayacağını, rayından çıkmayacağını göstermiştir.<sup>10</sup>*

<sup>9</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=rUL3qQntxEM> (erişim tarihi: 05.09.2019).

<sup>10</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=IUMAvjfz7Ls> (erişim tarihi: 09.07.2019)



Erdoğan'ın bu konuşmasının içinde birden fazla söylemsel stratejinin kurulduğu görülmektedir. İlk olarak "şehitlik" söylemi göze çarpmakta. Van Dijk'in (2015), söylemde ulusal övünç olarak kategorize ettiği ve "olumlu biz"i sunma hali olarak açıkladığı bu tarz söylemler, meselenin yönünü değiştirmede önemli bir işleve sahiptir. Bu ifadelerle, "biz"i vatansever ve bu uğurda canını veren şehitler olarak kurmaktadır Erdoğan. Bu söylemlerin, toplumdaki milliyetçi ve dinci refleksleri harekete geçirerek, yaşanan olayların içeriğinin sorgulanmamasına dair işlev gördüğü de söylenebilir. Bu bağlamda, militarist imgeler ile milliyetçi imgelerin iç içe geçtiği, bir başka deyişle birbirlerini beslediği söylenebilir. Savaş ve dolayısıyla askeri olanın kutsallaştırılması, "onlar"ın mağduriyetlerini görünmez kılar ve bu mağduriyetlerden doğan talepleri yok sayar (Parlak ve Kaftan, 2016).

Konuşmadaki Mustafa Kemal vurgusu da dikkat çekmektedir. Resmi tarih anlatısındaki milli mücadele ile özdeşlik kuran Erdoğan, böylece 15 Temmuz'da verilen mücadeleyi ve aynı zamanda kendi liderliğini ulusal övünç haline getirmektedir. Bu anlatılar ile muktedirlik vurgusunun da mağduriyet söylemi kadar önemsendiği söylenebilir. Bu minvalde bir başka örnek olarak, Erdoğan'ın 2015 seçimleri öncesinde İstanbul'un fethi ile seçimleri özdeşleştirdiği görülmüştür. Hükümet lideri hem merkez sağın geçmişteki seçim zaferlerini hem de 2015'te yapılacak olan 7 Haziran seçimini "kutsal bir savaş" olarak konumlandırmıştır:

*Fetih 1994'tür. Fatih'in mirasına hizmet etmektir. Türkiye'yi yeniden ayağa kaldırmaktır. Fetih 7 Haziran'dır. Yeni Türkiye yolunda bu dönüm noktasını başarı ile geçmektir. Fetih yeniden diriliş için bir olmaktır, diri olmaktır ve hep birlikte Türkiye olmaktır. Değerli kardeşlerim, fethin ruhunu anlamak için bu zaferin nasıl kazanıldığını iyi bilmek gerekiyor. Fatih Sultan Mehmet son hazırlıklarını yaptıktan sonra komutanlarını karargâhında toplamıştır. Nihai hücumun yapılacağı müjdesini veren Fatih şöyle sesleniyordu: Adı bütün cihanda ün salmış İstanbul gibi bir şehri zapt edeceksiniz. Bu şehri fethettikten sonra emin yaşayabileceğiz, kapımız açık yaşayabileceğiz.<sup>11</sup>*

"Fetih inşallah 7 Hazirandır" sözünden seçimler ile savaşın bir tutulduğunu anlamaktayız. Seçmeni savaşa giden ordu gibi kurgulayan Erdoğan'ın, kendisini ise bu ordunun başındaki komutan olarak konumlandığı söylenebilir. Bunlara ek olarak, Osmanlı Devleti ile kurulan özdeşliğin, devlet mekanizmasını toplumun biricik övünç kaynağı gibi sunduğu söylenebilir. Aynı zamanda, devlet ile parti arasında da özdeşlik kurulduğunu görmekteyiz. Osmanlı'nın zaferi ile AKP'nin zaferi; Fatih Sultan Mehmet'in zaferi ile Recep Tayyip Erdoğan'ın zaferi birlikte dillendirilmektedir. Erdoğan da milli övünçün kaynağı olarak devlet tarihini işaret etmekte ve merkez sağın tarihi ile milli tarih arasında bağ kurmaktadır. Böylece, konsolide ettiği kitleyi bu devletin halkı olarak konumlandırıp, diğerlerini düşmanlaştırdığı söylenebilir.

Erdoğan'ın Kürt şehirlerindeki konuşmalarında, "milli" bağlamın içeri dolduran "milli övünç" vurgusunun zayıfladığı ve özellikle "Türklük" söyleminin övünme hali olarak kullanılmadığı, "kardeşlik" vurgusunun yoğunlaştığı görülür. "Eleştirel" söylemlerin ise CHP kadar, HDP'ye de yöneldiği açığa çıkar. 26 Temmuz 2014 Diyarbakır mitingindeki söylemleri şöyledir:

<sup>11</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=tIJm-QyKY7k> (erişim tarihi: 05.07.2019)

*Ancak ben burada bir noktayı sizlere özellikle hatırlatmak istiyorum kardeşlerim bakınız biz ırkçı değiliz biz siyasi Kürtçü değiliz siyasi Türkçü de değiliz biz türkü ile Kürt'üyle Laz'ıyla Çerkez'iyile Gürcü'süyle Roman'ıyla Boşnak'ı ile bütün yaratılmışları yaratandan ötürü seviyoruz (...) Kardeşlerim bir hususu özellikle hatırlatmak istiyorum ben bu BDP için HDP için defalarca doğu ve güneydoğunun CHP'si olmaya çalışıyor dedim evet bu HDP aynen CHP gibi tek parti olmaya tek parti zulmünü benim Kürt kardeşlerime uygulamaya çalışıyor. Farklı düşüneni sindiriyorlar tehdit ediyorlar farklı yazanı farklı söyleyeni dışlıyorlar milli değerleri manevi değerleri özellikle de bizim dini değerlerimizi her fırsatta tahrip ediyorlar (...) "Türkiye'yi özüne aslına kuruluş ruhuna döndürüyoruz kimlikler üzerindeki baskıyı biz kaldırdık kültürler üzerindeki baskıyı biz kaldırdık klavyeler üzerindeki diller üzerindeki baskıyı biz kaldırdık. Köylerdeki mezarlardaki yollardaki baskıyı biz kaldırdık türkülerin şarkıların kitapların üzerindeki baskıyı biz kaldırdık. Düşüncelerin siyasetin gösteri hakkının üzerindeki baskıyı biz kaldırdık. Üniversitelere okullara baş örtüyle giremeyen yavrularımızı önündeki engelleri biz kaldırdık. Kuranı kerim öğrettik onu seçmeli ders haline getirdik bütün okullarda bunu öğrenme imkânınız var manevi değerler üzerindeki baskıyı biz kaldırdık. Türkiye normalleşiyor Türkiye özüne dönüyor. Türkiye ilk meclisteki ruha heyecana kardeşliğe kavuşuyor işte en son çözüm süreciyle ilgili yasayı meclise getirdik yasalaştırdık çözüm sürecinin zeminini daha da güçlendirdik süreç emin adımlarla ilerliyor"<sup>12</sup>*

İktidar sahipleri, politik söylem alanında, statükoyla ilişkisini esnek tutabilir ve iktidar mücadelesinde devletin hâkim ideolojik referanslarının dışında söylemler üretebilir. Bu şekilde, farklı kisvelere bürünebilme imtiyazına sahip olan "iktidar", etkili imtiyaz alanlarından birini, toplumsal grupların; taleplerini, algılarını, düşüncelerini belirlemek üzerine kurar (Lukes'ten akt. Alpan, 2019, s.278). Erdoğan'ın, Kürtler ve HDP arasında kurduğu ilişkinin, Kürtlerin motivasyonundan öte iktidarın bu ilişkiye dair motivasyonunu açık etmektedir. HDP ile giriştiği iktidar mücadelesinde, "Kürtlerin din kardeşliği üzerinden AKP ile ortaklaştığını"; HDP ile ise ayrıştığını dile getirdiği görülmektedir. İktidar alanlarında sahip olunan, belirleme, karar verme imtiyazının, bu söylemlerle açığa çıktığı söylenebilir.

### **Milli İradenin "İradi" Göstereni: Sandıktan Çıkan Demokrasi Anlatısı**

Erdoğan'ın seçim konuşmalarında, milli irade söylemine yaslanarak sıklıkla rakiplerini demokrasi karşıtı bir yerde konumlandığı görülür. Milli irade boş göstereni, bu bağlam içinde demokrasi ile ilişkilendirilerek kullanılmaktadır. Seçimler (sandık), oy çoğunluğuna; oy çoğunluğu, milli iradeye; milli irade, demokrasiye; demokrasi ise temsili anlayışa koştur kılınır. Bu söylemsel strateji içinde rakip siyasi partiler ve diğer muhalif kesimler, millete ve milletin iradesine karşı olarak gösterilmektedir. "Onlar"a dair söylemler bu çember içinde olumsuzlama stratejisine bürünür (Doğanay vd., 2017).

*(...) Bırakınız devlette çalışmayı, üniversitede okumayı, kamusal alan safsatasıyla insanlar sokakta dahi taciz edilir hale gelmişti. İşte ben o evlatların babasıyım, benim evlatlarım da sokulmadı okullara, onlar da aynı durumla karşı karşıya kaldı. Milletin sandıkta koyduğu irade, caddelerde tanklarla balans ayarına tabi tutuluyordu. Bu milletin kurumları olan imam hatiplerin, Kur'an kurslarının kapısına kilit vuruluyordu."<sup>13</sup>*

<sup>12</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=hnTxL5xQzts> (erişim tarihi: 15.01.2020).

<sup>13</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=tJm-QyKY7k> (erişim tarihi: 05.07.2019)

Erdoğan'ın genel seçimler (2015) öncesinde yaptığı bu konuşmada, "milletin sandıkta koyduğu irade" sözü dikkati çekmektedir. Sözün öncesinde ve sonrasında kurulan bağlam da ifadenin analizi açısından önemlidir. Muhafazakâr kesimin yaşadığı mağduriyete dikkat çeken Erdoğan, demokrasinin engellenmesini ise salt sandık sonuçlarının ihlâl edilmesi olarak anlatmaktadır. Milli irade ile sandıktan çıkan oy çoğunluğu arasında kurulan özdeşliği okuyabilmekteyiz böylece. Aynı zamanda demokrasinin "temsili" formunun evrenselleştirildiği de açığa çıkmaktadır.

*Merhum Menderes'i şu millete unutturamadılar. Bu millet idam edilen başbakanını unutmadı. Ama onu idam edenleri unuttu, lanetle anıyor. Ne diyor? Zalimler için yaşasın cehennem diyor, aynen öyle. Bu millet demokrasiden umudunu kesmedi, bu millet milli iradeden vazgeçmedi. İşte bugün de millet demokrasiye sahip çıkıyor.<sup>14</sup>*

Erdoğan'ın yerel seçimlerden (2014) önce İzmir'de yaptığı bu konuşmada yine geçmişi çağırıldığı görülmektedir. "Bu millet milli iradeden vazgeçmedi. İşte bugün de millet demokrasiye sahip çıkıyor" ifadeleri milli irade söylemi ile demokrasi arasında kurulan özdeşliği açık etmektedir. Demokrasi güncelliğini yitirmeyen bir talep olarak işlevselleştirilirken, milli irade boş gösterenini de besleyen önemli bir unsur olarak belirlemektedir.

*Söz de karar da milletindir dedik, yola böyle çıktık. Bunların milletle, bunların demokrasiyle sorunu var. Kardeşlerim, o yüzden sandığa ve millete sürekli itiraz ediyorlar. Epeyi zamandır bir şarkı tutturdular, ne diyorlar? Ne diyorlar, demokrasi sandıktan ibaret değildir; sevsinler sizi. Nereden ibaret? Sizin saltanızdan öyle mi, paranızdan, pulunuzdan öyle mi? Asla. Doğru, bunlar öyle alıştılar, dünyadaki ağa babaları da bunlara böyle çanak tuttu. Ama böyle değil, biz sandıksız bir demokrasiyi asla kabul etmedik ve etmiyoruz. Sandığı küçümseyerek varılacak yer demokrasi olmaz. Sandığı küçümsemek bu milleti küçümsemektir.<sup>15</sup>*

Bu konuşmadaki "sandıksız bir demokrasiyi asla kabul etmedik ve etmiyoruz" ifadeleri Erdoğan'ın, demokrasinin temsili biçimini kutsadığını göstermektedir. "Sandığı küçümsemek bu milleti küçümsemektir" sözlerinden ise oy çoğunluğunu "millet"le özdeşleştirdiğini anlamaktayız. Böylece, AKP'nin politik kitlesinin (halkının) söylemsel inşasında, oy çoğunluğunun milli iradenin tescillerinden biri olarak kullanıldığı görülmektedir. Konuşmanın devamında ise seçkinlere karşıtlık, temsili demokrasi övgüsü, alternatif siyasal katılım biçimlerinin olumsuzlanması, geçmiş mağduriyet gibi söylemsel kodlar belirlemektedir:

*Bu CHP millete göbeğini kaşıyan adam demedi mi? Bu CHP millete bidon kafalı demedi mi? Bunlar böyle ya! Bunlar bir elit kesimin sürekli desteğiyle bu ülkede iktidar oldular. Ya darbeyle geldiler ya bu tür yollarla geldiler. Bu ülkede sandığa laf etmenin, sandığa rıza göstermenin tek bir anlamı vardır, o da darbedir. Bugün de AK Parti'yi sandıkta alt edemeyeceklerini anlayanlar yine sandığı küçümsemeye, sandığı değersiz kılmaya, ellerinden gelse sandığı ortadan kaldırmaya çalışıyorlar.<sup>16</sup>*

<sup>14</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Zz0Qw4lrZN0> (erişim tarihi: 11.10.2019).

<sup>15</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=6rq3y84Rkl8> (11.10.2019).

<sup>16</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=6rq3y84Rkl8> (11.10.2019).

Erdoğan'ın özellikle seçim konuşmalarında, demokrasi vurgusunun çok fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Seçim konuşmalarında, demokrasinin tehdit altında olduğu ön bilgisi seçmene verilmekte ve bu tehdidin AKP'ye verilecek oylarla bertaraf edileceği vurgulanmaktadır. Söylemlerde milli irade, seçmenin iradesi olarak kodlanıp; parti ve millet arasında özdeşlik kurulmaktadır. Bu özdeşleştirme hali de popülist mantığı açık etmektedir. İktidarını eleştirenleri, protesto edenleri demokrasi karşıtı olarak nitelendiren AKP lideri; siyasal katılımı seçimle, sandığa atılan oyla sınırlandırmaktadır (Doğanay vd., 2017).

## Milli İrade İçin Kalkınmak: Hizmet Anlatısı

AKP'nin milli irade söyleminin "milli" yönünü kuran milliyetçilik anlayışı, özgün yönleriyle birlikte merkez sağın bıraktığı gelenekten beslenmektedir. Popülist stratejileri baskın olan merkez sağ iktidarların milliyetçilik kurgusundaki söylem pratikleri, ekonomik ilerlemenin "milli" bir kalkınmayla eşdeğer tutulduğunu göstermektedir. Merkez sağın liberalizmle olan teması bu durum için açıklayıcıdır. AKP'de de görülen, ekonomik kalkınmayı içeren milliyetçilik hali, ulus-devlet unsurlarını da (vatan, bayrak, millet, devlet, din) içerdiğinde "müspet bir milliyetçilik" haline bürünebilmektedir (Bora, 2017). Ekonomik ilerlemeye, refah devletine dair vurgu, Erdoğan'ın hizmet söyleminde kendini göstermektedir. "Millet" hizmet edilendir; hizmet ise kalkınan devletin göstergesi olarak konumlandırılmaktadır. 2015 Genel Seçimleri öncesi Erdoğan'ın İzmir mitinginde yaptığı konuşma bu söylem pratiğine örnek gösterilebilir:

*(...) Bugün toplu açılışını yaptığımız yatırım bedeli 765 trilyon lira olan tüm eserlerin İzmir'imize, ülkemize hayırlı olmasını diliyorum. Kardeşlerim, Bütünüyle bu eserlere baktığımızda tek tek bunları sizlere ifade etmeyeceğim. İller Bankası olarak yaklaşık 7,4 milyar TL, bugüne kadar yapılmış yatırımlar son 13 yılda Ulaştırma Ve Haberleşmede 5,4 milyar TL, Orman ve Su İşlerinde 3 milyar TL, Aile ve Sosyal Politikalarda 2,1 milyar TL, Gıda Tarım ve Hayvancılıkta 2 milyar TL, Eğitimde 1,8 milyar TL, üniversite olarak 1,5 milyar TL, TOKİ olarak, 1,4 milyar TL, Gençlik ve Sporda 1,4 milyar TL, sağlıkta 1,1 milyar TL, Enerji ve Tabii Kaynaklarda 981 milyon TL, Adalette, 621 milyon TL, Çevre Şehircilik, 605 milyon TL, Kültür ve Turizmde, 150 milyon TL, değerli kardeşlerim diğerlerini saymıyorum, toplamda 30 milyar TL, eski rakamla 30 katrilyon yatırım yaptık. 12 yılı aşkın Başbakanlık dönemimde yaptığımız bu yatırımlarla İzmir'deki ihmal edilmişliği ayağa kaldırdık. Değerli Kardeşlerim, İzmir hizmetin kadrini, kıymetini bilir."<sup>17</sup>*

Paralar, faizler, gelirler; yollar, hastaneler, köprüler; fabrikalar, yeni iş alanları ve daha birçok ekonomik gösterge, bireyin vatandaşlık tanımını değiştirmektedir. Birey de ulus devletlerle birlikte dönüşmüş, vatandaşlıkla olan ilişkisini yenilemiştir. Ekonominin ve devletin sağladığı "refah"ın ölçütü, vatandaşlık tanımını da ulus devlet standartlarını da esnetmiştir (Alpan, 2017). Erdoğan'ın, "yenilik" ve "karşılana talepler" anlatısının da tam bu noktada birleştiği görülür. Erdoğan için yeni olan ekonomik göstergeler ve refah; karşılanan talepler ise maddi/somut taleplerdir.

*Fakat biz geldik Haliç'i temizledik. Sağ olsun, Kadir Bey şu anda Boğaz'ın sularını tünelden Kağıthane'ye bağladı ve böyle sirkülasyon başladı, bu sirkülasyonla şu anda Haliç'in suyu daha da temiz hale geldi. Ya biz temizlik imandır anlayışıyla yürüyoruz ve şu anda tertemiz bir Haliç var ve onlarca, yüzün üzerinde balık şu*

<sup>17</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Zz0Qw4lrZNO> (erişim tarihi: 11.10.2019).

*anda Haliç'e girebiliyor ve Unkapanı Köprüsü'nün üzerinde de Galata Köprüsü'nün üzerinde de artık balık tutanların sayısı belirsiz.*<sup>18</sup>

Millet böylece talepleri karşılanması gereken, yani hizmet edilmesi gereken kitle olarak da konumlandırılmaktadır. "Millete hizmet" söylemi, Laclau'nun vurguladığı en küçük politik birim olan "talep" dinamiğini işletmektedir. AKP'den önce talepleri karşılanmayan olarak anlatıya yerleştirilen milletin bugün taleplerinin karşılandığı hatırlatılmaktadır. AKP'den sonra millet hizmete eriştiği için güçlü ve muktedirdir (Özşeker, 2017).

## Sonuç

Popülizm, eleştirel bir kavrayışla birlikte, politikanın doğasına içkin bir halk inşa pratiği olarak kavranmaktadır. Bu inşa pratiğinin kisvesi ise "söylem"dir. Popülizme dair böyle bir okuma pratiği, popülist bir stratejinin doğasında bir olumsuzluğun olamayacağı fikrini ortaya çıkarır. Nitekim, Laclau ve Mouffe'tan hareketle, olumsuzluğun popülist stratejiyi kullanan hareketin ideolojisinden kaynaklı olabileceğini söyleyebiliriz. Bu durum, özgürlükçü ve eşitlikçi bir popülist hareket olabileceği gibi, baskıcı ve ayrımcı bir popülist hareketin de olabileceğini anlatır. Esas olan, söylemin toplumsal olan ile ilişkisidir. Zira, toplumsal taleplerin ve değerlerin belirleyiciliğiyle yapılandırılan söylem, bir hareketi popülizme yakınlaştıran temel unsurdur.

AKP'nin, "halk"ını yeniden inşa ve konsolide ederken, "milli irade" söylemini nasıl işlevselleştirdiği ve hangi anlatılarla donattığı bu makalenin esas problemi olmuştur. Bu bağlamda, iktidarın bu söylemi bir "boş gösteren" olarak politik kitle üzerinde nasıl evrenselleştirdiği; "halk olmayan"ı hangi "antagonistik" dinamiklerle belirlediği; milli irade söylemini popülist bir pratiğe ne derece devşirebildiği tartışılmıştır. Nihayetinde, bu söylem aracılığıyla AKP'nin, popülist bir momentin ve eşdeğerlik zincirinin sürekliliğini sağlamaya çalıştığı sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte, boş gösteren olarak beliren milli irade söyleminin, başka anlatılar ve söylem kodlarıyla desteklendiği de açığa çıkmıştır.

Mouffe'un belirttiği gibi, sol siyasetle içkinleştirilebilecek bir popülist strateji, azınlık değerlerinin ve taleplerinin politik alanını genişletmeye fırsat yaratabilir. Buna aksi bir örnek olarak, sağ eksenli bir popülist stratejiye yaslanan Erdoğan'ın, çoğunluk değerleri ve talepleri üzerinde "milli irade" söylemini kurguladığı görülmüştür. AKP, iktidar alanını genişlettikçe ve yeni seçimleri kazanmaya devam ettikçe eşdeğerlik zincirinden; Kürtlerin, Alevilerin ve diğer dezavantajlı toplumsal grupların taleplerini çıkarıp, Kemalist ulus-devlet projesinin mirasını sahiplenerek, çoğunluk değerleriyle halkını yeniden inşa etmeye başlamıştır. Her ne kadar halk ve eskinin Kemalist elitleri arasında kurulan antagonistik sınırdan faydalanılsa da Türklük de Müslümanlık kadar politik sınırların kurulmasında işlevselleştirilmiştir.

İslam'ın, antagonistik sınırın inşasında milli irade boş göstereninin çehresini oluşturan kurucu anlatılardan biri olduğu, elde edilen bulgulardandır. Laclau'ya göre, talepler bir eşdeğerlik zincirinde yan yana gelirken, kendinden olmayanın varlığına konumlanarak konsolide olabilir. Erdoğan da dini referansları daha çok

<sup>18</sup> Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=6rq3y84Rkl8> (erişim tarihi: 12.10.2019).

ötekini damgalama stratejisiyle kullanmıştır. Örneğin, Erdoğan'ın, "Milli İradeye Saygı" mitinglerinde, eylemcilerin "İslam ile olan uzaklığı"nı ve "İslami değerlere aykırı halleri"ni sık sık ifade etmesinin, kitlesini ötekine karşı konumlaması olarak yorumlanabilir. Nitekim, analizin bu bağlamda verdiği sonuçlardan biri, milli iradeye dahil olmayanın İslami referanslar üzerinden dışarıda bırakılmış olmasıdır. Böylece "biz" in, yani milli iradenin sahiplerinin ne olduğu, "onlar" ın "olumsuzlukları" üzerinden anlatılmıştır. Buna ek olarak, dini referanslar ile ötekinin taleplerinin sansürlendiği, görünmez kılındığı da söylenebilir. Özellikle bu yöntemle, Gezi sürecinde taleplerin üstü örtülmüş, konu dini olan ve olmayan arasındaki çatışma temsiline kaydırılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, dini referanslar, Kürt seçmene seslenişte ise kapsayıcı bir stratejiyle kullanılmıştır. Nihayetinde, AKP'nin popülist stratejisi açısından İslam'ın, verimli bir söylem alanı yarattığı söylenebilir.

Popülist inşa pratiği için gerekli olan halk ve elitler karşıtlığını tek bir hat üzerinden kurmamıştır Erdoğan. Nitekim, halihazırda iktidar olan ve yönetici elitlerin partisi olan AKP için, başka elitlerin varlığı ya da varlığının inşası gerekli olmuştur. Zira popülizm için, halkın karşısında başka bir gücün varlığına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Erdoğan, popülist strateji için ihtiyaç duyduğu seçkinleri ilk olarak geçmişten çağırmıştır. Kemalist elitlerin yarattığı mağduriyetleri sık sık hatırlatmasının temel sebebi budur: AKP iktidar da olsa, bir arada tuttuğu talepleri canlı ve "demokratik" kılacak bir statükonun varlığına ihtiyaç duymuştur. Bu minvalde, CHP de bu elitizmin güncel temsilcisi olarak milli iradenin karşısında konumlandırılmıştır. Bu bağlamda, AKP'yi merkez sağdan farklılaştıran dinamiğin, müesses nizama karşı kurulan antagonizmanın söylemdeki sürekliliğidir. Böylece hem bu nizamın inşası olan yurttaşlık mirasından faydalanılmakta hem de popülizm için gerekli "halkı mağdur eden iktidar" ın varlığı canlı tutulmaktadır.

Laclau ve Mouffe, popülist momentin oluşması açısından karşılanmayan ve iktidara yönlendirilen talepleri ilk aşama olarak vurgular. AKP'nin bu durumda, yani iktidardayken bu tarz taleplerden destek alabilmesi mümkün değildir. Buna rağmen Erdoğan, popülizm için gerekli olan talep unsurunu dinamik tutabilmiştir. "Milli irade için hizmet", "millete hizmet" gibi anlatıların tespiti bu açıdan önemlidir. Bu anlatılarla Erdoğan; eğitim, sağlık, ulaşım gibi alanlarda gerçekleştirilen faaliyetleri sık sık dillendirerek, geçmişin karşılanmayan taleplerini hafızada canlı tutmaya çalışmıştır. Motivasyon, bugünün karşılanan taleplerini göstermekten ziyade, eski iktidarların karşılamadığı talepleri hatırlatmak üzerine kuruludur. Bu bağlamda, "milli hizmet" anlatısı, "iktidarda ve muhalefette popülizm" ayrımını görmeyi sağlamaktadır.

AKP'nin "milli irade" söylemiyle, talepler ve değerler üstü, hegemonize edici bir boş gösteren kurmaya çalıştığı anlaşılmıştır. Kendi halkının inşasını, bu söylem altında; oy çoğunluğu, Müslüman, Türk, mağdur, güçlü devlet, kardeş Kürt gibi farklı kategorizasyonlar ile içkinleştirdiği tespit edilmiştir. Milli irade göstereni altındaki bu söylem hatlarının antagonistik pratiği olarak ise, "Kemalizm/müesses nizam" karşısındaki muhalifliğin sürekliliği göze çarpmıştır.

Tüm bunlarla birlikte, 2015 sonrası Türkiye siyasetini biçimlendiren yeni gelişmeler (darbe girişimi, cumhurbaşkanlığı referandumu vd.) bu makalenin ortaya koyduğu iddiayı derinleştirme potansiyeline sahiptir. Bu gelişmelerin yarattığı politik atmosferi ve yeniden formüle edilen söylemleri analiz edecek çalışmalar, farklı içerikler ortaya çıkarabilecektir

## Kaynakça

- Açıkel, F. (1996). Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim*, 70 (Güz), 153-198.
- Açıkel, F. (2012). Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: Yeni Türkiye'nin Eski Siyaseti. *Birikim*, 276 (Nisan), 14-20.
- Açıkel, F. (2013). Hegemonyadan "Oximoron"a: AKP'nin Eğreti Bonapartizm'inin Sonu. *Birikim*, 288 (Nisan), 15-23.
- Akçam, T. (2009). Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4: Milliyetçilik* (s. 53-62). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alpan, B. (2019), Kimlik ve Vatandaşlık Tartışmaları. Feride Acar ve Hasan Faruk Uslu (Der.), içinde, *Siyaset Sosyolojisi: Temel Yaklaşımlar, Yeni Tartışmalar* içinde (s. 273-298). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arditi, B. (2010). *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset: Farklılık, Popülizm, Devrim, Ajitasyon*, Emine Ayhan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Başaran, B. (2013), Komün ve Komplo: Komplo Kuramlarının Soykütüğü Üzerine. *Bakış*, 2 (Eylül), 107-124.
- Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Ak Parti İstanbul Mitingi*. Erişim: 11 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=6rq3y84Rkl8>
- Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Ak Parti İzmir Mitingi Gündoğdu Meydanı*. Erişim: 11 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=Zz0Qw4lrZNO>
- Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Ak Parti Sincan Milli İradeye Saygı Mitingi*. Erişim: 11 Şubat 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=dVnHTfJIPXE>
- Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Milli İradeye Saygı Mitingi Kazlıçeşme/ İstanbul*. Erişim: 5 Eylül 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=rUL3qQntxEM>
- Bora, T. (2012). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. ve Erdoğan, N. (2013), Muhafazakâr Popülizm. Ahmet Çiğdem (Ed.), içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 5: Muhafazakârlık* (s. 632-645). İstanbul: İletişim Yayınları.
- C. Mudde ve C. R. Kaltwasser. (2019). *Popülizm: Kısa Bir Giriş*, S. Erdem Türközü (Çev.), İstanbul: Nika Yayınevi.
- Canovan, M. (1981). *Populism, London: London Junction*.

- Cumhurbaşkanı Adayı Erdoğan. 26 Temmuz 2014 / Diyarbakır Mitingi*. Erişim: 15 Ocak 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=hnTxL5xQzts>
- Cumhurbaşkanı Erdoğan, İstanbul 562. Yıl Fetih Şöleni Konuşması*. Erişim: 5 Temmuz 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=tlJm-QyKY7k>
- Demirel, T. (2013). Adalet Partisi, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), içinde, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 7: Liberalizm* (548-583). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirel, T. (2013). Demokrat Parti. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), içinde, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 7: Liberalizm* (s.480-529). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deniz Temiz, A. (2013). İçeridekiler, Dışarıdakiler. *Birikim*, 291/292 (Temmuz/Ağustos), 27-37.
- Doğan, P. (2019). *The Malcontent’s Fool, Censorship and the Construction of the Subject*. Sophie Chiari (ed.), içinde, *Freedom and Censorship in Early Modern English Literature* (121-131). New York: Routledge
- Doğanay, Ü., Karaaslan Şanlı, H. ve Özdemir Taştan, İ., (2017). *Seçimlik Demokrasi: Recep Tayyip Erdoğan, Kemal Kılıçdaroğlu, Devlet Bahçeli ve Selahattin Demirtaş’ın Demokrasi Söylemi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Finchelstein, F. (2019). *Faşizmden Popülizme*. Ali Karatay (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hague, R. ve Harrop, M. (2016), *Siyaset Bilimi: Karşılaştırmalı Bir Giriş*. İbrahim Yıldız vd. (Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kalaylıoğlu, M. (2017)., “İktidarda Popülizm” veya Tedrici Bir İnşa Süreci Olarak 2002-2010 AKP Dönemi: Bir Çerçeve Denemesi ve Birkaç Temel Önerme. *Mülkiye Dergisi: Popülizm ve Yeni Siyaset Arayışları*, 41(1), 67-103.
- Karaosmanoğlu, K. (2009)., Bir Komplo Söyleminden Parçalar: Komplo Zihniyeti, Sıradan Faşizm ve New Age. *Kültür ve İletişim*, 12(1), 95-126.
- Laclau, E. (2013). *Popülist Akıl Üzerine*. Nur Betül Çelik (Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Laçiner, Ö. (2002). DP, ANAP ve Sonunda AKP. *Birikim*, 163/164 (Kasım/Aralık) 13-17.
- Mollaer, F. (2015). *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2002). “Siyasetin Sonu” ve Sağ-Kanat Popülizminin Meydan Okuması. *Birikim*, 163-164 (Kasım/Aralık), 94-105.
- Müller, J. W. (2017). *Popülizm Nedir*, Onur Yıldız (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkazanç, A. (2007), Radikal Sağ Popülizm ve Demokrasi. Alev Özkazanç (Der.), içinde, *Siyaset Sosyolojisi Yazıları* (s. 155-190). Ankara: Dipnot Yayınları.



- Özşeker, E. (2017). Muktedir Millet, Muhalif Millet: AKP'nin Söyleminde Kolektif Öznenin İnşası. *Mülkiye Dergisi: Popülizm ve Yeni Siyaset Arayışları*, 41(1), 131-156.
- Öztan, G. G. (2016). Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan (Der.), içinde, *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* (425-459). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlak, İ. (2015). Kimliğin İnşası, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma. İsmet Parlak (Der.), içinde, *Öteki'nin Var Olma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri* (s. 25-122). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Parlak, İ., Kaftan. E. (2016). Bir İktidar Pratiği Olarak Militarizm. *Düşünen Siyaset*, (32), s169-209.
- Parlak, İ., ve Uz, P. (2015)., Mağdur/Mazlumdan Mağrur/Muktedire 30 Mart Seçimleri. *Düşünen Siyaset*, (30), 69-106.
- Taggart, P. (2004), *Popülizm*. Barış Yıldırım (Çev.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tatlıcan, Ü., ve Çeğin, G. (2010). Bourdieu ve Giddens: Habitus ve Yapının İkiliği. Güney Çeğin vd. (Der.), içinde, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (s.303-366). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünlü, B. (2018). *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Üstel, F. (2019)., *Makbul Vatandaşın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Van Dijk, T. (2015). Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım. içinde, Barış Çoban ve Zeynep Özarıslan (Haz.), *Söylem ve İdeoloji* (s. 15-100). İstanbul: Su Yayınları.
- Yeğen, M. (2014). *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yenikapı Demokrasi ve Şehitler Mitingi*. Erişim: 9 Temmuz 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=lUMAyjfz7Ls>

2021, 8(1): 353-361

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.353361>

Book Reviews

## A STREET CAR NAMED QUEER DESIRE: SUBVERSION OF THE CITY CONTOURS AND “DEVIANT” MASCULINITIES

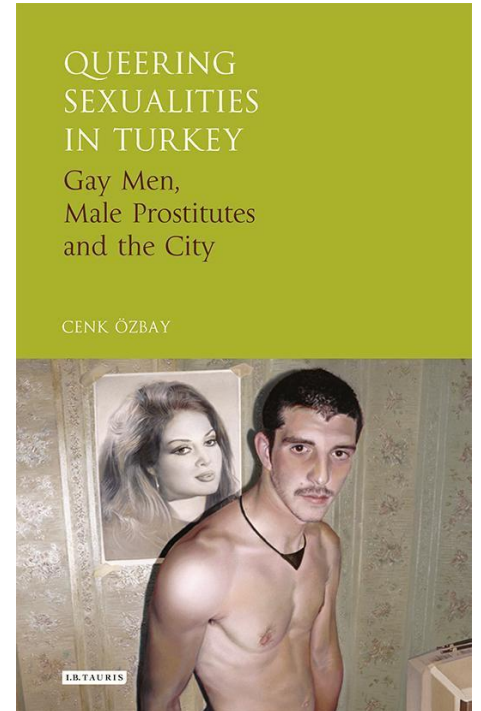
Duru Basak Ugurlu<sup>1</sup>

**Ozbay, C. (2017). *Queering Sexualities in Turkey: Gay Men, Male Prostitutes and the City*. London and New York, I. B. Tauris. 194 Pages. ISBN: 978-1-78453-317-5.**

*[...] ravers, club kids, HIV-positive barebackers, rent boys, sex workers, homeless people, drug dealers, and the unemployed.*

*Perhaps such people could productively be called “queer subjects” in terms of the ways they live (deliberately, accidentally, or of necessity) during the hours when others sleep and in the spaces (physical, metaphysical, and the economic) that others have abandoned, in terms of the ways they might work in the domains that other people assign to privacy and family*

*Jack Halberstam, In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives (New York, 2005), p. 9*



<sup>1</sup> Duru Basak Ugurlu, Graduate Student, Hacettepe University, Faculty of Communication, Department of Cultural Studies and Media, Turkey. [durubasak.ugurlu@gmail.com](mailto:durubasak.ugurlu@gmail.com), ORCID: 0000-0002-7156-1345

Through his elaborative and stimulating work, Cenk Ozbay invites us for a queer quest and a *benjaminian* stroll around the city Istanbul to reconsider its significant focal point or in other words “notorious” city side, Taksim, almost any streets of which might “still” enable alternatives to exist in a particular way for a wide range of identities, to subvert the oppressive policies of the state. As the cultural and historical heart of the city, Taksim has been exposed to various gentrifying processes alongside becoming a symbolic and political maneuvering area for the current government over the last decades. Nevertheless, our encounters with the city still can manifest themselves in a quite creative way outside the heterosexual matrix though the neo-conservative and pious atmosphere of the Turkish context forces the subjectivities to enact vice versa. After all, its “carnavalesque collective spirit” is rooted in our most recent memories under the enforced layers of surveillance (Ozbay, 2015: 873). *Queering Sexualities in Turkey* has a long past behind it. Ozbay has been collecting his eclectic data based on queer sexualities, masculinities, and male prostitution in Istanbul since 2003 through conducting formal and informal interviews with the actors of male sex work, participant observation in public and semi-public spaces, and extensive field notes as a person who is also an observer of and a participant in queer life in Istanbul apart from his researcher position. During his fieldwork, Ozbay faces many risky challenges such as growing conservatism and heteronormativity in public spheres, talking about controversial and sensitive issues, closet nature of nightlife and homosexuality, controversial biases about conducting a research about queer sexualities, and invisibility of the rent boys as they reveal and represent themselves in underground settings. All these challenges require a well-planned and meticulous research process (Ozbay, 2017: 24-25). In this regard, as an outcome of long-term ethnographic fieldwork with his detailed self-reflexive accounts, Ozbay brilliantly examines nocturnal rhythms of the city around Taksim Square, luxury apartments, hotel rooms, Turkish baths, saunas, especially bars and night clubs frequently visited by rent boys, self-identified gay men and tourists, the clandestine and transnational economy of male sex work, interplays of multiple masculinities at the intersection of class, age, education, ethnicities, gender, and sexuality. In this context, the main objective of this review is to present my reflections on the main arguments of the book.

Buying and selling sex has been a quite controversial subject matter to ruminate about. Regarding the social control mechanisms and stigmas attributed to the sex industry around the world, sex work has often been used with derogatory terms such as “prostitution” or mainly associated with either female attributions or human trafficking. Recently having been considered as another line of labour rather than being called “prostitution”, involvements of men with sex work have been forgotten either as a sex worker or a client, and male social actors who sell sex to men have been rarely cited in researches (Scott, 2020: 272). Together with challenges such as insecure work conditions, constant psychological and physical abuse, familial rejections, and so forth, rent boys and gay men develop coping tactics to prevent possible dangers. For instance, rent boys are quite cautious about both their “decent” identities in their community and their involvement in same-sex work which is kept as a secret not to be revealed to their friends, relatives, and neighbourhoods (Ozbay, 2017: 71-72). Thus, being a rent boy signifies the fragile side of their identities and extremely contains a distressful and risky web of relations which should be maintained cautiously even among the rent boys as one of them reproaches about the recruitment of new rent boys: “I told you not to bring everyone here from your neighbourhood. Look at me. I only bring my brother. You may have a fight with one of them in the future and he can go and tell people, including your father, what you do here. *You are playing with fire*. I told you this before. *Don’t play with fire*” (Ozbay, 2017: 71-72).

When they bump into each other, perceiving rent boys as “hungry, uneducated, animalistic and poor peasants”, gay men are highly inclined to manipulate rent boys, make up fake scenarios and identities such as “having a cop brother” in order not to face undesirable situations. Gay clients arrange their private spheres in a way that they even hide their perfumes, toothpaste, and shampoo that can be stolen when rent boys leave their apartments. Their sexual encounters circle around class positions of rent boys and gay men and turn into a demanding game filled with well-thought tactics. In this regard, Veli (aged, 43) remarkably illustrates the differences intertwined with class, age, education in his statements;

*“[...] imagine even your age group would not desire me. [...] Cenk, do you think I have another way? I have nothing to do but going for rent boys. Gay culture in this country pushes me to do so. [...] My point is that I have never paid a cent to one of these rent boys. Write this. Veli has never paid them. Is it because of my beautiful face? Surely not. One should use his mind. We are smart, experienced educated people. We are gay people who could survive in this country despite every hardship. [...] Who are the rent boys? Some loser varos boys who could not even complete their education, shaking their dicks in front of us, thinking naively that they were great {at sex} They should not conquer us; we should not let them. You out to know the rules, otherwise, the hunter may be hunted. What would an experienced (kasarlanmis) rent boy say if you go and ask him how much {he charged for sex} at the beginning of the night? Of course, he would say 100 US dollars. Don't rush, wait, hang out, drink something, look at the other rent boys and trigger the competition. At the dawn, they will eventually come near you. They would again ask me for money, a lower amount, I never answer them. [...] I start to tell them the dishes I make. They love it because these people are hungry, they are {poor} peasants.” (Ozbay, 2017: 43-44).*

While gay clients set their own tactics within their social domains, rent boys also do not refrain from deploying their own game in the erotic economy of Istanbul:

*“[...] There are certain things that you must do, again and again. For example, disguise yourself. Don't tell, don't give information about yourself, not even the phone number, where you live, don't be interested in their {customers'} lives, and don't ask questions about them. You are not supposed to care, right? When they insist on talking, which they always do, look as if you're disgusted and got bored, pretend you're not listening. When they talk, look at the other direction. Everything starts with this attitude. Most gays would fall in love with you just because you act this way [...]” (Ozbay, 2017: 63).*

In his overall examination of the literature based on male sex work, Ozbay unfolds the general characteristics of it in comparison with female sex work, as well. He frames male sex work as less exploitative and more egalitarian compared to female one as pimps set and regulate the rules, female sex workers sell, and male clientele purchase. Around the diverse cultural settings, actors of male sex work are young and they push and bargain with the existing normative boundaries of society, masculinity, desire, religion, moral values, and familial ties. Hence, examining male sex work and its nocturnal closet culture is one of the particular ways of understanding how material construction of social inequalities, counter normative responses to cis-hetero patriarchal power and clandestine facet of everyday life experiences manifest themselves in the complicated embodiment of gender and sexual identities. Respectively, Ozbay divides the types of male sex workers into six categories: The ones whose main urge is to steal or blackmail their clientele, *hustlers* who get involved in both stealing and sex work, *part-timers* who are regular

employees but also take part in compensated sex, *professionals* who are eagerly committed to their works, *poverty-driven* sex workers who lack alternatives to survive and, lastly, *gigolos* who can be considered more advantageous as they are able to work in agencies located in the global north. Among these groupings, rent boys can be regarded in the third category as *part-timers* for whom there is no time boundary or an external force that pushes them to do sex work. Therefore, “*agency, choice, autonomy and flexibility*” come into prominence when it comes to sexual interplays between rent boys and self-identified gay men (Ozbay, 2017: 31-32). At this point, one cannot help meditating around the two questions: How can we make sense of non-linear interactions between rent boys and middle-class gay men in closet settings of nightlife? As almost each of them has their own ways of self-making projects bound up with age, class, education, ethnicity, et cetera... and how can we articulate their motivations and agendas?

As we have mentioned above, Ozbay marks that rent boys fall into the third category within the Turkish context. Most of them are young, aged between 16 and 25. When Ozbay digs the meaning of rent boy, young informants who do not have enough experience try to call themselves “having sex for money, a fuck for money, a kind of gigolo or male escorts” (Ozbay, 2017: 107). Out of the accumulated narratives of participants, Ozbay considers them as rent boys who take part in compensated male sex work with a particular emphasis on their heterosexual identity. Through stressing the peripheral distance and perceiving their locations as if life is non-existent in those outskirts of the city, rent boys dwell in lower-class neighbourhoods of Istanbul. This point foregrounds yet another significant symbolic difference created by the socio-spatial segregation which will urge them to elude themselves from the prescribed ways of life. Coping with poverty and social exclusion, Ozbay senses the complaintive tone in the narratives of rent boys since they are not content with their living conditions which are at odds with the “privileges” of the middle-class zone. In this context, feeling inferior can be also seen from the first-person reflections of the interlocutors as Mert (aged 26) states; “we are total *opposites*. Most of them are rich, having good jobs, speaking in foreign languages, educated...They have different lives than what I saw in my family. What they wear, how they talk, they are all intellectuals, clean you know. So, we are *different*, it is not only about the fucking stuff” or as the experience of Emir (aged 20) illustrates; “[...] but I feel there is always an *abyss*. [...] This guy does not even think that this boy has a mother and a father, has a family of his own, lives far away and works for a few pennies” (Ozbay, 2017: 53-55).

They worry about their future projects, being deprived of economic and cultural capitals, low and insecure incomes, and close relations with their friends and especially with their large, crowded families who have recently migrated to the city as they share narrow flats with them. Yet, their will of upward mobility is going to result in having a double life through destabilising margins of hegemonic masculinities and sexuality. In this restrictive physical sphere of their social lives in opposition with the one in Taksim, Ozbay positions the rent boys as “repressed” subjects as they are being controlled, punished, watched under the surveillance of their strongly tied neighbourhood and kinship relations (Ozbay, 2012: 287-288). In order to catch the temporary opportunities in Taksim and seemingly to create a sense of belonging to the middle-class norms, rent boys do not only use sexuality as a mode of survival but also, they bend the indispensable characteristics of masculinity and sexuality which afterward become quite adjustable to differences in an unconventional way, more importantly through turning into queer subjectivities.

When we ask what is queer about the rent boys, they do not seem to fit in the queer aspects of gender and sexuality identities at first hand since they apparently do not claim to resist the binary formulations through

counter-normative performances, or they rather shelter themselves in the safety zone of heteronormativity with an embracing attitude. In this context, it is crucial to remember that the queer approach does not necessarily require focusing on only the identity politics of gay and lesbian personas. Its critical interests and agenda encompass “almost every manifestation of sex, gender, sexuality that imagines itself (*or is imagined*) to be the outside of the normative” (Allan, 2020: 73). In this respect, Ozbay points out at least two crucial characteristics of rent boys. First of all, they identify themselves as either “normal” or “hetero” with a high emphasis though they have sexual intercourse with same-sex subjects. In addition to this, they embrace neither homosexual nor gay identity. As rent boys hold on to values of heteronormativity concentratedly, this might create a delusion on the surface which might implicate that they get involved in male sex work only to earn a living and they continue living their “straight” lives when they return to the “safe” realm of heteronormative masculinity. Yet, the interaction between rent boys and self-identified gay men is filled with moments of *male tenderness*, in other words, *affective intensity*, which “has the potential to create unexpected masculinities or unexpected relationalities between men” (Reeser and Gottzen, 2018: 2) wherever their desire follows as it contains:

*“Libidinal drive, erection, ejaculation, touching and other acts during sex [...] emotional (as they constantly influence others’ emotions, play with them and present themselves as unemotional and apathetic, to a certain extent closed to human contact behind a cold mask), aesthetic (as they strive to meet certain standards of manly beauty and the semblance of sybaritic lifestyle), and performative (as they stage a scripted, mediated and exaggerated form of ‘proper’ masculinity and rule its cohesion without failure” (Ozbay, 2017: 37).*

*Autonomous affect* moves beyond our expectations and we cannot calculate its outcomes as it might result in breaking the power of masculinity over the defined male body, crumbling a body and turning it into a more vulnerable being or making it dependent on other bodies, and what is more, affect can be quite dense or such an attack upon normative masculinity that might end up being the winner of a fight through over strengthening it (Reeser, 2017: 111). In this regard, as rent boys and gay men encounter each other whether it is through compensated sex, their on-stage aesthetic male personas in nightclubs, the way how they try to capture the gazes of gay clientele with adopted western gay culture signs or their hidden desires towards same sexual practices, there appear unique moments of *affective intensity* that Ozbay illustrates above. Due to these affective moments, while some of the rent boys who still desire female personas are determined to stay as “straight”, the other ones in the long run even come out as gay men through embracing “*a queer way of life*” (Ozbay, 2017: 38).

Engaging in male sex work and claiming their sexual orientation as heterosexual oscillate heteronormativity towards a more destabilising and flexible way. It can be said that one of the main motivations behind it is their financial instabilities. Secondly, Ozbay claims that rent boys play with the logics of temporal and spatial organizations of heterosexuality (Ozbay, 2012: 282). He builds his theoretical framework upon Jack Halberstam’s perception of queer in time and place. Halberstam defines ‘queer’ as;

*“counter normative organizations of community, sexual identity, embodiment, and activity in space and time. ‘Queer time’ is a term for those specific models of temporality that emerge within postmodernism once one leaves the temporal frames of bourgeois reproduction and family, longevity, risk/safety, and inheritance. ‘Queer space’ refers to the place-making practices within postmodernism in which queer people engage and it*

*also describes the new understandings of space enabled by the production of queer counterpublics” (Halberstam, 2005: 3).*

In this regard, being awake 24/7 as a queer hub of the city, Taksim offers emancipatory and temporal opportunities to rent boys in which they can have more dominant and pleasure-centred positions through exaggerating their masculinities and sexual performances, following their desire wherever it leads them to, breaking through the boundaries or establishing rules in contrast to the suburb areas in which they are “victimized” (Ozbay, 2012: 287). The liberating spirit of Taksim can also be found in the remarks of rent boys; for example, Deniz (aged 24) states;

*“[...] it wasn't like my own place. There, everybody is the same. Our women are covered; everybody works hard. They are tired and pale because of too much work. If you do something different than them, if you become a little bit unusual in terms of your hair or clothes or the music you listen to, people start to chase you and disturb you. They would say, Hey, are you a faggot or what?” (Ozbay, 2017: 105-106).*

When looking closely at the manifestations of neoliberal masculinity that rent boys are also subjected to, one of the significant points is the increased awareness of the male subjects towards their own body and body politics (Ozbay, 2011: 193). Representation of their bodies highly matters in terms of charming onlookers. In order to be seen more, while some of the rent boys try to prefer bright colours such as red, yellow, and more preferably white which enables them to shine in the night, other ones stick to the colour black as they think that black makes them look more masculine and mature. Under the surveillance of rent boys and curious gazes of gay men, dance carries a risky potential. To attract clientele without looking feminine, rent boys should not shake their bodies like “belly dancers” and most of them only allow specific parts of their bodies to move such as their arms and legs in a rather emotionless way. Dance is a must, but it needs to be performed carefully while sipping a beer which is the most affordable and masculine beverage. When it comes to consuming alcohol, rent boys should not lose their consciousness to avoid undesirable situations such as having sex without money, losing their masculine and rough stances, or rape as seasoned gay men, who employ various strategies to have sex for free through offering bed and breakfast for rent boys, constantly strive to make them drunk. Besides, rent boys keep their bodies good in shape by staying slim, looking young and athletic with one exception which is not to become a bodybuilder as they speculate around the idea that taking artificial protein supplements and being overly muscled might give harm to their virilities through creating impotency. Body hair is another signifier that is interpreted with various meanings. Being completely smooth might even imply a passive sex-role or waxing the whole body brings the image of a female subject. Due to this, trimming is used by rent boys instead of waxing. However, rent boys try to stay smooth as most of the time having a hairy body is a disadvantage and makes them look older. Another aspect of the material culture of rent boys is their outfits. Commonly a t-shirt, denim jeans, and sneakers are essential ones. Even during the winter times, they prefer to wear their sneakers as another tactic that increases the chance of negotiating for sexual intercourse as it makes rent boys look more vulnerable. Rent boys refrain from wearing shorts even in summer since they do not find it proper enough to be seen as more masculine. With the fear of terminating the essence of masculinity and being labelled as gays or foreigners, they also do not prefer to wear earrings. Being fragrant with an attractive smell is risky but not significant with one condition that it should not be a masculine fragrance as it might evoke the

threatening idea that gay client is not an effeminate one and he might prefer to be active during sexual intercourse since they equate being more masculine with the top only position (Ozbay, 2017: 71-79).

Rent boys highly tend to invent in their entrepreneurial selves in tune with neoliberal logic which demands to be “self-centred, pragmatist, mean, body-conscious, flexible and tolerant to differences from neoliberal male subjects” (Ozbay, 2011: 189). In this context, neoliberal logic leaks into the tactics and attires of rent boys and their interplays with gay men. Each of them begins to use the advantages and disadvantages of their own diverse identities strategically. Another significant example for this point is that although being an Eastern or a member of the Kurdish minority is denigrated politically, socially, and culturally, young Kurdish rent boys are more desired by “the refined, western(ised) ‘decent’ Turkish gay men” as they perceive eastern rent boys uncontaminated by bourgeoisie values, animalistic, closer to nature and more masculine (Ozbay, 2017: 35). Besides, rent boys set the rules of sexual intercourse repertoire. Through avoiding being penetrated and allowing themselves only to be on top, one of the important tactics is to prefer the top only position (active role) during sexual intercourse to exalt their manhood without giving harm to it. While refraining from spoiling masculinity, rent boys also do not hesitate to take risks as they prefer to be involved in unprotected sex. In order to prove their courage, most of them do not use a condom especially when their customers pay more for it (Ozbay, 2017: 81). Heterosexual discourse is another notable catalyst for them. During their interactions, they highly attach importance to exalt their heterosexual identity. For instance, rent boys do not hesitate to use the spectre of female partners and their imagined or ongoing relations with them. To legitimize one dominant position over the rest requires other subjects to assert dominance (Coles, 2008: 243). In this sense, while instrumentalizing their sexual or emotional affairs with women, rent boys also do not forget to humiliate gay clients to exaggerate masculinity; for example, Deniz (aged 24) reflects: “Brother, do not be a faggot (*ibne*). This is the first thing. *Faggots do not like faggots. Faggots like men, real men*. So do not act like a *sissy* [...]. You should always be careful about the other {rent}boys. Do not be close with them because people will talk about it. *They would say you fucked each other; you are also faggots*” (Ozbay, 2017: 129). Seemingly, demonstrating homophobic attitudes do not prevent rent boys from having sexual intimacies with gay men as some of them approve that indeed they take pleasure during sexual intercourse whether it is with self-identified gay men or tourists, yet of course through creating their own client repertoire for the negotiation:

*“[...] The overall manner of the client, the cuteness of the rent {boy} all affect the negotiated price. Yet again, if he is ugly, older or more effeminate he should pay more. There is nothing he can do. If he is a cute boy, like the tourists, all smooth, then we can go for cheaper amounts. You know, sometimes you should give your penis as a reward. Overall, we make more money with the tourists, sometimes \$50-100. But it is different to fuck a guy who is the age of my grandfather, like he’s 50 years old. That’s torture” (Ozbay, 2017: 51).*

As they attempt to exaggerate their heterosexual performances, they prefer to be silent about their homosexual practices. Indeed, the strong desire to be more heterosexual can be read as the will to be more masculine which increases their status in the hierarchy of male sex work as gay clients desire less effeminate and more masculine partners in the male sex market of Istanbul (Ozbay, 2017: 68-69). Other crucial actors of male sex work are transvestite and transgender sex workers who are also mentors of rent boys, and their interactions can be considered a risky one. In order to test their sexual performances and gain more experience, inexperienced rent boys start to have sexual intercourse with transvestites. Yet their



interplays may result in either ending up as friends, partners, and lovers or humiliation of their sexual capacities which should not be revealed to the actors of male sex work (Ozby, 2017: 80).

In conclusion, being stuck in two distinct lives rent boys can also be regarded as “failing” subjectivities as they do not apparently meet the criteria of the heteronormative capitalistic society in their lower-class neighbourhoods, and consequently, they fail. However, Halberstam attributes valuable asset to the concept of failure despite the ingrained beliefs of the society which indeed provides emancipatory alternatives to social actors through losing, unmaking, undoing, unbecoming, and escaping from the standards of success and failure, more significantly finding “a way out of the usual traps and impasses of binary formulations” in the abyss. Although outcomes of failure in the first place might be filled with a dense disappointment and frustration as in the example of rent boys as they cannot acquire a lifestyle in their repressive settings, in the long-run failure can be more moving, rewarding, surprising, and undeniably creating (Halberstam, 2011: 2-3). In this regard as rent boys float on the peripheries with their Janus masks and motivations driven by a queer desire, they catch the momentarily temporal and spatial opportunities to live a more pleasure-centred life through dismantling the markers of normative gender and sexual identities in a creative way. Almost all the regulars of nocturnal life demonstrate their own unique articulated masculinity projects at the expense of “subverting” the hetero-normative contours and playing with the “imposed” codes of public morality in their social domains whether their actions are the results of their political interests explicitly or not. More significantly, spatial mobilities and the intimacies between rent boys and their gay clientele laid out by Ozby signal the turning points for our understandings of the gender and power relations in such a sex-negative culture in which there is a high chance of being stigmatized even when one wants to bring sexualities into the discussion in both inside and outside of Academia. Nevertheless, we can still remark that there is a slightly growing body of research in the case of Turkey coupled with its challenges. Regarding this, *Queering Sexualities in Turkey* can be considered one of the pioneers of the field and as an exceptional work, it reminds us of the significant point that we can still trace the queer geographies and its promising opportunities for our intellectual endeavours.

## References

- Allan, A. J. (2020). Queer Theory and critical masculinity studies. In T. Gottzén, L., Mellström, U., Shefer (Ed.), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies* (pp. 72–81). Routledge.
- Halberstam, Jack. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press.
- Halberstam, Jack. (2011). *The Queer Art of Failure*. Duke University Press.
- Ozby, C. (2010). Nocturnal queers: Rent boys’ masculinity in Istanbul. *Sexualities*, 13(5), 645–663. <https://doi.org/10.1177/1363460710376489>
- Ozby, C. (2012). Rent Boy’ların Queer Öznelliği: İstanbul’da Norm Karşıtı Zaman, Mekan, Cinsellik ve Sınıfsallık. In S. Cakırlar, C., Delice (Ed.), *Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet* (pp. 281–300). Metis.

- Ozbay, C. (2015). Same-Sex Sexualities in Turkey. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Second Edition* (pp. 870–874). Elsevier Inc.  
<https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.10219-3>
- Ozbay, C. (2017). *Queering Sexualities in Turkey: Gay Men, Male Prostitutes and the City*. I.B. Tauris.
- Ozbay, C., Terzioğlu A., Y. Y. (Ed.). (2011). Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru: Rent Boylar Örneği. In *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik* (pp. 179–208). Metis.
- Reeser, T. (2017). Armengol, J. M., Vilarrubias-Bosch, M., Carabi, A. & Requaena-Pelegri, T. (Ed.). Theorizing the masculinity of affect. In *Masculinities and Literary Studies: Intersections and New Directions* (pp. 109–120). Routledge.
- Reeser, T. W., & Gottzén, L. (2018). Masculinity and affect: new possibilities, new agendas. In *NORMA* (Vol. 13, Issues 3–4, pp. 1–13). Routledge. <https://doi.org/10.1080/18902138.2018.1528722>
- Scott, J. (2020). Masculinities and sex workers. In T. Gottzén, L., Mellström, U., Shefer (Ed.), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies* (pp. 272–280). Routledge.

2021, 8(1): 362-365

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.1.362365>

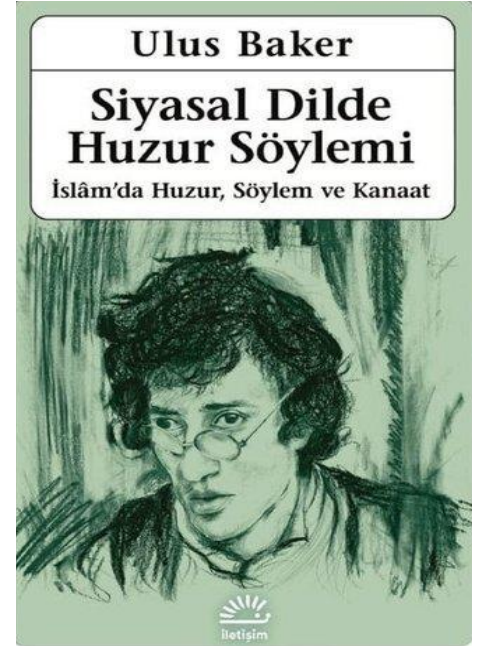
Kitap Eleştirileri

## ULUS BAKER'DE DİL, EYLEM VE KİMLİK

Aksu Akçaoğlu<sup>1</sup>

**Baker, U. (2020). *Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslam'da Huzur, Söylem ve Kanaat*. İstanbul: İletişim Yayınları. 267 sayfa, ISBN 9789750529111**

*Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslam'da Huzur, Söylem ve Kanaat*, Ulus Baker'in 1993'te ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladığı yüksek lisans tezinin, Onur Eylül Kara'nın titiz çevirisiyle Türkçe olarak kitaplaştırılmasına dayanıyor. Ulus Baker külliyatına az çok aşına olanlar, bu ilk çalışmada, daha sonra dallanıp budaklanacak bir araştırma programının erken fakat oldukça güçlü temellerini bulacaklar. Bu araştırma programı dil, bilgi, özne ve duygulanımların modern kültürde geçirdiği ve geçirmekte olduğu dönüşümlerin izinin sürülmesine dayanıyor. *Huzur Söylemi*'nde Ulus Baker, Antik Yunan felsefesinden post yapısalcılığa kadar uzanan bir düşünceler atlasını önümüzde maharetle açıyor. Özellikle Spinoza ve Deleuze'ün rehberliğinde, İslamcılığın 1990'ların başında gerçekleştirdiği öne sürülen yükselişin, tarihsel bir din olarak İslam'ın modern kanaatler toplumuyla bütünleşmesinden başka bir şey olmadığını ileri sürüyor.



<sup>1</sup> Aksu Akçaoğlu, Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, [aakcaoglu@comu.edu.tr](mailto:aakcaoglu@comu.edu.tr), ORCID: 0000-0002-8692-4698

Yazının geliş tarihi: 30.03.2021 | Yazının Kabul Tarihi: 05.05.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

*Huzur Söylemi* birkaç açıdan şaşırtıcı bir kitap. Her şeyden önce, kapsamı ve derinliği itibarıyla bir yüksek lisans tezinin çok ötesinde. Çalışma temel olarak dil, eylem ve kimlik arasındaki çetrefilli ilişkiye dair kuramsal bir şablon geliştirilmesine ve bu şablonun son derece zorlu bir ampirik düzlemde, siyaset alanında işe koşulmasına dayanıyor. Dolayısıyla, okuyucu kitapta bir yüksek lisans tezinden fazlasını bulmaya ya da çok iyi bir yüksek lisans tezi okumaya hazırlıklı olmalı. İkinci şaşırtıcı noktaysa 28 yıl önce yazılmış tezin güncelliği. 1990’larda ilgili literatürün odağında laik devlet ve İslamcı siyaset arasındaki gerilimin boyutları, olası sonuçları ve imkân dahilindeki çözüm yolları bulunuyor. Dolayısıyla, dönemin araştırma ufkunda henüz bütünleşme argümanı yok; bütün akademik enerji çatışma tezinin tarihsel ve sosyolojik kaynaklarını anlamaya ve açıklamaya vakfedilmiş durumda. Alandaki temel bakış açısı, Şerif Mardin’in (1990) Max Weber sosyolojisi ve modernleşme kuramını harmanlayarak, Türkiye’nin Batı karşısındaki özgün konumunu sorguladığı, merkez-çevre yaklaşımıdır. Bu oldukça doğurgan bakış açısı, Türkiye’de siyasetin sosyolojik analizine dair yaygın kanaate dönüşmüş durumdadır. Son yirmi yıldır, Gramsci’nin ve Bourdieu’nün çalışmalarından veya sosyal hareketlilik kuramlarından esinlenen çalışmaların, merkez-çevre yaklaşımından kopuş arayışında olduklarını biliyoruz<sup>2</sup>. Ulus Baker’inkisi henüz 1990’ların başında bir kopuş arayışı. Alternatif olarak önerdiği, siyasi dilin semiyolojik analizi, bugün hala oldukça özgün bir yaklaşım. Fakat Ulus Baker’in burada geliştirdiği kuramsal şablonu ampirik düzlemde ancak kopuk kopuk uyguladığını ve analizi bazı pasajlarda birden parlayıp aniden sönen küçük kesitlerde bıraktığını da belirtmeliyiz. Yine de Ulus Baker’in önerdiği kuramsal bakış, Türkiye’de İslamcılığın yükselişini laiklik-din, Batı medeniyeti-İslam medeniyeti çatışmasının ötesine taşıyor. Baker, çok daha geniş bir tarihsel düzlemde, İslamcılığın yükselişini ve karşı karşıya olduğu krizi, Spinoza’nın da yardımıyla, Tanrı dilinin halk diline dönüşmesinin krizi olarak tartışıyor. Her ne kadar zaman zaman Baker’e araştırmanın odağını unutturmuş gibi görünse de tartışmayı yeni kavramlarla yeniden inşa etme girişimi başlı başına değerli bir katkı olarak karşımızda duruyor.

*Huzur Söylemi*’nde üzerinde durulması gereken dört nokta olduğunu düşünüyorum. İlk olarak, modern toplum ve huzur söylemi arasındaki kuvvetli ilişkiye değinebiliriz. Ulus Baker, huzur sözcüğünün beraberinde getirdiği sükûnet, bilgelik ve güvenlik gibi anlamlar setiyle birlikte on altıncı yüzyıldan beri modern hayatın ön koşulu olarak kabul edildiğini ortaya koyuyor. Baker’e göre huzur söylemi, Hobbesçu bir söylemdir. İnsanın insanın kurdu olduğu doğa durumunun karşıtı olarak, modern felsefenin, uluslararası siyasetin, toplumsal hayatın ve bireysel varoluşun ön koşuludur. Kısaca, huzur olmadan modern toplumsal hayat düşünülemez. “Dolayısıyla huzur söyleminin, modernitenin her yaşam deneyiminde, özellikle de dini söylemlerde, kapitalist ekonominin ve modern devletin yapısında sınanması gereken bir soy kütüğü vardır” (Baker, 2020: 24). Huzur söyleminin modern toplumdaki esas işlevi, savaşların üzerini örtüp iktidar yapılarını meşrulaştırmaktır. Kısaca, huzur söylemi güvenliğe dayalı bir yönetim mantığının merkezi bir parçasıdır.

İkinci önemli nokta ise, huzur söylemi ve modern toplum arasındaki bu yakın ilişkinin, İslamcılığa dair taşıdığı imayla ilişkilidir. Eğer huzur söylemi moderniteye içkinse, İslamcılığa özgü bir söylem değildir. Tam tersine, “Huzur İslam’dadır” sloganının kendisi, İslam’ın modern kültür ya da kanaatler toplumu tarafından içerildiğine dair erken bir işarettir. Kanaatler toplumu, modernitenin yapısal unsurlarından biridir. Parlamenter demokrasiye dayanan modern toplumlarda, her vatandaşın kendine ait bir kanaati olduğu varsayılır. Bu nedenle de vatandaşların kanaatleriyle paralel seçim hakkı ve özgürlüğü bulunur. Siyasi yapı ve kanaatler arasındaki bu

<sup>2</sup> Gramsci’nin pasif devrim kavramı üzerinden İslamcılığın ve Türkiye siyasetinin dönüşümü inceleyen güncel bir çalışma için (bkz. Tuğal, 2010). Pierre Bourdieu’nün geliştirdiği ilişkisel sosyolojinin kavramsal araçlarıyla muhafazakâr siyasetin ve hayat tarzlarının dönüşümü hakkında bir çalışma için (bkz. Akçaoğlu, 2018). Sosyal hareketler perspektifinden İslamcılığın dönüşümüne dair bir analiz için (bkz. Eligür, 2010).

kritik ilişki, tıpkı ekonomi piyasası gibi bir kanaatler piyasasının oluşumunu tetikler. Kanaat tedarikçileri, kanaatlerin üretimi, dolaşımı ve dağıtımı üzerinden siyasi kimliğin teşkilini ve iktidarın kaderini biçimlendirebildikleri için modern toplum aynı zamanda bir kanaatler toplumdur. Kanaatler toplumu tarafından içerilme Ulus Baker'e göre, tarihsel bir din olarak İslam'ın bir takım esas saiklerinden, mutlak hakikatinden taviz vererek görüşler içinde bir görüşe, bir kanaate dönüşmesini ifade ediyor. Tıpkı liberalizm, sosyalizm ve pozitivizm gibi diğer modern kanaatlere tepkisel biçimde gelişen bir kanaat. "Kanaatin modernist kurulumuna referansla İslam'ın huzur söylemi, İslamcılığın bütün semiyotik düzenini ve sapmalarını, dini dünya görüşünü bir tepki siyasetine dönüştüren 'bu dünyalı' siyasal mücadeleler pratiğine tabi kılar" (2020: 28).

Üçüncü önemli nokta, İslamcılığın yükselişi ve dil sosyolojisi arasındaki ilişkiye dairdir. Tarihsel bir din olarak İslam'ın kanaatler piyasasıyla bütünleşmesini incelemek için niçin dil sosyolojisine ihtiyaç duyarız? Ulus Baker, yapısalci dilbilimin ve ona karşı geliştirilen post-yapısalci eleştirilerin kitabın konusuyla en azından üç şekilde ilişkili olduğunu gösterir. İlk olarak, Saussure'ün bireylerin bilinç ve iradesinin dışında bulunan ve bireysel konuşma edimi üzerinde baskı uygulayan bazı dilsel yasalar bulunduğuna dair tezi, Ulus Baker'i İslamcılığın yükselişinin kaynaklarını İslamcı söylemin içeriğinin ötesinde aramaya iter. Ulus Baker'e göre, söz konusu yükselişin asıl kaynağı İslam'ın kanaatler piyasasının, medya dilinin ikna edici retoriğe dayanan düzenine uyum sağlamasıdır. İkincisi, yapısalci dilbilimin maceraları Ulus Baker'e toplumsal dil üzerinden anlama imkânı verir:

*"... [B]ir semiyotik düzen söylemsel olmayan yapıda da olabilir. Böylesi bir semiyotik düzen örneği olarak aldığım Huzur Söylemi bize, bir taraftan kanaatin ve kapitalizmin, dinsel modernliğin yahut kapitalist pazar durumunun yapılarını, diğer taraftan da bunlar arasındaki ilişkileri ve eklemlenimleri keşfetme -açığa çıkarma- imkânı veriyor" (2020: 186).*

Üçüncüsü, Baker yapısalci dilbilimin zayıf noktalarının ve özellikle de konuşmaya biçilen edilgen rolün yol açtığı kısıtlılıkların farkındadır. Post-yapısalcılığın, yapısal dilbilimde açtığı gediği takip eden Baker, konuşmanın eylem ve kimlik oluşumu üzerindeki etkilerini gözler önüne serer. "Dil belli buyruklar, emirler ve sorgular üzerinden sorumluluklar, ödevler, yükümlülükler üreten ve isnat eden bir araçtır. Ve bu işlemlerin merkezinde, 'edimsöz'ün toplumsal hedefinin mantığı yatar" (2020: 66). Dil edimsözlerle, buyruklarla, imalarla ve varsayımlarla eylemin ve kimliğin oluşumunda aktif rol oynar. Spinoza'nın İncil üzerine yaptığı araştırmada gösterdiği gibi, tarihsel dinler aşırı tekrar edilmiş buyruklar vasıtasıyla öyle bir dil yaratır ki, bu dilin tetiklediği eylemlerin ortak özelliği itaatkâr olmasıdır. Baker'e göre, İslamcılığın yaptığı da tam olarak budur. Hangi konuda ne yapılması gerektiğini İslami buyruklar üzerinden açıklayan bir dil ve bu dilin yarattığı itaatkâr bir grup.

Dördüncü önemli nokta ise, İslamcı söylemin 1990'lar Türkiye'sindeki toplumsal bağlamının ve kolektif faillerinin tespit edilmesiyle ilgilidir. 1990'larda Türkiye'deki toplumsal manzara iki önemli tarihsel olay tarafından biçimlendirilmiştir: 1979 İran İslam Devrimi ve 1980 darbesi. Baker'e göre, bu iki tarihsel olay İslam'ı Cumhuriyet tarihinde daha önce hiç görülmediği kadar siyaset alanının merkezine yerleştirmiştir. Her şeyden önce kendisi de bir Nakşibendi tarikatına mensup olan Turgut Özal'ın başbakanlığı ve cumhurbaşkanlığı döneminde daha önce merkez sağ partiler ve dini cemaatler arasında bulunan örtük koalisyon meşruiyet kazanmıştır. Bunun en somut sonuçlarından biri dini cemaatlerin ve vakıfların yayınladıkları dergilerin sayısında ve basım adedinde görülen patlamadır. Ulus Baker kitapta kimisi çocukları, kimisi de kadınları ve aileyi hedef kitle belleyen toplam 28 dergi sayar. Millî Gazete, Türkiye, Zaman ve Yeni Nesil gibi gazeteler de eklendiğinde 1990'ların başında Türkiye'de bir ay içinde toplam bir buçuk milyon İslamcı yayın basıldığı görülüyor. Bu tablo

Ulus Baker'in temel argümanı ile uyumludur: Gerçekten de İslam daha önce tarihte hiç görülmediği kadar, kanaatler piyasasının büyük bir tedarikçisine dönüşmüş durumdadır. Fakat 1990'lar Türkiye'sinde İslam'ın kanaatler toplumuyla bütünleşmesini ilgilendiren tek gelişme bundan ibaret değildir. Bir de Özal vizyonu olarak takdim edilen erken bir neoliberalleşme hamlesinin kaybedeni olan esnaflar, kronik işsizler ve geçici işçilerin desteğiyle taşrada ve metropollerin çeperlerinde güçlenen Millî Görüş Hareketi dikkat çekmektedir. Ulus Baker'e göre Millî Görüş Hareketi'nin aslında ikircikli bir yapısı bulunmaktadır. Bir taraftan neoliberal düzene açıktan muhalefet eden tek partidir. Fakat bu muhalefet cepheden bir kapitalizm karşıtlığı değildir; ahlaki bir muhalefettir. Bir taraftan da en somut örneği faizsiz bankacılık uygulaması olan, İslam'la uyumlu bir piyasa ekonomisinin imkanlarını zorlamaktadır. 1990'lar Türkiye'sinde İslamcı söylemin kolektif faillerine dair son halka devlet kurumlarıdır. 1989 itibarıyla Türkiye'de 717 İmam Hatip Lisesi'nde toplam 283 bin öğrenci bulunmaktadır.

*Huzur Söylemi*, şüphesiz burada kısaca üzerinde durduğum bu dört noktadan fazlasını içeriyor. Sunduğu yeni imkanların yanında, *Huzur Söylemi*'nin bulanık bıraktığı alanlar da bulunuyor. Örneğin, İslam ve İslamcılık kavramlarının metinde zaman zaman birbirinin eş anlamlısı olacak biçimde kullanılması, iki farklı olgu arasındaki ortaklıkları aşan özgünlüklerin gözden kaçırılması endişesini büyütüyor. Bunun gibi, dil, eylem ve kimlik arasındaki ilişkiye yapılan vurgu, eylem ve kimliğin dil dışındaki toplumsal kaynaklarının üzerini örtme tehlikesi barındırıyor. Fakat yine de *Huzur Söylemi*, Türkiye'nin ve İslamcılığın 1990'lardan günümüze gelinceye değin geçirdiği dönüşümlerin incelenmesi için değerli bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Bunun da ötesinde *Huzur Söylemi*, İslamcılığın güncel durumuna dair bir araştırma programına rehberlik de edebilir. Devlet söylemine dönüştükten sonra ve kanaatler piyasasının ana tedarikçisi olduktan sonra, İslamcı dilin geçirdiği dönüşümü nasıl ele alabiliriz? Siyaset alanında tâbi olan konumdan hâkim olan konuma geçişin, İslamcı söylemin eylem ve kimlik üretme kapasitesi üzerindeki etkilerini nasıl inceleyebiliriz? Huzur Söylemi bu ve benzeri sorulara cevap arayışında önemli bir uğrak. Ulus Baker'in bıraktığı noktadan bugüne kadar meydana gelen pek çok dönüşümün yanında, huzur söyleminin siyaset alanındaki merkezi önemini koruduğunu görüyoruz.

"... Huzura yaşamın bir ön gerekliliği olarak hâlâ ziyadesiyle vurgu yapılıyor. Eğilimleri ve özellikleri henüz bilinmeyen yeni düzende kesinlikle pazar mübadelesi, kanaat ve iletişim şeklinde üç organik rejimin gerekliliklerine en iyi şekilde adapte edilebilecek bir huzurun düzeni olurdu. Dolayısıyla sosyolojik incelemenin üç düzlemi, huzur söyleminin incelenmesi noktasında birbiriyle ilişkilidir: Diller sosyolojisi, iletişim sosyolojisi ve iktisat sosyolojisi" (2020: 187).

## Kaynakça

Akçaoğlu, A. (2018). *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakar Üst Orta Sınıf Habitusu*. İstanbul: İletişim.

Eligür, B. (2010). *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mardin, Ş. (1990). Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri. Mümtazer Türküne ve Tuncay Önder (Der.), içinde, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (s. 35-78). İstanbul: İletişim.

Tuğal, C. (2010). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.