

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN ÇALIŞMALARI  
ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE ERKEKLERİN ŞİDDET HAKKINDA ALGI, DÜŞÜNCE VE  
DENEYİMLERİ**

Doktora Tezi

Erman Örsan Yetiş

Ankara – 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN ÇALIŞMALARI  
ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE ERKEKLERİN ŞİDDET HAKKINDA ALGI, DÜŞÜNCE VE  
DENEYİMLERİ**

Doktora Tezi

Erman Örsan Yetiş

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural

Ankara – 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN ÇALIŞMALARI**  
**ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE ERKEKLERİN ŞİDDET HAKKINDA ALGI, DÜŞÜNCE VE**  
**DENEYİMLERİ**

Doktora Tezi

Erman Örsan Yetiş

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural

Tez Jurisi

Adı ve Soyadı

1. Prof. Dr. Elif E Akşit Vural
2. Doç. Dr. Emel Menekş Permedisiz
3. Dr. Öğr. Üyesi: Meral Ak
4. Dr. Öğr. Üyesi Pınar Kallıoğlu
5. Dr. Öğr. Üyesi Kuruluş Çerçin

İmzası

Elif Ekin Akşit Vural  
Pınar Kallıoğlu  
Meral Ak  
Kuruluş Çerçin

Tez Savunma Tarihi: 23/12/2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural danışmanlığında hazırladığım “Türkiye’de Erkeklerin Şiddet Hakkında Algı, Düşünce ve Deneyimleri (Ankara.2019)” adlı yüksek lisans  - doktora/bütünleşik  tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 21/01/2023

Adı-Soyadı ve İmza

Erman Örsen Teziş



## TEŞEKKÜR

Bu tez süreci boyunca beni desteklemiş pek çok insana teşekkür etmek istiyorum. İlk olarak, tez danışmanım Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural'a teşekkür ediyorum. Ardından, bu tezin konusunu belirlememde, kuramsal tartışmaları geliştirmemde, yöntemi oluşturmamda ve tez yazım süreçlerinde yaptığı değerli katkıları için Prof. Dr. Alev Özkazanç'a ayrıca teşekkür ederim.

Tez çalışmamın bir parçasını gerçekleştirdiğim Lund Üniversitesi, Gender Studies bölümüne gitme imkanını sağlayan Swedish Institute'a ve bu sırada danışmanlığımı üstlenen Helle Rydström'e bu süreçteki bütün değerli katkıları için teşekkür ederim.

Bunun yanı sıra, bu sürecin her aşamasında hiçbir desteği esirgemeyen Yekta Bakırlıoğlu'na teşekkür ediyorum, o olmasaydı bu tez yazılamazdı. Aynı zamanda tezin farklı aşamalarında Özge Özdemir ve İmge Özdemir ellerinden gelen bütün desteği sundular, süreç boyunca her zaman yanımda oldular, bunun için onlara ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca, saha çalışmam sırasında bana destek olan sevgili arkadaşlarım Nurbanu Karataş ve Gülben Salman'a da teşekkürü borç bilirim. Bütün bu insanların bu süreç boyunca bana ve tez çalışmama inanmaları ve benim yanımda yer almaları en karanlık zamanlarımda bile benim için bir umut ışığı oldu.

Son olarak, 2211/A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında verdiği destek için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>i</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>ii</b>
<b>BÖLÜM 1</b> .....	<b>1</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.1. Araştırma Konusu ve Önemi .....	4
1.2. Araştırma Sorusu, Amaç ve Hedefler .....	13
1.3. Tezin Yapısı .....	14
<b>BÖLÜM 2</b> .....	<b>16</b>
<b>YÖNTEM</b> .....	<b>16</b>
2.1. Uyarlayıcı Teori .....	19
2.2. Bu Araştırmada Uyarlayıcı Teorinin Uygulanması .....	31
2.3. Literatür Taraması-Analizi.....	35
2.4. Saha Çalışması .....	36
2.4.1. Araştırmanın Örnekleme .....	36
2.4.2. Görüşmeler .....	40
2.4.2.1. Odak Grup Görüşmesi .....	40
2.4.2.2. Derinlemesine Görüşmeler .....	44
2.4.2.3. Araştırmacının Konumu ve Kısıtlamalar .....	47
2.5. Analiz.....	56
<b>BÖLÜM 3</b> .....	<b>64</b>
<b>AİLE ÇALIŞMALARINDA ŞİDDET VE AİLE İÇİ ŞİDDET</b> .....	<b>64</b>
3.1. Aile Sosyolojisinde Baskın Yaklaşım: İşlevselci Sosyoloji ve Aile.....	67
3.2. Aileye Dönük Eleştirel Yaklaşımlar Çerçevesinde Çatışma ve Fark .....	80
3.2.1. Aileye Dönük Eleştirel Bir Yaklaşım Olarak Marksizm .....	85
3.2.2. Aileye Dönük Eleştirel Bir Yaklaşım Olarak Feminizm .....	95
3.3. Aile Dolayımında Toplum ve Toplumsalın Anlamı .....	106
3.3.1. Aileyi Düzenlemek, Toplumu Düzenlemek .....	126
3.4. Şiddet Karşısında Kadının Kırılganlığı.....	149
3.5. Ailenin Aşınan Duvarları .....	164
3.5.1. Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet: Boşanma ve Nafaka .....	179
3.5.2. Başka Türü Bir Aile Mümkün mü?.....	192
<b>BÖLÜM 4</b> .....	<b>196</b>
<b>TÜRKİYE'DE AİLE VE ŞİDDET HAKKINDA KONUŞMAK</b> .....	<b>196</b>
4.1. Ulus –Devlet ve Ailesel İlişkiler içinde Cinsiyetlendirilmiş Vatandaşlık .....	199
4.2. Ailede Bireyler Arası Bağlar Üzerinden Şiddetin Anlamı .....	204
4.3. Duygusal Emek, Kadın ve Şiddet .....	215
4.4. Aile İçi Şiddet Kapsamında Erkeğin Kırılganlığı.....	220
4.5. Ailesel İlişkiler, Toplumsal Bağlar ve Sınırlar .....	229
4.6. Din, Kültür ve Ahlak üzerinden Kadına Yönelik Şiddetin Değişen Anlamları. ....	235
4.6.1. Emanet Söylemi .....	238

4.6.2. Din ve Şiddet.....	243
4.6.3. Kültürel Farklılıklar ve Karşılaşmalar.....	251
4.6.4. İslam, Ataerki ve Aile Söylemi.....	255
4.6.5. Cinselliğe İlişkin Çifte Standart.....	276
4.7. Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Rejimi ve Kadına Yönelik Şiddet.....	279
4.7.1. Şiddetin Ahlaki Ekonomisi ve Eril Korumacılık.....	287
4.7.2. Korumacı Ailenin Ahlaki Ekonomisi Dâhilinde Şiddet.....	301
4.8. Aile İçi Kadına Yönelik Şiddetin Anlattıkları.....	306
<b>BÖLÜM 5.....</b>	<b>311</b>
<b>ERİL İKTİDAR: HEGEMONİK ERKEKLİK VE ERKEKLİK KRİZİ.....</b>	<b>311</b>
5.1. Erkeklerin Şiddet Karşısındaki Farklı Konumlarını Tahayyül Etmek.....	314
5.2. Hegemonik Erkeklik ve Şiddet.....	327
5.2.1. Erkekler Arası Şiddet.....	334
5.2.2. Eril Şiddet: Örgütlü Şiddet ve Otorite.....	335
5.2.3. Siyasi İktidar ve Şiddetin Eril Tarzda Üretimi.....	341
5.2.4. İşbirlikçi Mütecaviz Erkeğin Şiddeti.....	345
5.2.5. Şiddet Hepimizin İçinde.....	348
5.2.6. Şiddet Bir Adalet Meselesidir.....	351
5.3. Erkeklik Krizi.....	353
5.3.1. Psikolojik Ataerki ve Saygının Anlamı.....	362
5.3.2. Erkek Olmuş Ama Adam Olamamış.....	370
5.3.3. Krizin Erkek İçin Anlamı.....	377
5.3.4. Kriz Söylemi Üzerinden Bütünleşme.....	381
5.3.5. Krizin Faturası ve Dışarıda Kalanlar.....	391
5.3.6. Kriz İçinde Bir Erkek.....	397
5.3.7. Prekarya Hali ve Kriz.....	400
5.3.8. Kriz mi Patoloji mi?.....	405
5.3.9. Tehlikeli Sınıflar.....	413
5.4. Kriz Eğilimleri ve Çatallaşan Yollar.....	419
5.4.1. Bir Çocukluk Hastalığı.....	427
5.4.2. Çekip Gidenler.....	430
5.4.3. Tehlikeli Karşılaşmalar.....	432
5.4.4. Bir Erkeklik Sorunu: ‘Toksik Erkeklik’.....	437
<b>BÖLÜM 6.....</b>	<b>453</b>
<b>BASKIN/YAYGIN ERKEKLİK KÜLTÜRÜ VE SİYASİ İKTİDARLA İLİŞKİSİ.....</b>	<b>453</b>
6.1. Brikolaj Erkeklik.....	461
6.2. Erkeklik Kültürü / Erkeklerin Kültürü.....	464
6.2.1. Eril Homososyalliği ve Şiddet Üzerinden Anlamı.....	473
6.2.2. Erkekler Arası Husumete Dayalı İlişkiler.....	486
6.2.2.1. Bir Kıvılcım.....	486
6.2.2.2. Küfürleşme.....	487
6.2.2.3. Kız Meselesi.....	488
6.2.2.4. Arkanın Sağlam Olması.....	491

6.2.2.5. Yan Baktın .....	492
6.2.2.6. Hakkın Yenmesi .....	493
6.3. Eril İktidarın Eril Dili .....	495
6.4. Hınç / Linç Kültürü ve Kitle Korkusu .....	497
<b>BÖLÜM 7 .....</b>	<b>506</b>
<b>ERKEKLİĞİN KIRILGAN KURULUMU .....</b>	<b>506</b>
7.1. Toplumsal Cinsiyet Eşitliği: Sıfır Toplamlı Oyun .....	508
7.1.1. Erkeklik Oyunu .....	516
7.1.2. Eril İmtiyaz Bir Tuzaktır .....	520
7.2. Erkekler Kırılğanlığı Nasıl Deneyimliyor? .....	525
7.2.1. Kırılğanlığın Yönetimi .....	536
7.2.2. Otorite Karşısında Kırılğanlığın Yönetimi .....	551
<b>BÖLÜM 8 .....</b>	<b>564</b>
<b>ERKEKLİK, ŞİDDET VE UTANÇ .....</b>	<b>564</b>
8.1. Utancın Anlamı .....	567
8.2. Eril Utanç .....	585
8.2.1. Utancın Ürettiği Şiddet .....	588
8.2.2. Şiddetten Duyulan Utanç .....	594
<b>BÖLÜM 9 .....</b>	<b>609</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>609</b>
9.1. Araştırmada Kullanılan Yöntem .....	610
9.2. Araştırma Sorularına Geri Dönüş .....	612
9.3. Gelecekteki Çalışmalar İçin İmkanlar .....	621
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>624</b>
<b>EK 1 – DERİNLEMESİNE GÖRÜŞMELER KATILIMCI LİSTESİ .....</b>	<b>660</b>
<b>EK 2 – DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME ONAM FORMU .....</b>	<b>661</b>
<b>ÖZET .....</b>	<b>663</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>664</b>



## BÖLÜM 1

### GİRİŞ

Türkiye’de kadına şiddet araştırmalarının oldukça kısa bir tarihi vardır ve her geçen gün yapılan araştırmaların sayısı artsa da, henüz oldukça yetersiz bir görünüm sunmaktır. Bu yetersizlik içinde erkekleri araştırmaya doğrudan dâhil eden araştırmaların daha da az olduğu dikkat çekmektedir. Tarihsel olarak bu kısa literatür genel hatlarıyla şöyle değerlendirilebilir: Türkiye’de aile içi şiddeti yaygın bir şekilde inceleyen bir araştırmalar son 30 sene içerisinde gerçekleştirilmiştir. Bundan önce yapılan bazı araştırmalar, ya başka bir araştırmanın alt kısmı olarak ya da hastane ve sığınak gibi yerlerde yapılan ve genelleştirilemeyen türden sonuçlar veren araştırmalardır (İlkkaracan vd., 1996; T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1995, 25-29; T.C Başbakanlık Raporu, 1988). 1988’de PİAR araştırması bu konuda yapılan ilk araştırmadır (İlkkaracan vd., 1996, 36-37; TC Başbakanlık KSGM Raporu, 1992). İlk kez 1994 yılında Başbakanlık Aile Kurumu’nun (1995) yaptırdığı araştırma ile geniş çaplı bilgilere ulaşılmıştır. 2000 yılındaki gelişmeler daha geniş çaplı ve ciddi araştırmaların yapılması gereğini hissettirmiş ve araştırmaların sayısı artmıştır. 1994 araştırmasından sonra ülke çapında yapılan ilk araştırma olan A. Altınay ve Y. Arat’ın 2008 tarihli *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet* adlı TÜBİTAK araştırması, hem şiddetle mücadeleye dair niteliksel bir araştırmadır hem de alandan verileri (56 ilde 1800 evli kadınla görüşülmüştür) kapsamaktadır (Altınay ve Arat 2008). Türkiye’de kadına şiddet konusundaki saha bilgisi açısından en önemli kilometre taşı, 2008 yılında yapılan Hacettepe Üniversitesi Nüfus

Etütleri Enstitüsü (HÜNEE)'nün Kadın Sağlığı Genel Müdürlüğü (KGSM) için yaptığı *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet* araştırmasıdır. “Bu konuda dünyada ve ülkemizde yürütölmüş, örneği en büyük ve içeriği en kapsamlı araştırma” olarak tanıtılan bu araştırma ile şiddetin yaygınlığı, biçimleri, derecesi, nedenleri ve şiddetin yol açtığı sorunlar, baş etme yolları konusunda ayrıntılı bilgiler hem niceliksel hem niteliksel yöntemlerle toplanmıştır (s.13). Son olarak 2008 araştırmasına takip araştırması niteliğinde olan 2015 yılında yayınlanan *Türkiye’de Kadına yönelik Şiddet 2014* araştırması yapılmıştır. Bu araştırmada ülke genelinde 7462 kadınla niceliksel araştırmanın yanı sıra kadın ve erkeklerle yapılan niteliksel veriye yer verilmiştir.

1994’den günümüze kadar yapılan bu araştırmalarda erkekler araştırmalara dolaylı ya da marjinal olarak dahil edilmişlerdir. Yine de bu araştırmalarda şiddetin nedenlerine ve temel dinamiklerine dair saptanan bulgular üzerinden erkeklik söylemleri ve deneyimlerine dair bazı önemli bilgiler çıkarsanabilir. Örneğin Altınay ve Arat’ın TÜBİTAK 2008 Araştırmasında “Erkekler neden şiddet uyguluyor?” açık uçlu sorusuna kadınların verdikleri yanıtlar<sup>1</sup> üzerinden araştırmacılar “görüşölen kadınların dörtte biri, dayak, iktidar ve hâkim erkeklik kurguları arasındaki ilişkiye dair yapılan feminist çözümlemelere yakın durmaktadır” diye yorum yapmışlardır (Altınay ve Arat 2008, s. 76).

Erkeklerin şiddete başvurma nedenleri ve dinamikleri hakkında kadınlardan edinilen bu bilgilerin dışında doğrudan erkeklerle görüşmelere yer veren araştırmaların sayısı ne yazık ki çok azdır. Bunlar A.Bora ve İ.Üstün’ün 2006 ve S. Sancar’ın 2009 TÜBİTAK araştırmaları, 2008 ve 2014 KSGM-Hacettepe Nüfus Etütleri Araştırmaları, ve G. Çelik’in 2015 yılında tamamlanan tez çalışmasıdır. 2014 araştırmasında (HÜNEE,

---

<sup>1</sup> “Erkekler neden şiddet uyguluyor?” sorusuna verilen cevaplar ve oranları şu şekildedir: % 13 itaatsizlik, %14 ekonomik sorunlar, %6 geçimsizlik, %9 psikolojik sorunlar, %13 erkeklerin güçsüzlükleri, acizlikleri, %10 erkeklerin kendilerini daha üstün görmeleri, %4 şiddeti üstünlük sağlama aracı olarak kullandıkları.

2015) işaret edilen temel dinamikler bu konuda daha net bir fikir verebilir. Bu araştırmaya göre kadınlar en fazla yakın ilişkide oldukları erkekler tarafından şiddete maruz kalmakta, maruz kalınan fiziksel veya cinsel şiddet yaşa ve eğitim düzeyine göre farklılaşmakta, kadının eğitim düzeyindeki artışla şiddet azalmakta, daha erken yaşta evlenme fiziksel şiddet riskini artırmaktadır. Ayrıca erkeklerin arasında oldukça küçük bir grubun alkol, uyuşturucu, kumar gibi alışkanlıklara sahip olduğu, buna karşın erkeklerin başka erkekler ile kavga etmeleri, kendi ailelerinde annelerinin uğradığı fiziksel şiddete tanıklık etmeleri ve kendilerinin aile içinde fiziksel şiddete maruz kalmalarının şiddet uygulamaları açısından daha etkili olduğu bulgulanmıştır (HÜNEE, 2015).

Aksu Bora ve İlknur stn'n *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler* isimli çalışmalarında erkeklerin şiddet konusundaki düşüncelerine yer verilmiştir. Çalışma erkeklerin şiddet kültürünün bir parçası olmalarına rağmen şiddet hakkında konuşmakta zorlandıklarını tespit etmiştir. Erkekler arasında şiddete maruz kalma oranı hiç de düşük olmamasına rağmen, erkeklerin kendi şiddet deneyimlerini daha soyut ve gayri-kişisel olaylar olarak anlatma eğilimde oldukları görülmüştür (Bora ve stn, 2006).

Türkiye'de erkeklerin şiddet olgusunu nasıl tanımladıkları ile ilgili bilgiler Sancar'ın 2005 TBTAK araştırmasında da ele alınmıştır (Sancar 2009). Bu araştırma Türkiye'de erkek katılımcılarla erkeklik üzerine yapılan en kapsamlı araştırmalardan biridir. Her ne kadar, araştırma erkekler deneyimleriyle ilgili genel bilgilendirici mahiyette olsa da şiddet ve erkeklik arasındaki bağ, erkeklerin şiddet algısı ve deneyimleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır. Bu araştırma hem erkekler ve şiddet olgusunun beraber daha derinlikli bir analiz gerektirdiği fikrini doğrulanmış hem de Türkiye'de erkeklik çalışmalarının toplumsal iktidar ilişkilerini anlamlandırmada ne kadar gerekli olduğunu göstermiştir. Sancar'ın bu araştırması Türkiye'deki güncel

erkeklik mevzularını erkeklik çalışmaları literatürünü merkeze alarak incelemiştir. Araştırmada doğrudan erkekler ile görüşülmüş ve cinsler arası eşitliğin ve erkek olma sorumlulukların ne anlama geldiği anlaşılmaya çalışılmıştır (Sancar, 2009). Erkekler, bu iki ana hat etrafında hem kadına karşı şiddet hem de erkekler arasındaki şiddet meselelerinden bahsetmişlerdir. Fakat bu araştırmadan elde edilen sonuç Bora ve Üstün'ün elde ettiği sonuçlar gibi, erkeklerin kendi şiddet deneyimleri üzerine ifadeleri daha genel ve soyut özelliklere sahip olduğunu göstermektedir (Sancar, 2009). Bu açıdan bakıldığında Hollstein'in erkekler üzerinden kavramsallaştırdığı *baskı deneyimi* vurgusu önem kazanıyor (Hollstein, 1988). Buna göre, Hollstein'in erkeklerin şiddeti kadınlara göre tanımlamakta zorlandıkları yönündeki tespitine itibar edilebilir. Bunun, erkeklerin fail, tanık ve kurban olarak farklı biçimlerde dâhil oldukları ve erkeklik deneyimini doğrudan hedef alan bir şiddet deneyiminin karmaşık yapısına işaret ettiği düşünülebilir (Hollstein 1988).

### **1.1. Araştırma Konusu ve Önemi**

1970'lerden itibaren yapılan araştırmalar kadına yönelik şiddetin yaygınlığını en net bir biçimde ortaya koymuş olsa da bu konuyla ilgili birçok mesele tartışmalı olarak kalmıştır (Anderson, 1997, Gelles ve Conte, 1990). Tartışmalı konuların başında kadına yönelik şiddetin temel nedenleri, erkekliğin bu nedenler arasındaki yeri ve erkeklerin kadına yönelik şiddete karşı tavırları gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında literatür en temelde ikiye ayrılabilir: kadına şiddet olgusunu erkek denetimi ve hâkimiyetinin ayrılmaz bir parçası olarak ele alan ana akım feminist yaklaşım ve özellikle aile içi şiddet olgusuna eğilip, çoğu zaman toplumsal cinsiyet vurgusunu eksik bırakan aile sosyolojisi alanı (Yarar 2015). Aile sosyolojisi dâhilinde aile içi şiddet; yaş, gelir, eğitim, göç, yoksulluk, kişiler arası ilişkilerin dinamikleri ve davranış bozuklukları gibi çok çeşitli

sosyolojik ya da sosyo-psikolojik değişkenler göz önünde bulundurularak açıklanır. Her iki yaklaşım da 1970'lerden bu yana sürekli gelişerek kadına yönelik şiddet meselesini anlamada ve mücadelede önemli katkılar sunmuş olmakla birlikte temel bir eksiklik ve bazı sorunlar barındırmaktadır. Buradaki sorun, toplumsal cinsiyet perspektifi içinden erkekleri de önemli bir değişken ve fail olarak dâhil etmekte ve kadına yönelik şiddet sorununu hem değişen iktidar ilişkileri bağlamında hem de diğer eril şiddet biçimleriyle bağlantılı bir biçimde anlamakta yetersiz olmalarıdır (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Ayrıca bu literatürde dikkat çeken en temel eksiklik doğrudan erkekler ile yapılan araştırmaların azlığıdır. Özellikle 1990'lardan sonra eleştirel erkeklik çalışmaları hızla gelişmeye başlamış, bu çalışmalar erkek deneyim ve söylemlerine odaklanarak literatürdeki bu eksikliği gidermeye çalışmıştır (Özkazanç ve Yetiş, 2016).

Bu tez çalışmasından kadına yönelik şiddet olgusunu ele alırken daha ilişkisel, bütünsel ve kapsayıcı bir yaklaşım geliştirmek için kadına şiddetle ilgili mevcut literatürü ve eleştirel erkeklik çalışmaları literatürü birlikte değerlendirdim. Bu iki farklı ama ilişkili literatürü üretken bir şekilde bir araya getirmek önemlidir (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Bu üretkenliği sağlamanın en etkili yollarından birinin, erkekleri ataerkil toplumsal yapının pasif taşıyıcılarına indirgmeden veya onlara sadece suç faili olarak yaklaşmadan, çeşitli iktidar ilişkileri bağlamında üretilmiş çeşitli faillik türleri dâhilinde ele almak gerekir. Netice olarak böyle bir araştırmada erkeklerin pek çok şiddet türünün faili olmasının yanı sıra, şiddetin mağduru ve tanığı olarak da içerilip farklı şiddet biçimlerine dair algıları, deneyimleri ve söylemlerini ortaya çıkarmak ve özellikle bunlar arasındaki bağlantıları keşfetmek önemlidir.

Dünya çapında, erkekler sadece kadına yönelik şiddet konusunda değil diğer bütün şiddet türlerinin de başlıca faili konumundadırlar (Körükçü, Kayır ve Kukulcu, 2012). Bu sebeple, kadına karşı şiddeti önlemek için erkeklerin rol ve sorumluluklarını

ön plana çıkararak, kadına karşı şiddetinin son bulmasında erkeklerin çözümün bir parçası olabileceğini düşünen görüşler giderek önem kazanmıştır (Peacock ve Levack, 2004). Bu görüşlere paralel olarak kadına yönelik şiddetle mücadelede erkeklerle yapılan çalışmaların önemi ve gerekliliği son yıllarda pek çok kurum ve kuruluş tarafından fark edilmiş ve bununla ilgili çeşitli programlar düzenlenmeye başlamıştır (Körükçü vd., 2012). Bunların başında, Birleşmiş Milletler (2003) yer almakta ve cinsiyet temelli şiddetin son bulması için erkeklere yönelik çalışmaların yapılmasını teşvik etmektedir. Bunun yanı sıra kadına yönelik şiddeti küresel bir sorun olarak gören uluslararası örgütler tarafından, şiddeti önlemede erkeğin katılımının önemini vurgulayan makaleler yayınlanmıştır (UN Women, 2017; UNIFEM, 2001). Erkeklerin kadına yönelik şiddetle mücadeleye katılımını teşvik etmek üzere dünyanın çeşitli yerlerinde farklı kampanyalar yürütülmüştür. Buna örnek olarak, Kanada'da 1991 yılında başlayan ve dünyanın çeşitli yerlerine yayılan Beyaz Kurdele kampanyası verilebilir (National Community of Practice, 2015).

Bunun yanı sıra, pek çok araştırmada erkeklerin sadece fail değil, aynı zamanda çeşitli şiddet türlerinin mağduru ve tanığı olduğu gösterilmektedir. Ayrıca, kadına yönelik şiddet uygulayan erkeklerin çoğunlukla diğer erkeklerden şiddet gördükleri, derin bir şiddet geçmişleri olduğu fark edilmiştir (Warnken vd., 1994). Üstelik erkekler şiddet uygulamaya teşvik edilmekte, bu konuda cesaretlendirilmekte ve hatta bu şiddeti nasıl uygulayacakları öğretilmektedir. Erkekler, kadın üzerinde kendi erkeklik otoritelerini kurmanın yanı sıra, şiddete teşvik eden toplumsal cinsiyet normlarının yarattığı bu tarz beklentileri karşılama zorunluluğu hisseder (Stith ve Farley, 1993). Sonuç olarak, erkekler, kadına yönelen şiddetin ötesinde, savaşta, sokakta, evde, hatta okul bahçelerinde kadınlardan daha çok şiddete başvururlar (Janssen vd., 2005). Bütün bu çalışmalar kadına yönelik şiddette olduğu gibi sadece cinsiyetler arası olması bağlamında

cinsiyetlendirilmiş olmadığını, erkeğin şiddetin her türüyle ilişkisinin aslında cinsiyetlendirilmiş olduğunu gösterir. Bu sebeple, şiddetin bir “erkeklik sorunu” olarak ele alınıp farklı şiddet türlerinin birbiriyle ilişkisinin değerlendirilip çözülmesi gereklidir.

Erkekler, ilk olarak, 1970’lerin önde gelen ikinci dalga feministlerin çalışmalarında, ataerkil yapının temel taşıyıcıları olarak ele alınmıştır. Feminist çalışmalarda erkek, ataerkil yapının işleyişi gereği kadını sömüren ve onun üzerinde güç sahibi olan taraf olarak, kadın ise bu gücün karşısında kurban ve ezilen taraf olarak görülmüştür. Susan Griffin’e göre, ataerkil kültürün temel bir unsuru olarak eril şiddet bütün heteroseksüel ilişkilerde kendini göstermektedir (Griffin, 1971).

İkinci dalga feminist yaklaşımın bakış açısı dâhilinde erkek şiddetin mutlak müsebbibi olarak görülürken, kadın deneyimi de bu bakışla, tarih boyunca şiddet, baskı ve sömürüye işaret eder. Yine bu bakış dâhilinde, kadınların özgürleşmesi için kadınların tecrübe ettiği bu şiddet, baskı ve sömürünün çeşitli biçimleri deşifre edilerek ve kadın deneyimi etrafında gelişen bir kurtuluş politikasını geliştirmek üzere tartışılmaktadır (Segal, 1990). Bu düşünceye göre, erkek olmanın kendisi hâlihazırda kadına yönelik şiddetin faili olmak için yeterlidir (Özkazanç ve Yetiş, 2016).

Günümüzdeki feminist kuramdaki ana eğilim ise, kadına yönelen şiddeti diğer eril şiddet biçimleri ile ilişki içinde ele almak konusunda isteksizliğini sürdürür. Bunun yerine, fiziksel şiddet zayıf anlamıyla, ataerkil kontrol ve baskı gibi sembolik şiddet de güçlü anlamıyla şiddet olarak değerlendirilir ve bu iki şiddet biçimi birbirleriyle ilişkilendirilir (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Nitekim günümüzdeki küresel feminist literatürde de kadına şiddet esas itibarıyla ataerkil güç ve denetim aracı olarak değerlendirilmiştir (Sancar, 2009, Dempsey, 2007, Ertürk, 2004, MacKinnon, 1995). Erkekten Kadına yönelen şiddetin özgül önemini ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini belki de en dramatik yanını vurgulayan bu yaklaşım kıymetli olmakla birlikte, sorunu diğer

cinsiyetlendirilmiş şiddet ve baskı biçimleriyle ilişkilendirmekte yetersiz kalmaktadır (Ertürk, 2004).

Yukarıda bahsedilen sınırlarına rağmen, son yıllarda kadına yönelik şiddet üzerine gelişen araştırma literatürü, bu araştırmanın temel sorularına tatmin edici cevaplar üretebilecek bakış açıları geliştirilmeye başlamıştır. Son 30 yılda gelişen ve git gide hegemonik bir hale gelen toplumsal cinsiyet kavramı ve onun sunduğu bakış açısı, her alanda olduğu gibi kadına yönelik şiddet konusunda da sadece ataerkil yapıya referansla sınırlı kalmayıp, karmaşık ve değişen iktidar ilişkilerini ve farklı öznellik biçimlerini merkeze alan bir yaklaşımın geliştirilmesine yol açmıştır (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Bu araştırmanın ihtiyacı olan bakış açısına uygun olarak şiddet, toplumsal cinsiyet ile bağlantılı olarak yaş, medeni hal, eğitim gibi çeşitli toplumsal ve kişisel özellikler de katılarak, daha bütünsel ve ilişkisel bir şekilde ele alınabilir.

Kuramsal olarak çok-değişkenli/biçimli ve ilişkisel bir perspektifin önemi giderek daha altı çiziliyor olsa da, kadına yönelen şiddet konusunda saha araştırmalarına temel oluşturacak güçlü bir kuramsal yaklaşım eksik. Kadına yönelen şiddetle ilgili mevcut literatürde halen birbiriyle rabitali iki temel problemin devam ettiği fark edilir: bunlardan ilki, kadına şiddet ile diğer şiddet biçimleri arasındaki ilişkilere dair vurgunun yetersiz olmasıdır. İkincisi ise, farklı toplumsal konum ve deneyimlere sahip aktörler olarak erkekleri bu soruna dahil eden ve araştıran bir bakış açısının tam olarak gelişmemiş olmasıdır (Özkazanç ve Yetiş, 2016).

Erkeklik çalışmaları literatürüne dönüp baktığımızda, erkekler ve şiddet ilişkisine dair daha zengin ve detaylı bir kavrayışın gelişmeye başladığı görülür. Erkeğin imtiyazlı bir özne olarak görülüp, toplumsal yapı ve güç ilişkilerinde buna göre konumlandırmasının yanında, erkeklerin de erkeklik rolü altında ezilebildiği ve erkekliği inşa edip sürdürmenin bizzat erkek özne için çeşitli zorluklar yaratabileceği gerçeği ön



plana çıkmıştır. Bu şiarda eleştirel erkeklik çalışmaları, erkekliğin kurulumunu tarihsel ve kültürel bir kurulum olarak ele alarak eril iktidarın kökenlerine ve bu iktidarın farklı görüntülerine ışık tutma amacındadır (Zeybekoğlu, 2013). Bu sayede, erkekliğin kendisinin bir araştırma nesnesi olarak görülüp, tarihsel ve ilişkisel bir kurulum olarak daha derinlikli kavramsallaştırılmasına imkân sağlanır (Özkazanç ve Yetiş, 2016).

Şiddeti erkeğin özüne içkin bir özellik olarak görmek yerine, erkekliğin kendi içinde farklılıklar arz eden, hiyerarşik, kurumsal, edimsel, söylemsel ve mekânsal olarak ve çok farklı biçimlerde kendini sunan yapısını ön plana çıkararak bir bakış açısı ve analiz yöntemi geliştirmek gerekir (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Erkekliğin böylesi bir kurulumuna paralel olarak, Bourdieu'nün “eril tahakküm” ve “sembolik şiddet” tanımlamaları kapsamında şiddet, erkek için öğrenilen, edim yoluyla kazanılan ve çeşitli sembolik biçimlerde erkeğe bir imtiyaz olarak geri dönen kurucu bir olgu olarak ele alınır (Bourdieu, 2014). Buna göre, erkeklik bir iktidar oyunudur ve öncelikle kadınlar kadar diğer erkekler üzerinde güç kullanmak, tanınmak ve erkekler arası hiyerarşik bir yapı içinde yer tutmak erkek için önemlidir (Bourdieu, 2014).

Eleştirel erkeklik çalışmaları içinde Connell'in erkekler ve şiddete dair analizlerinin ayrı bir yeri vardır. Connell birbirleriyle ilişkili olarak kurulan farklı erkeklik modelleri ve biçimleri olduğuna işaret eder (Connell, 1998). Bourdieu gibi Connell da erkek egemen bir yapıyı ve bu yapı içinde şiddeti erkek egemenliğin ayrılmaz bir parçası olarak görür, fakat bu yapı içinde erkekler arasında karşılıklı ama farklı hiyerarşik ilişkilenmelerin olduğunu belirtir. Kuralları tarihsel olarak değişebilen bu erkeklik oyununda hegemonik olarak tarif edilebilecek belli bir erkeklik öne çıkmaktadır. Tarif edilen bu “hegemonik erkeklik” değer ya da ideal olarak erkeklik oyununu belirleyen konumundadır. Hatta hegemonik erkeklik toplum içinde imtiyaz sahibi olarak görülebilecek erkekleri bile temsil etmeyip bir belli bir ideali kuran değerler toplamı

olarak iş görebilir (Connell, 1998). Erkekler arası bu hiyerarşik yapılanmanın bir parçası olarak şiddet pratiğinin - sınırları çizilmiş bir biçimde - alt sınıf erkeklere bahşedilmesi, buna izin verilmesi ve hatta alt sınıf erkekler için şiddetin teşvik edilmesi, ataerki ve kapitalizmin işbirliğinde kurulmuş ortak bir sistemin sonucu olarak görülebilir. Bu sistemin içinde görünür olan şiddet, alt sınıf erkeklere, sistemle işbirliği yaptıkları sürece tanınmış bir imtiyaz olarak değerlendirir (Sancar, 2009). Fakat pek çok meselede bariz bir şekilde görünür olan alt sınıf ve şiddet ilişkisini başka türlü elen alan görüşler de literatürde bulunmaktadır.

Şiddetin alt sınıftan erkekler için ideolojik bir kandırmaca görevi üstlenmesi ve hatta bunun bir ayrıcalık olarak tanımlanmasından ziyade, bu bir “erkeklik kaybı” ifadesi olarak da yorumlanmaktadır (Hall, 2002). Şiddetin gücü temsil eden bir şey olmasından çok bir çaresizlik, öfke ve hınçla ilgili olduğu düşünülür. Alt sınıf erkekler içine battıkları şiddet koşulları dâhilinde ataerki güç ilişkilerinden pay almaktansa, siyasetten ve toplumdan dışlanırlar. Bu açıdan, hegemonya dışında kurulan ve tepkisel olarak nitelendirilebilecek bir şiddetten bahsedilebilir (Hall, 2002).

Yukarıda bahsedilen erkeklik kaybı, erkeklik çalışmaları kapsamında erkeklik krizi tanımı üzerinden açıklanmakta ve özellikle son dönemde sosyal bilimler alanında daha popülerlik kazanmaktadır. Bu bakış açısı şiddeti güç ile olumlu bir şekilde ilişkilendiren ve bu gücün yanına erkeği koyan değil de, şiddet ve erkeklik ilişkisini özellikle erkek özneye dönük bir güç kaybı yönüyle ilişkilendirmektedir. Bu bakış açısı erkeklik ve şiddet ilişkisini anlamak adına, özellikle şiddeti bir güç göstergesi olarak okuyan yaygın paradigmaya alternatif bir açıklama sunsa da, bu bakış açısının da eleştiriye açık pek çok yanı vardır. Bu eleştirilerin başında, tıpkı erkekliğin şiddetle ilişkisini bir güç göstergesi olarak okuyanlar gibi, erkeklik krizi de sonuçları itibariyle erkeklik deneyimini tek tip kategori içerisinde ele alıp, bu deneyimi belli tür değerler ve

özellikler etrafında toplayıp muhafazakâr yorumlama içine hapseder. Erkeğin yaşam dünyası deneyiminin her zaman aynı nitelik ve değerlere sahip olduğu düşünülemez (Bly, 2004). Özellikle değişen cinsiyet rolleri ve işbölümüne, geçmişte edinilen bireysel deneyimlere, farklılaşan ve yenilenen hayallere ve ideallere bağlı olarak erkeklik rollerinin değişime açık olduğu görülebilir (Bly, 2004). Kültürel ve toplumsal değişimler erkeklik üzerinde farklı etkiler yaratarak erkekliği farklılaştırıp dönüştürse de erkekliği bir analiz nesnesi olarak ayrıca ele almak gerekir (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Ayrıca, erkekliği iktidarla ilişkilendirecek ve güç üzerinden okuyacaksa, erkin sadece günümüzde değil, her çağda elde edilmesi güç bir şey olduğunu ve bu erke talip özneler için, erkin her zaman çeşitli kriz ihtimalleriyle beraber geldiği düşünülebilir (Gilmore, 1997).

Anlaşılabileceği üzere, şiddeti erkekliğin özünde aramak ya da sadece ataerkil yapının sunduğu bir iktidar aracı olarak ele almak, erkeklik ve şiddet ilişkisini tüm yönleriyle anlamak için yetersizdir. Fakat şiddeti erkekliğin kurulumundaki temel işlevini de inkâr etmek, erkeklik ve şiddet arasındaki rabıtayı kavramayı imkânsız kılar. Bunun için şiddeti erkekliğin inşasında etkin kılan toplumsal edimleri, mekânsal pratikleri, kurumları ve öğretileri de ele almak gerekir. Böylece şiddeti sadece dışarıdan gelen bir dayatma değil, erkek öznenin “kendilik kaygısı” ve “kendilik pratikleri” (Foucault, 2010) dâhilinde görülebilir. Bu anlayışın paralelinde iktidar sadece bir baskı unsuru değil, aynı zamanda şiddeti üretir ve anlam verir (Foucault, 1980).

Bu çizgiye paralel olarak, bu tez çalışmasında, erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkinin keşfedilmesi amacıyla erkeklerin fail, tanık ve mağdur konumları üzerinden algı ve deneyimlerini sorguladım ve kadına yönelik şiddet ve diğer şiddet türlerini beraber değerlendirdim. Giriş kısmında bahsedilen Türkiye özelinde yürütülmüş araştırmalardan çıkarılan bilgilere göre, erkeklerin şiddet konusundaki kendi deneyimlerinin (örn.

çocuklukta kendisine veya annesine uygulanan şiddet, diğer erkeklerle edilen kavgalar, vb.) kadına yönelik şiddet konusundaki etkileri tartışılmış, ama erkekler sadece şiddetin faili olarak öne çıkarılmışlardır. Örneğin, 2008 ve 2014 tarihli Hacettepe Nüfus Etütleri “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması” raporlarında (HÜNEE, 2010, 2015) da belirtildiği üzere kadına şiddet sorunu ile mücadele etmek için erkeklerle daha fazla araştırma yapılarak bu alandaki bilgi birikiminin geliştirilmesine çok ihtiyaç duyulmaktadır. Yüksel-Kaptanoğlu’nun (2018) Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği için hazırladığı *Kadınlara Yönelik Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*’nda da erkeklerle yapılacak araştırmalara ve bilinçlendirme çalışmalarına ihtiyaç olduğu hatırlatılır. Bu araştırma ile tam da işaret edilen bu temel eksikliğin kısmen giderilmesini amaçladım. Bu araştırma ile ileride gerçekleştirilmesi muhtemel, Türkiye genelini temsil eden, niteliksel ve niceliksel araştırmalar için hipotezler geliştirmeyi mümkün kılmasını hedefledim.

Bu tez çalışmasında benimsenen kuramsal yaklaşım ile erkeklik ve şiddet ile ilgili literatüre katkı yapmayı hedefledim. Araştırmada faydalanılacak temel kuramsal izlekler özellikle son yıllarda toplumsal cinsiyet ve eleştirel erkeklik çalışmaları literatüründe geliştirilmeye başlamış olmakla birlikte henüz zayıftır ve güçlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Hem kadına yönelik şiddete dair literatürde hem de erkeklik çalışmalarında tespit edilen temel bir kuramsal zayıflığa odaklanarak alana kuramsal bir katkı yapmak amaçladım. Söz konusu kuramsal zayıflık iki noktada belirginleşmektedir. Bunlardan ilki, erkekleri ataerkil yapının safi taşıyıcıları ya da doğrudan suç failleri olarak indirgeyen değil, değişen toplumsal ve siyasi ilişkiler ortamında kurulan ve dönüşen kararsız failler olarak ciddiye alan bir yaklaşımın özellikle şiddete dair çalışmalardaki yetersizliğidir. İkinci olarak mevcut literatürde kadına şiddet ile erkeklerin birbirlerine uyguladıkları ya da mağduru oldukları farklı şiddet biçimleri arasındaki ilişkiler sorununun çoğu zaman

ihmal edildiğini, bazen de bu bağlantının sadece varsayıldığını ancak ne olduğunun tam olarak gösterilemediği söylenebilir. Bu araştırmada izlenen ve geliştirilmeye çalışılan ilişki kuramsal yaklaşım her iki konudaki zaafın giderilmesini amaçlıyorum. Bu tür bir kuramsal katkının, kadına yönelik şiddetle mücadelede yeni bir perspektif kazandıracağına ve daha bütünsel stratejilerin geliştirilmesine yardımcı olacağına inanıyorum. Buna ek olarak, erkeklerin şiddeti nasıl deneyimledikleri, şiddetle ilgili genel olarak sahip oldukları algı, düşünce ve duygular hakkında bilgi edinmeyi amaçlıyorum.

## 1.2. Araştırma Sorusu, Amaç ve Hedefler

Bu araştırma, Türkiye’de erkeklik, kadına yönelik şiddet ve genel olarak şiddet olgusu arasındaki ilişkiyi çözümlenmeyi amaçlar. Bu amaçla, Türkiye’de erkeklerle görüşmeler yapılarak erkeklerin kadına yönelik şiddet ve genel olarak şiddet konusundaki algı, düşünce ve deneyimlerini, erkeklerin şiddetin faili, tanığı ve mağduru konularından analiz etmeyi ve Türkiye özelinde erkeklik, şiddet ve kadına yönelik şiddet ilişkisine dair sonuçlar sunmayı hedefledim. Bu hedeflere ulaşmak için, aşağıdaki araştırma sorusunu sordum:

*Erkeklerin fail, mağdur ve tanık olarak deneyimleri onların şiddet konusundaki algılarını ve söylemlerini nasıl etkilemektedir? Erkeklerin farklı iktidar ilişkileri içindeki değişen konumları ve iktidar kavrayışları, şiddet sorununa bakışlarını nasıl etkilemekte/belirlemektedir?*

Bu çalışma, keşfedici nitelikte bir araştırmadır ve sonuçları Türkiye genelini temsil etmeyi amaçlamaz. Onun yerine, erkeklik ve şiddet ilişkisini olabildiğince geniş bir şekilde ele almaya çalıştım ve Türkiye özelinde bu ilişkiyi erkeklerin şiddet konusundaki algı, düşünce ve deneyimleri üzerinden sorguladım. Sonuçların, Türkiye

genelini kapsayan niteliksel ve niceliksel çalışmalara bir zemin oluşturacağını umuyorum.

### 1.3. Tezin Yapısı

Bu araştırmanın kurgulanması sırasında yöntemsel yaklaşım olarak *uyarlayıcı teori* (Layder, 2018) benimsenmiştir. Bu yaklaşım literatürdeki ilişkili kuramsal kavramların, var olan ve yürütülmekte olan diğer araştırmaların, akademik olmayan kaynakların (örn. haberler, gazeteler, vb.) araştırma boyunca saha çalışmasıyla beraber incelenmesini ve saha çalışmasının da bu incelemelerle beraber kurgulanması, yürütülmesi ve analiz edilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, tezin yapısını da etkilemiştir; kuramsal tartışmalar ve sahadan gelen verilerin analizi beraber ve birbirlerine karşılaştırılarak sunulmuştur. Bunun bir sonucu olarak, yer yer kuramsal tartışmalar yoğunluk kazanırken, yer yer de katılımcıların ifadeleri ön plana çıkarılmıştır. Bu sebeple, derinlikli bir kuramsal tartışmayla başlamak yerine, bir sonraki bölümde (*Bölüm 2 - Yöntem*) bu tez çalışmasının yöntemsel yaklaşımını, konuya uyumunu, araştırmanın kurgulanması, uygulanması ve analizini detaylı bir şekilde açıklıyorum. Daha sonrasında, *Bölüm 3*'te kadına yönelik şiddet araştırmalarının genel olarak odağı olan aile içi şiddet konusunu, aile çalışmaları içinden baskın ve eleştirel bakış açıları etrafında inceliyorum. *Bölüm 4*'te ise aile içi şiddet konusuyla ilişkili olarak aile kuramını tartışmaya açıyorum ve Türkiye özelinde analiz ediyorum. *Bölüm 5*'te erkeklerin şiddet karşısında farklı konumlarını, hegemonik erkekliği ve erkeklik krizini detaylı bir şekilde inceliyorum, ve kriz söylemi ve eğilimlerinin farklı açılardan nasıl yorumlanabileceğini sunuyorum. *Bölüm 6*'da Türkiye'deki baskın/yaygın erkeklik kültürünü, bu kültür içerisindeki eril homososyalliğini ve bu kültürün ve siyasi iktidarın karşılıklı etkileşimini inceliyorum. *Bölüm 7*'de erkekliğin kırılma kurulumunu, toplumsal cinsiyet eşitliği,

erkeklik oyunu ve eril imtiyaz kavramları üzerinden inceliyorum, ve erkeklerin kırılganlığı nasıl deneyimlediklerini ve ne tarz baş etme yöntemleri geliştirdiklerini açıklıyorum. Son olarak *Bölüm 8*'de, erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkiyi, utanç duygusuyla ilişkilendirerek, önceki bölümlerde yapılan analizleri daha da derinleştirmeyi amaçlıyorum.



## BÖLÜM 2

### YÖNTEM

Tez araştırmasında temel aldığım epistemolojik yaklaşım, yorumlayıcı ve eleştirel yaklaşımlardır. Toplumsal olguların daha öznel, indirgenemez ve deneyimsel olduğu şarıyla olguları yorumlama ve bu yorum kapasitesi boyunca anlama amacını araştırmada ön plana çıkartmaya çalıştım (Kümbetoğlu, 2015; Glesne, 2014; Creswell, 2007; Ramazanoğlu ve Holland, 2002). Pozitivist yaklaşımda yer aldığım gibi toplumsal olguları belirli kalıplar içinde tarif edilen neden-sonuç ilişkisi üzerinden okumak yolundaki yaklaşımı tercih etmedim. Araştırma eleştirel bir yaklaşım sergileyip, toplumsal olguların özünde karmaşık ve örtük bir halde bulunan, güç ilişkileri boyunca ve sosyal yapılar içinde üretilen gerçekliğini kavrama amacı taşımaktadır (Kümbetoğlu, 2015; Creswell, 2007). Bu açıdan araştırma, mevcut olguyu yorumlama çabasının ötesine geçip bu olgunun “nasıl” (ne tür ilişkiler dâhilinde) üretildiğini de anlama gayesi içindedir. Yorumlayıcı ve eleştirel epistemolojik yaklaşımları takiben bu araştırma, daha özel olarak feminist bir yaklaşım çerçevesinde tasarlanmıştır. Bunun sebebi feminizmin pozitivism eleştirisi geliştirip geleneksel erkek egemen düşünceyi reddetmesi ve bunun sonucunda ‘toplumsal cinsiyeti’ bir analiz kategorisi olarak değerlendirme fırsatı sunmasıdır (Scott, 2013). Joan Scott’un bir analiz kategorisi olarak kullandığım “toplumsal cinsiyet kavramı”, cinsiyet sistemi içindeki tarihselliği, ilişkiselliği, çoklu ve değişken yapıyı karşıladığım için daha kullanışlıdır. Yani, Foucault ’un sunduğu bilgi-iktidar ilişkileri analizi, feminizm içinde bu analizi mümkün kılacak bir toplumsal cinsiyet kavramıyla sağlanabiliyor.



Bunun için toplumsal cinsiyet kavramının kuramsal değeri postmodern düşünceyle gelişen yeni bir epistemolojik eğilimle bağlantılı bir şekilde anlaşılabilir. Bu epistemolojik eğilimle beraber, feminist araştırma için bu güç ilişkileri yumağında yer alan toplumsal cinsiyeti anlamak elzemdir. Feminist yaklaşım, toplumun içinde açık veya örtük güç ilişkilerinin üretildiği hiyerarşik yapılar ile toplumda yaygın olan cinsiyetçi önyargıları analiz etmemizi sağlar. Bu açıdan feminist eleştiri ve yorum etrafında şekillenen bir araştırmada, sosyal gerçekliğin bilgisine ulaşmak ve toplumsal bir olguyu kavramak için toplumsal cinsiyet kavramı değişken değil teorik kategori olarak yer almaktadır (Kümbetoğlu, 2015: 54).

Kadına yönelik şiddet olgusu, ilk defa feminist bir çerçevede, kadınların maruz kaldığı ataerkil tahakküm ve baskı deneyimi dâhilinde ele alınmıştır. Kadının mevcut toplumsal cinsiyet rejimi içindeki konumunun incelenmesi ve açıklanması, ağırlıklı olarak kadının şiddete maruz kalan ve bırakılan taraf olduğunu göstermiş ve toplum içinde bu konuyla ilgili görece bir hassasiyet yaratılmıştır. Ancak, feminist araştırma nesnesi, hiyerarşik toplumsal düzen içindeki farklı güç ilişkilerine bağlı olarak, sadece ezilen ve mağdur tarafla ilgili deneyimlerle sınırlı kalmamıştır. Feminist araştırmanın amaçları arasında toplumsal cinsiyet eşitsizliği sorununu politik bir çerçevede ele alarak bu sorunun çözümü için çaba göstermek de bulunur (Punch, 2005). Bu amaçla kadınların ezilme deneyiminin araştırılması yoluyla gelişen siyasal bir bilinç yaratmak önemli olduğu kadar, güç ilişkileri içinde ayrıcalıklı olan ve şiddeti uygulayan tarafı analiz etmek de önemlidir. Bu analiz hem karmaşık yapılar içinde yuvalanan güç ilişkilerinin tahlilini kolaylaştırır hem de şiddet gibi bir güç kullanımını deneyiminin neden, nasıl ve hangi koşullarda ortaya çıktığını anlamamızı kolaylaştırır. Netice itibariyle feminist yaklaşım sorunun kökenine inmemizi sağladığı gibi mevcut güç ilişkilerini daha ilişkiyel ve bütüncül bir açıdan kavramamızı mümkün kılar.

Bu ilkelere paralel olarak, feminist bir yaklaşım etrafında gelişen bir araştırmada, araştırmanın katılımcılarına edilgen özneler olarak bakılmaz (Punch, 2005). Bunun yerine katılımcının özerkliği, araştırmacı ve katılımcı arasındaki simetrik konumlanma, araştırmacının hiyerarşik ya da bilen bir özne konumunu üstlenmesinden ziyade öğrenen bir konumda oluşu ve araştırma süreci boyunca araştırmacının “özdüşünsel” bir yaklaşımı benimsemesi (Punch, 2005) gibi feminist araştırmanın etik değerleri benimsenmiştir. Niteliksel araştırmada feminist yaklaşım, araştırma boyunca dâhil olunacak epistemolojik ilişkilenede otoriterlikten uzak, yönlendirici olmayan (Kümbetoğlu, 2015) ve ilişkisel bir yaklaşım imkânı sunmaktadır.

Feminist yaklaşım etik ve politik değerlere sahip olsa da tek bir yöntembilim sunmamaktadır (Punch, 2005; Harding, 1995). Görgül, fenomenolojik ve postmodern olmak üzere farklı yöntemler feminizm içinde benimsenmiştir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002; Letherby, 2003; Kümbetoğlu, 2015). Bunların arasında görgül araştırma, elde edilen veriler üzerinden gelişen temellendirilmiş kuram yaratma amacıyla iken, feminist fenomenoloji, fenomenolojik bir yöntemle belli bir deneyimin üzerinden giderek öznelerin bu deneyimi nasıl yaşadıkları, nasıl algıladıkları ve kendi yaşam-dünyalarında bunu nasıl anlamlandırdıkları ile ilgilenmektedir. Feminist araştırma, araştırmanın sorunsalı olarak düşünölen sosyal gerçeklik ile bu gerçekliğe dair her türlü deneyim, düşünce, algı ve duyguların bilgisinden ve bunlara atfedilen anlamların birbirinden ayıramaz olduğunu savunur (Kümbetoğlu, 2015). Bu açıdan bakıldığında bu araştırma tam anlamıyla fenomenolojik bir yöntem izlemeyecek olmasına rağmen şiddetin boyutlarından birisi olarak öznel deneyime de odaklanmaktadır. Bu bağlamda farklı güç ilişkileri içinde farklı biçimlerde konumlanan erkek bireylerin şiddete dair farklı deneyimlerini ortaya çıkarmayı ve anlamayı hedefledim. Erkeklerin kadına yönelen şiddeti ve genel anlamıyla erkek şiddetini, kendi deneyimleri, tanıklıkları üzerinden nasıl

tanımladıklarını ve deneyimlediklerini öğrenmek bu hedef doğrultusunda elzemdir. Bu açıdan bireyler arasındaki farklılıklar, özellikle homojen bir olgu olmayan şiddeti anlamak için araştırma boyunca incelenip analiz edildi. Fakat bu çalışmada izlenecek kuramsal yaklaşım açısından, şiddet sorununun, salt yaşam-dünyasına ait öznel bir deneyimi olarak ele alınması da yeterli değil. Bu çerçevede, çalışmada şiddet olgusuna fenomenolojik olmaktan çok, toplumsal yapı ve sistemi de içeren bir perspektifle yaklaşım ve şiddetle bağlantılı olarak erkekleri değişen toplumsal güç ilişkileri içinde kurulan ve dönüşen öznellikler olarak ele almaya çalıştım. Şiddeti toplumsal bir olgu olarak görerek şiddetin toplumsal inşa süreçlerinde, yapısal ve sistemik faktörler ve öznel deneyiminin iç içe geçmesi sonucunda nasıl üretildiğini anlamak bu çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır. Özellikle, yapı-fail, makro-mikro bağlam ve teori-pratik ikiliğini aşmak ve şiddet olgusunu salt sistemik ya da salt öznel nedenlere indirgememek adına daha ilişkisel ve bağdaştırıcı kuramsal bir yaklaşım benimsenmesini gerekli gördüm.

## 2.1. Uyarlayıcı Teori

Erkekliği ve şiddeti bir arada düşünmek ve sorgulamak için toplumsal inşa süreçleri ve öznellikler arasındaki ilişkinin kavranması gereklidir. Bu tür bir yöntemsel yaklaşım çerçevesinde çalışmada kuram ile yöntem bağlantısını kuracak şekilde Derek Layder'in geliştirdiği *uyarlayıcı teori [adaptive theory]* (Layder, 2013) yaklaşımını benimsendim. Elbette, bu bağlantıyı kurmak, sadece Layder'ın sunduğu uyarlayıcı teori ile sınırlı değil. Fakat bu çalışma için, uyarlayıcı teori tatmin edici bir yol sunmaktadır. Esas itibarıyla uyarlayıcı teori, erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkinin sorgulanmasında hem öznel-davranışsal hem de sistemik-yapısal yönleri yoğunlaşmamı sağladı. Bu açıdan araştırma sorusunun kapsamı genişletildiği kadar, yaşam dünyasından, yalnız kişilerarası

ilişkilerinin sınırsız ayrıntılarında kaybolmadan nesnel ve yapısal olguların öznel deneyim farklılıkları üzerindeki baskın genelleyci halini frenlemek amacıyla faydalanılmıştır. Araştırmanın hedefleri doğrultusunda ve araştırma süreci boyunca, uyarlayıcı teorinin faydalarını gördüğüm kadar, her teorik yaklaşım gibi, eleştiriye açık olduğunu ve kısıtlamalar barındırabileceğini baştan kabul ediyorum. Fakat uyarlayıcı teorinin araştırmaya açık uçlu bir süreç olarak bakması, farklı teorik eklemlenme ve eleştirilere her zaman açık olması açısından önemlidir. Ayrıca, araştırma bulgularının ve geliştirilen teorinin diğer kavram ve kuramlarla rekabet içinde olmak gibi bir iddiasının olmaması ve kendi içine kapanan bir açıklama modeli sunmaması da, uyarlayıcı teoriyi bu tez araştırmasının amaçları kapsamında benimsenen yöntem ve yaklaşımlarla uyumlu kılmaktadır.

Uyarlayıcı teori, genel teorilerin ve sahadan gelen veriler üzerinden oluşturulan teorilerin, sosyal araştırmalar üzerindeki ikili ve karşılıklı etkisi olduğu şeklinde bir yaklaşımı savunur (Layder, 2005). Bu yaklaşıma göre var olan kuramsal bilgi ve benimsenen araştırma stratejileri organik bir şekilde ilişkili olmalı ve beraber düşünülmelidir (Layder, 1990, 1993). Sosyal araştırma, özne ve yapı arasındaki ilişkileri birden fazla sosyal alan içerisinde anlamlandırmalı, belli bir oranda da bu ilişkiler ve sosyal alanlar arasındaki bağlantıları farklı açılardan yorumlayarak yeni kuramsal bilgi üretmelidir (Layder, 2005). Bu çizgide, genel kuramlar, saha araştırmasından çıkan verilerin üzerine bütüncül bir açıklama olarak dayatılmaktansa, daha esnek bir çerçevede yorumlanmalı ve farklı sorgulama ve açıklamaları imkânlı hale getiren, ilham verici ve bilgilendirici olacak biçimde fayda sağladığı ölçüde kullanılmalıdır.

Layder (1993) mevcut yöntemsel yaklaşımlarda, genel sosyal kuramlar ve görgül saha çalışmaları arasında kapanmayan bir ayrımın ortaya çıktığını belirtir ve bunun sonucunda hem mevcut sosyal kuramların hem de saha çalışmasından gelen bilginin

etkilerini zayıflattığını düşünerek eleştirir. Birey ile toplum ilişkisi ya da özne ile yapı arasındaki ilişkilerin salt genel bir kuramdan yola çıkarak çözümlenemeyeceğini belirtir (a.g.e). Benzer bir şekilde de saha araştırmalarının, kuram ile ilişkilendirilmemesi ve kuramsal bilginin analiz süreçlerine yeterli bir biçimde yansıtılmamasının, araştırmanın sağlam, açıklayıcı bilgiler üretmesine engel olabileceğini iddia eder (a.g.e). Yalnızca sahadan gelen görgül veriye dayalı araştırmalar, daha kuramsal sorunlara odaklanmamaları durumunda, kuramsal açıdan anlamlı sonuçlar çıkartamayabilirler. Temellendirilmiş teori [grounded theory] (Glaser and Strauss, 1967), sahadan gelen verilerin başka veri ve örnekler ile karşılaştırmalı bir şekilde ele alınarak yeni kuramsal bilgi üretimine odaklanır. Öte yandan devam eden araştırmanın verileri üzerinden üretilen yeni bilginin dışındaki, o verinin anlaşılması ve yorumlanması için kullanışlı olabilecek kuramsal yaklaşımları reddeder. Belli bir kuramı sınavan [theory-testing] yaklaşımlar ise var olan bir hipotezi sahadan gelen verilerle karşılaştırır ve onaylar. Bu onaylama, sahadan nasıl veri toplanacağına ve bu verinin nasıl ele alınacağına dair bazı kısıtlamalar getirirse de, saha verisinden çıkan kuramsal bilgi, sağlaması yapılan kuramdan etkilenmemelidir. Fakat aynı zamanda sahadan gelen ve yeni kuramlar oluşturmak için kullanılacak, test edilen kuramla doğrudan ilişkili olmayan verileri göz ardı eder. Bunların karışında uyarlayıcı teori ile ortaya çıkan kuramsal bilgi, ne var olan kuramsal kavram ve çerçevelerin dayatması ile oluşur ne de yalnızca sahadan gelen verilerle temellendirilir (Layder, 2005). Bu açıdan, uyarlayıcı teori araştırmacıya, veri toplama ve analizi aşamalarında farklı kuramsal tartışmalardan ilham almak ve bu kuramsal tartışmaları kuramsal bilgi üretimine dahil etmek konusunda üretken bir esneklik sağlar; ve üretilen bilginin hem toplanan veri hem de var olan kuramlar üzerinden temellendirmesine yardımcı olabilir (Dickson-Swift, 2007).

Uyarlayıcı teori, fail-yapı, birey-toplum, makro-mikro bağlamlar ve teori-pratik arasındaki ikili karşıtlıklardan, üst üste binen ve birbirini karşılıklı olarak etkileyebilen dört farklı toplumsal alanda (bağlamsal kaynaklar, sosyal düzenlemeler, durumsal etkinlikler ve psikolojik özgeçmiş) oluşan bir sosyal gerçeklik tarifini benimser (Layder, 2013). Bu sosyal alanlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. Psiko-biyografi [psychobiography], bireyin doğumundan itibaren edindiği deneyimlerinin ve başkalarıyla etkileşimlerinin, onun tavırlarını, fikirlerini, değerlerini ve eğilimlerini ne şekillerde etkilediğini ve dönüştürdüğünü anlamlandırmaya odaklanır (Layder, 2004). Aslında psikolojik bakış açısının kişilerin hayatlarını biyografik olarak anlamlandırılması amacıyla kullanılması anlamına gelen bu terimi (Carducci, 2009, Layder (2004) her bireyin sosyal etkileşimlerinin kendisine has bir çizgide ilerlediğini, bu etkileşimlerden kendine has bir şekilde etkilendiğini ve bu sebeple de uzaktan bakınca benzer sosyal konumlarda görünen bireylerin farklı psiko-sosyal gelişimleri sebebiyle sosyal deneyimlere farklı şekillerde karşılık verebileceğini anlatmak için kullanır. Bu tez çalışması, katılımcıların psikolojilerini derinlemesine bir şekilde analiz etmeyi hedeflemese de, katılımcıların yaşam öyküleri, kişisel özellikleri, kendi deneyimleri üzerinde düşünme ve yorumlama tarzlarına önem vermektedir. Erkeklerin şiddet karşısındaki tutumları, kimi zaman şiddete iştigal ederek kimi zaman da şiddetten sakınma şeklinde kendisini gösterebilmektedir. Kişisel yaşam öykülerinde kendilerini şiddetten nasıl korudukları, çevrelerinde karşılaştıkları şiddetle nasıl ilişkilendikleri ve şiddeti hangi kavram ve değerler üzerinden tanımladıkları önemlidir. Örneğin babası tarafından şiddet görmüş katılımcıların kimisi şiddeti disiplin gereği olağan karşılarlarken, kimisi

de şiddeti babalarının kendilerine olan mesafesi ve sevgisizliği olarak yorumlayabilmektedir. Bu tarz yorum farkları, kişiden kişiye değişen ve özgün bir tarza sahiptir. Ayrıca yaşam öyküsüne bakıldığında, tek bir birey için bile tekil bir erkeklikten söz etmek pek mümkün değildir. Bir erkeğin yaşamı boyunca içinden geçtiği pek çok aşama ve deneyim bulunmaktadır. Daha yaşlı, olgun erkeklerin gençlik yıllarında, ailelerinde ve arkadaş çevrelerinde tecrübe ettikleri ile bugünkü tecrübeleri ve konumları, ve buna bağlı olarak da geçmiş tecrübeleri yorumlamaları farklılık gösterir. Evli olmaları, boşanmaları, baba olmaları, hayatlarındaki başarılar ve kayıplar göz önüne alındığında, erkeklerin şiddeti tanımlama, algılama ve yorumlama biçimlerinde belli değişiklikler olması beklenmelidir. Farklı deneyim ve duygulanımlar her erkek birey için kendine has bir bakış açısı ve yorum tarzını ortaya koymaktadır. Erkeklerin geçmiş deneyimlerini hatırlamaları, bugünkü motivasyonları ve gelecek tahayyülleri ile beraber şekillenmekte, ifadelerine yansımaktadır.

2. Durumsal etkinlik [situated activity], öznel arası gerçekleşen anlamlı etkileşimleri tarif eder ve bu etkileşime katılan öznelere toplam girdileri sebebiyle dinamik ve değişken bir mahiyete sahiptir (Layder, 2004). Layder (2004) bu tanımlamayı, bu etkinliklerin öznelere varışlarına ve ayrılışlarına (yani karşılaşmalarına) göre düzenlenmesi üzerinden Goffman'ın (1967) sembolik etkileşim ve bu etkileşimlerde yaratılan dizinsel anlamlar üzerinden Garfinkel'in (1967) etnometodoloji yaklaşımlarından yola çıkarak yapar, ama anlamın nasıl oluştuğu konusunda bunlardan ayrılır. Bu etkileşimlerde beliren anlam, öznel, dışsal ve konuma bağlı etkilerin alışımı ile oluşur. Buna göre, kişilerarası ilişkilerde üretilen anlam olarak konumlu eylemler, mikro

ilişkilerin doğası gereği hem daha genel yapısal etkilere açık olmakta hem de farklı toplumsal düzenlemeler yoluyla oluşmakta, anlam kazanmaktadır. Fakat kişilerarası mikro ilişkiler hem kişileri kendilerine has özellikleri hem etkileşimin yine kendi doğasından gelen beklenmedik olaylara, karşılaşmalara ve sürprizlere açıktır. Bu açıdan, bireyin konumlu eylemleri hem birey olarak kendisi hem de daha geniş kapsamda sosyal çevre ve yapıyla kurduğu ilişki açısından kilit bir konuma işaret eder. Sosyal yapı ve düzenlemeler tarafından bir ölçüde hem belirlenmiş hem de kısıtlanmıştır. Yine bir ölçüde etkileşimin tarzına bağlı olarak, kişilerarası ilişkiler sosyal yapı ve düzenlemeler içinde belli bir esneklik imkânına da sahiptir. Etkileşimi mutlak bir şekilde önceden belirleyen bir kural, düzen ve yasa yoktur. Bu esnekliği, olumlu bir biçimde failin eylemlilik alanı ve kapasitesini artırmak olarak okumak elbette mümkündür; ayrıca etkileşimin kişiler için anlam ve değer üretme potansiyeli her zaman mevcuttur. Öte yandan, Layder, burada etkileşimin başka bir yönüne işaret eder. Etkileşimin, karşılaşmanın ve gündelik hayatın kendisinin her zaman öngörülemeyen bir tarafı olduğu için, birey kendisini bir tür kaygı ve güvensizlik içinde bulur (Layder,2006). Yasa, kurallar ve kurumlar gibi sosyal düzenlemeler veya karşılıklı ilişki ve etkileşim ritüelleri, alışkanlıklar, bu beklemedik olandan kaçınmayı ve güvende hissetmeyi bir ölçüde sağlasa da, hiçbir zaman tam bir garanti sunmaz. Bu tez çalışması sırasında erkeklerin şiddet deneyimlerinde, şiddet hakkındaki algı ve düşüncelerinde de, şiddetin öngörülemez oluşu ve bir ihtimal olarak, gündelik hayattaki farklı karşılaşmalar ve etkileşimlere içkin olduğunu gördüm. Bu durum, yine şiddet ihtimalini bir erkek olarak nasıl algıladıkları, karşıladıkları ve bu ihtimale kendilerini nasıl hazırladıklarıyla ilgi olduğu sürece hem bireyin yaşam



deneyimi hem de içinde bulunduğu sosyal yapı ve yapının içindeki farklılaşan konumuyla ilgili. Konumlu eylemlerin ortaya çıkardığı koşullar, bu koşullara ve olaya karşı farklı tepkilerin üretilmesine yol açabilir. Buna göre, görüşmeler sırasında, katılımcı erkeklere, farklı koşullarda nasıl tepkiler geliştirebileceklerini sormayı tercih etmedim. Örneğin, sokakta birisinin kendilerine saldırdığı, evlerine birisinin zorla girmesi gibi senaryolar yaratıp, bu senaryolarda şiddetin yerini, tercih edilebilir olup olmadığını sorgulamadım. Bunun yerine, katılımcıların kendileri için bu senaryoların geçerliliğini, kendilerinin şiddet tehdidini ne kadar hissettikleri, dile getirdikleri ve hangi senaryoların bu tehdidi barındırdığını anlamaya çalıştım.

3. Sosyal örgütlenmeler ve ortamlar [social settings], durumsal etkinliğin gerçekleştiği sosyal ortamları ve düzenlemeleri tarif eder ve sosyal ilişkilerin, pozisyonların ve pratiklerin yeniden üretildiği, kümелendiği alanlar olarak tanımlanır (Layder, 2004). Bu açıdan, sosyal düzenlemeler sosyal yaşamın farklı yapısal taraflarını somutlaştırır ve bireyler bu sosyal düzenlemelere konumlanır. Pek çok kurum bunun içine girer; okul, hastane, işyeri veya ordu örnek gösterilebilir. Benzer bir şekilde, aile ve akrabalık ilişkileri de, belli kurallar ve düzenlemeler içerdiği için bu düzenlemelerin içinde yer alır. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi, sosyal düzenlemeler bireylerin ve durumsal etkinliklerin ortamını teşkil etse de, bireyler ve konumlu eylemlerin sosyal düzenlemeleri etkileme, dönüştürme veya bu düzenlemelere farklı biçimlerde karşı gelme, uymama, bozma ve kendine göre uyarılma ve yorumlama ihtimali de vardır. Erkeklerin şiddet deneyimleri ve şiddet konusundaki algıları; aile, okul, ordu ve işyeri gibi ortamlardaki farklılaşan konumlarına da bağlı olarak değişim gösterebilir. Yine, bu kurumlar ve ortamlardaki

düzenlemelerin onların üstündeki etkileri ve onların da bu düzenlemelere nasıl karşılık verdiğine, şiddet üzerinden bakılabilir. Şiddetin, bu ortamlara içkin ve düzenin bir parçası olarak kabul bulduğu ölçüde, bir tür uyum ve kanıksama durumu kendisini gösterebilir. Ayrıca, kanıksanan şiddetin, bu sosyal düzenlemeler içinde cereyan eden kişiler arası ilişkilere de olduğu gibi taşınması, bu kurumların barındırdığı düzen anlayışı, disiplin, otorite ve hiyerarşi gereği uygulanmasının veya uygulanmamasının anlaşılır olduğu durumlar yaratabilir. Orduda komutanın, okulda öğretmenin, evde babanın uyguladığı şiddetin olağan kabul edilmesi buna örnek gösterilebilir. Fakat bireyler bu düzenlemeler dahilinde, farklı etkileşim biçimleri içine de girebilirler, bunu deneyimleyebilirler. Şiddetin doğal kabul edildiği durumlarda bile, failin bu şiddeti sahiplenip, benzer bir şekilde üreteceği anlamına gelmez. Babasından şiddet gören bir erkek bunu babasının disiplin etme yöntemi olarak onaylayabilir fakat kendi çocuğuyla kurduğu ilişkide, kendisi şiddet uygulamayı tercih etmeyebilir. Ailenin sadece bir toplumsal düzenleme alanı değil, aynı zamanda mikro ilişkilerin bir alanı olduğunu düşündüğümüzde, bu daha anlaşılır olur. Bu ilişkinin anlamı, hem kişinin kendi şiddet deneyiminden nasıl etkilendiğine hem de kişilerarası bir dinamiğe işaret eder. Öte yandan, babanın eğitimi, sosyo-ekonomik konumu, eşin özelliklerine (hem kişisel hem de sosyal ve ekonomik konumu), eşler arasındaki ilişkiye ve sosyal çevresine bağlı olarak da değişim gösterir. Ya da, baba-çocuk ilişkisinde yaşanan, daha tarihsel ve sosyal değişimlere de işaret edebilir. Baba modeli olarak, sert ve katı bir baba yerine daha anlayışlı, demokrat bir baba modeli de pekala görünür olabilir. Bu gibi durumlar, norm olarak kabul edilen şiddetin işlemediği, statü konumlarındaki farklılıklarına

rağmen eşitler arası ilişkilerde görülebilecek bir yakınlık, paylaşım ve diyalog ihtimalini de barındırmaktadır. Babalarıyla arkadaş gibi olan erkekler buna örnek gösterilebilir. Kendileri bu durumu, doğal bir baba-oğul ilişkisi olmasından çok, kendi babalarına has bir durum ve özellik olarak tanımlamaktalar. Ya da şiddetin kendisi başlı başına bu sosyal düzenlemelerin, normların ve otoritenin kendisinin sorgulanmasına yol açabilir. Katılımcıların ifadelerinde, polis şiddeti buna bir örnek olarak gösterilebilir. Bu katılımcıların bazıları, polisin asayişi sağlamak yerine şiddet uygulayarak adalet sorununa yol açtığını belirtmişlerdir. Benzer bir şekilde, keyfi şiddetle özdeşleştirilen askerlik de, bazı erkekler için, askerlik deneyimine soğuk bakmalarına neden olmuştur, bu katılımcıların şiddetle karşılaşma ihtimali karşısında, askerlik deneyiminden kaçındıkları görülmektedir. Bu açıdan, orduda şiddet, disiplin amacının ötesinde bir anlam kazanmakta, kişisel sınırların ihlali olarak görülmektedir. Bütün bu farklı tepkilere, sosyal düzenlemelerin nasıl cevap vereceği, şiddetin daha az görünür hale getirilip değişme yönünde mi yoksa şiddeti düzenin istikrarı için gerekli görüp dozunu arttırma yönünde mi tepki verileceği ise ayrı bir sorudur.

4. Bağlamsal kaynaklar [contextual resources] en kapsayıcı sosyal alandır. Hem maddi hem de kültürel kaynakların, sınıf, etnisite, yaş, cinsiyet gibi kurucu öğelere eşitsiz dağılımına işaret eder. Buna göre, eğitim, iş, aile gibi belli sosyal düzenlemelerin sosyo-ekonomik bağlamını teşkil eder. Diğer yandan da bilgi, medya, alt-kültürler ve popüler kültür gibi kültürel kaynakları kapsar (Layder, 2004). Buna göre, bağlamsal kaynaklar hem materyal hem de kültürel boyutu kapsar. Bu sebeple, ideoloji, kültür ve söylem alanından sadece altyapı tarafından belirlenmiş üstyapı olarak bahsedemeyiz. Bağlamsal

kaynaklar sadece bireyler ve gruplar arasında gerçekleşen eşitsiz dağıtıma da işaret etmez. Daha çok bu kaynaklar, bağlamına göre anlam kazandığı noktada, yayılmayla ilgilidir. Önceden belirlenmiş katı bir dağıtıma değil daha gevşek olarak tarif edilebilecek yayılma özelliği göstermesi, aslında bu kaynakların farklı düzeylerde erişilebilir ve kullanılabilir olmasıyla ilgilidir. Bu kaynaklar bireyin kapasitesini, kişiliği, toplum içindeki konumunu belli bir düzeyde etkilemekte ve belirlemektedir. Bağlamsal kaynaklar, bireyin davranış ve tutumu üzerinde, sosyal beklentiler, gelenek, norm, kurallar ve alışkanlıkları tesis etme suretiyle etki edebilir. Fakat bireyin bu kaynaklarla nasıl bir ilişki içine gireceği, bu kaynakları yeniden üretip üretmeyeceği gündelik hayat içindeki bu kaynakların kullanım tarzlarıyla ilişkilidir. Bu tez araştırması kapsamında, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, hem maddi hem de sembolik olarak tanımlanabilecek cinsiyet temelli eşitsizliğe işaret edecek şekilde kavramsallaştırılmıştır. Erkekliğin bağlamsal bir kaynak olması, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin erkek lehine işleyen yönüne işaret eder. Kadının dışlanması, kısıtlanması ve denetim altından tutulması ise, erkekliğin bağlamına göre bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak avantaj sağladığı bir durum yaratır. Tezin ileriki bölümlerinde de değinileceği gibi, ataerkil kazanç veya pay, erkeklerin kadınlar karşısında avantajlı konumlarına işaret eder. Şiddetin erkeğin tekelinde bir kaynak olarak görülmesi, şiddeti kullanma kapasitesine ve hakkına sahip olduğuna inanılması, yeri geldiğinde koruma, yeri geldiğinde de saldırma yoluyla kendi erkekliğinin ispatı ve bu ispat sayesinde de bir kazanç elde edebiliyor olması, şiddeti, erkek cinsiyetine has bir bağlamsal kaynak haline getirebilir. Fakat şiddetin bağlamına göre anlam kazandığını akılda tutarak, diğer bağlamsal kaynaklarla ilişkili bir biçimde

değerlendirilmesi gerekir. Bu, diğer kaynakların varlığı ya da yokluğu veya şiddetin hangi bağlamda bir kaynak olarak elverişli olabildiğiyle ilgilidir. Aile içi şiddet buna örnek olarak gösterilebilir. Erkeğin yetki alanı olarak görülen ailede, karşısında zayıf ve bağımlı konumlarda bulunduğu varsayılan eşi ve çocuklarına şiddet uygulayabilmesi çok daha kolay olabilir. Fakat buradaki mesele, gerçekten karşısındaki konumların güçsüz, zayıf ve bağımlı olmalarından dolayı şiddetin kullanılabilir olması değil, daha çok şiddetin kişileri güçsüz, zayıf ve bağımlı konumda tutmak adına kullanılan bir kaynağa dönüşmesidir. Bunun için de, erkeğin şiddet kullanıp kullanmamasından ziyade, aile içinde konumların nasıl algılandığı şiddetin icra edilebilir olduğu bağlamı üretir. Araştırmada görüşülen katılımcı erkekler de, şiddeti uygulayıp uygulamadıklarından bağımsız, aileyi erkek şiddetinin icra edilebilir olduğu bir ortam olarak varsaymaktadırlar.

Layder (2004), kişilerarası güç ilişkilerinin bu yukarıda bahsedilen alanlar arasındaki kesişimler yoluyla gerçekleştiğini ve bu alanların birbirinden bağımsız bir şekilde işlemediğini belirtir. Psiko-biyografi ve durumsal etkinlik alanları daha öznel ve özneler arası yanları içerirken, sosyal düzenlemeler ve bağlamsal kaynaklar daha nesnel ve yapısal alanları ifade eder. Ters yönde ise, bu nesnel ve yapısal alanlar her ne kadar kendi içlerinde öznel ve özneler arası yanları içerir görünse de, ancak bireylerin iç içe geçen eylemleri ile gerçekleşebilirler. Bu ilişki Habermas'ın (1981) bireylerin yaşam-dünyası ve sistem arasında eylemlilik üzerinden çizdiği ontolojik farka benzer. Ancak, Habermas, bu farkı bir ikili karşıtlık olarak sunar ve sistemin ancak bireyler ve gruplar tarafından belli oranlarda değiştirilebileceğini belirtir. Bunun yanı sıra, Habermas (1981) için güç ve iktidar, yapısal öğelerin bireylerin yaşam-dünyasına dayatılmasıdır. Bu bakış açısının, iktidarın öznel ve etkileşime dayalı yanlarını yok saydığını öne süren Layder

(2005) ise, alanların ikili karşıtlık yerine, çok yönlü bir bakış açısı ile ele alınmasının bu ilişkileri de görünür kılabileceğini düşünür. Yöntemsel bir yaklaşım olarak uyarlayıcı teori de, sosyal dünyadaki ontolojik çeşitliliği kapsayacak şekilde bu sosyal alanların ve bunlar arasındaki kesişimler üzerinden kurulan özneler arası güç ve iktidar ilişkilerini keşfetmeyi önerir.

Uyarlayıcı teori yaklaşımı, özellikle temellendirilmiş teoriden çok da farklı olmaması üzerinden eleştirilmiştir (Thomas ve James, 2006). Temellendirilmiş teori, hâlihazırda var olan ilişkilerin niteliksel araştırma ile keşfedilmesi [discovery] ve bu ilişkileri tarif eden kuramların oluşturulduğu bir yaklaşımdır (Strauss ve Corbin, 1998) ve bu seviyeden düşünüldüğünde uyarlayıcı teori ile benzer görünebilir. Yalnız, uyarlayıcı teorinin ayrıldığı birkaç nokta basitçe özetlenebilir. İlk olarak, uyarlayıcı teori sosyal alanları, bunların birbirleri ile kesişimleri ve bu kesişimler üzerinden ortaya çıkan özneler arası güç ve iktidar ilişkilerini öne çıkarır. Özellikle bu açıdan, bu araştırmada benimsenen, yöntem bölümünün girişinde bahsedilen eleştirel feminist yaklaşıma yakınsar. Bunun yanı sıra, yöntemsel yaklaşım olarak kuramsal bilginin oluşturulması konusunda, bu araştırmanın keşfedici [exploratory]<sup>2</sup> mahiyetini destekleyen ve var olan kuramsal bilginin ve sahadan toplanan verinin beraber düşünülmesini sağlayan, uygulamada esnek, faydacı ve yaratıcı bir izlek sunar. Son olarak, bu yöntemsel yaklaşımın bir sonucu olarak, aynı zamanda sahadan gelen veriyi mutlak bir dayanak olarak görmez, bu verinin toplanma koşulları sebebiyle şüpheyile yaklaşır ve toplanan

---

<sup>2</sup> Temellendirilmiş teorinin keşif [discovery] aşaması ile uyarlayıcı teorinin bu tez çalışması kapsamında sağladığı keşfetme [exploration] imkânı birbirlerinden farklıdır. Temellendirilmiş teoride bahsedilen keşif, saha verisinin sunduğu tekrarlar ve ortaya çıkan örüntünün keşfedilmesini ve bu veri üzerinden temellendirilmesini açıklarken, bu tez çalışmasında görgül veri, var olan kuramsal bilgi ile, yaratıcı bir üslupla açık uçlu bir şekilde değerlendirilmiştir ve ortaya sonraki çalışmalara yön verebilecek sonuçlar çıkmıştır.

verinin analizi için farklı imkânlar sunar. Uyarlayıcı teorinin bu özelliklerinin, bu tez çalışmasına nasıl yansıdığı bir sonraki kısımda açıklanacaktır.

## **2.2. Bu Araştırmada Uyarlayıcı Teorinin Uygulanması**

Uyarlayıcı teoride benimsenen sosyal alan, bunların kesişimleri ve bu kesişimlerde ortaya çıkan güç ve iktidar ilişkileri bakış açısı, bu araştırmada benimsenen, toplumsal cinsiyeti bir analiz kategorisi olarak gören eleştirel feminist yaklaşımı (Scott, 2013) destekler. Hem bireylerin kendi yaşam-dünyası olarak öznel deneyimleri, hem kişilerarası mikro ilişkileri ve konumlu eylemleri, hem de sosyal düzenleme ve bağlamsal kaynakları çaprazlama kesen toplumsal cinsiyet kavramı bir analiz kategorisi olarak işletebilir. Güç ilişkileri açısından da, yukarıda sözü edilen birbirleri üzerinde etkileri bulunan dört farklı alanda, farklı seviye ve tarzlarda kendisini gösteren bir toplumsal cinsiyet düzeninden (Connell, 1984) ve bu düzenin alanlar üzerindeki etkilerinden bahsedilebilir. Connell toplumsal cinsiyet ilişkilerini, ikili karşıtlık üzerine kurulu, biyolojik indirgemeci, tarih dışı ve evrensel kategoriler olarak cinsiyet farkı üzerinden açıklamaz. Bunun yerine, toplumsal cinsiyet ilişkileri, birbiriyle kesişen ve iç içe geçen bireysel yaşamları ve karmaşık sosyal yapıları bir arada ele alıp kavramaya yönelik bir çabaya işaret eder (Connell, 1984). Hem Scott hem Connell'in kavramsallaştırdığı toplumsal cinsiyet kavrayışı, bu tez çalışması için en temel yönlendirici ve açıklayıcı kavram olarak kullanılmaktadır.

Layder'in yaklaşımı hem özne-yapı ilişkisini hem de görgül veri ve mevcut kuramlar arasındaki ilişkiyi kurup, sentez içeren bir kuramsal yaklaşım sunduğu için erkek şiddetini anlamlandırmaya çalışan bu tez çalışması için uygun görülmüştür. Bu sayede şiddet olgusunun erkek bireylerin algı, düşünce ve deneyimi dâhilinde yorumlanabilmesi için gerekli görülen "epistemolojik açıklık" (Layder, 2013) sağlanmış

oldu. Araştırmada epistemolojik açıklık, hem var olan kaynaklardan, mevcut teorilerden faydalanmak ve onları geliştirmek hem de edinilen görgül veriler sayesinde değişime açık olmak ve keşfedici özelliklerini korumak kaideleriyle sağlanabilir. Bu açıdan, temellendirilmiş kuramdan farklı olarak “uyarlayıcı teori” yaklaşımında araştırma, mevcut kuramlarla bağlantılı bir Şekilde yapılandırılacaktır. Fakat araştırma bu mevcut kuramları sınırlandırıcı, indirgemeci veya kısıtlayıcı yönleriyle değerlendirilip bu kuramlara sadık kalma veya kuramları sınama amacında değildir. Bunun yerine bu araştırmada, erkekler ve Şiddete dair mevcut kuramlardan, araştırmaya yön veren, kolaylaştıran ve sistematik bir yaklaşım geliştirmeye olanak sağlayacak yönlendirici kavramlar [orienting concepts] ile duyarlı kavramlar [sensitizing concepts] devşirmek amacıyla yararlanılmıştır (Layder, 2013).

Duyarlı kavramlar, araştırmacının saha çalışmasına dışarıdan getirdiği ve araştırmaya yön vermek için kullandığı mevcut kuram ve araştırma literatüründen getirdiği kavramlardır (Blumer, 1954). Detaylı bir Şekilde tanımlanmış kavramlar ve bunların veri analizi süreçleri için koyduğu kuralların aksine, duyarlı kavramlar araştırma sırasında hangi alan(lar)a bakılacağına dair genel bir yön verir. Bu sebeple, özellikle temellendirilmiş teoride, araştırmaya bir başlangıç noktası oluşturmak için açıklayıcı araçlar olarak kullanılır (Glaser, 1978). Duyarlı kavramlar niteliksel araştırma ile sınıanabilir ya da geliştirilebilir (Blumer, 1954). Uyarlayıcı teoride de duyarlı kavramlar benzer bir Şekilde kullanılır, fakat temellendirilmiş teorideki gibi araştırmanın başından sonuna kadar uyulan bir ereve olarak değerlendirilmez (Layder, 2013). Bir başlangıç noktası olarak işlevsel bir rolü vardır ve araştırma boyunca sahadan gelen veriler, literatürdeki kuramsal tartışmalar ve diğer kaynaklardan gelen yönlendirici kavramlar ile beraber değerlendirilmesi gerekir. Yönlendirici kavramlar, araştırma boyunca araştırmanın yönünü tayin etmek için kullanılır ve araştırma boyunca sahadan gelen



verinin ışığında yeni yönlendirici kavramlar bulunabilir; veri toplama aşamasında örnekleme değiştirmek ya da görüşmelerin içeriğini revize etmek için kullanılabilir, ya da literatür taraması için yeni kaynaklara yöneltebilir (Layder, 2004). Yönlendirici kavramlar yalnızca akademik literatürden devşirilmek zorunda değildir; edebiyat eserleri, dergiler, gazeteler, dosyalar, videolar ve bir sürü başka kaynak, yönlendirici kavramların devşirilmesi için kullanılabilir (Layder, 1998). Bu kavramlar, araştırmaya sürekli olarak yön verir, daha keşfedici bir mahiyete kavuşturur ve esnekliği sayesinde yeni kuramsal bilginin üretiminde araştırmacıyı destekler. Duyarlı kavramların uyarlayıcı teori kapsamındaki yönlendirici kullanımı, Layder'ın tanımladığı yönlendirici kavramlardan çok da farklı görünmeyebilir. Nitekim Layder, 2018 yılında çıkan *Investigative Research: Theory and Practice* kitabında yönlendirici kavramların tanımını genişletmiştir ve duyarlı kavramlar teriminin kullanımını tercih etmediğini belirtmiştir. Sonuç olarak, tez çalışmasında ortaya çıkan kuram ve kavramlardan hem verinin toplanması hem de kodlanması ve analiz edilmesi amacıyla faydalandım. Kuram sınama amaçlı olmayıp, sadece yönlendirici ve kolaylaştırıcı kavramlara başvurulacağı için bu araştırmanın keşfedici niteliğini korumasını amaçladım. Araştırma sonunda ortaya çıkacak yeni bilginin mevcut kuramlarla ilişkilendirilerek konuyla ilgili literatürde tespit edilen eksikliği anlamlı ölçüde kapatmasını ve bu yeni bilginin ışığında geliştirilebilecek yeni araştırmalara yol açmasını amaçladım.

Bu araştırmada uyarlayıcı teorisinin uygulanması aşağıdaki dört aşamada gerçekleştirilmiştir:

1. Mevcut literatürdeki toplumsal cinsiyet, erkeklik, kadına yönelik şiddet ve genel şiddet konularındaki kuramsal tartışmaları, dört farklı ama ilişkili sosyal alanı izlek olarak kullanarak değerlendirdim. Fakat bölümlerde yer alan analizlerde, bu dört alanı kategorik olarak ayırmayı tercih etmedim. Tezin

akışını etkileyeceği ve tekrara düşme ihtimali olduğu için böyle bir ayırma yöntemini kullanmadım. Bu sebeple, yukarıda, bu dört farklı ama ilişkili sosyal alanın açıklamasıyla beraber tez konusuyla ilişkili olabilecek daha somut örnekler verdim. Erkeklerin şiddet konusundaki algı, deneyim ve düşünceleri üzerinden biçimlenen bu somut örneklerin, sosyal alanlar üzerinden nasıl okunabileceğini, tezin bu örneklerle ilgili kısımlarında, katılımcıların ifadeleri üzerinden geliştirilen analizler yoluyla göstermeye çalıştım.

2. Bu kuramsal tartışmaları, şiddet konusunda Türkiye özelinde yapılmış mevcut görgül çalışmaların sonuçları ile karşılaştırarak analiz ettim. Bunun yanı sıra, erkekler ile keşfedici nitelikte bir odak grup görüşmesi yaptım. Bu analizler ilk yönlendirici kavramların belirlenmesi için kullanıldı. Bunun amacı hem şiddetin konuşulduğu bağlamı keşfetmek, hem de erkeklerin şiddet hakkında konuşmaya ne kadar istekli olup olmadıklarını anlamak ve şiddet hakkında nasıl konuştukları hakkında fikir sahibi olmaktı. Daha önce yapılmış çalışmalardan gelen değerlendirmeler ile bu tez çalışmasındaki erkeklerin şiddet hakkında nasıl konuştuklarını karşılaştırdım. Bu şekilde, araştırma yöntemi ve süreci bir ölçüde sınanmış oldu. Erkeklerin şiddet hakkında konuşma konusundaki isteksizlikleri ve tarzlarının, bu konuyla ilgili diğer araştırmalarda ortaya çıkan tavırlarla benzer olduğunu gördüm.
3. İlk yönlendirici kavramların belirlenmesiyle, derinlemesine görüşmelerin nasıl yürütüleceğine karar verildi ve yürütüldü. Bu görüşmeler doygunluğa ulaştıkça analiz ettim. Bu analizlere göre ve diğer kaynaklardan (örneğin gazeteler, haberler, vb.) edilen verilere göre yeni yönlendirici kavramlar belirledim ve kuramsal literatür taramasını bu çizgide genişlettim. Bunun

amacı, tez çalışmasında erkek katılımcıların şiddet konusundaki deneyim, düşünce ve algılarına şekil veren toplumsal ve siyasal koşulları daha iyi kavramak, katılımcıların ifadelerini, bu koşullarla ilişkili bir biçimde değerlendirmektir. Ayrıca, sadece araştırmaya katılan erkekler üzerinden anlatılan şiddete bakmak, şiddetin nasıl bir bağlamda anlam kazandığını anlamayı zor bir hale getirirdi. Katılımcı erkeklerin şiddet hakkında söyledikleri kadar söylemediklerini de anlamlandırmak, şiddet konusunda tercih edilen anlatım tarzlarını ve sessizliği de analiz etmek için, bağlamı yakalamak önemlidir. Bu açıdan, katılımcıların ortaya attığı kavramlar kadar sessizlikleri de yönlendirici oldu. Bu konuda literatürde, sessizliği ya da söylenmeyi analiz etmemi mümkün kılacak eril utanç- şiddet ilişkisini açıklayan kavramlara yönelmemi sağladı.

4. Bütün bu sürecin sonunda, var olan kuramsal bilgi ve sahadan toplanan verilerin beraber analizi ışığında, erkeklik ile şiddet ilişkisi hakkında kavramlar yeniden yorumlandı. Aile içi kadına yönelik şiddetin ahlaki ekonomisi; erkekler arası şiddet ve homososyal ilişkiler; siyasal iktidar ve eril şiddet arasındaki ilişki; erkeklik krizi; erkekliğin kırılma oluşumu; sosyal düzenlemeler ve şiddet; kadına yönelik şiddet ve genel anlamda şiddet; eril utanç ve şiddet arasındaki ilişki gibi pek çok başlık tez çalışması kapsamında ortaya çıkmış ve değerlendirilmiştir.

### **2.3. Literatür Taraması-Analizi**

Uyarlayıcı teorinin benimsediği, mevcut kuramsal bilginin farklı bilgi kaynakları ve saha çalışmasının çıktıları ile beraber değerlendirilmesi ve araştırma süreci boyunca birbirlerini besleyerek eleştirel bir yolla analiz edilmesi yaklaşımı, araştırma boyunca

süregelen bir literatür taraması ve analizi sürecince işaret eder. Bu sebeple literatür taraması, araştırmanın ilk evresinde uygulanan ve kuramsal bir çerçevenin oluşturulması ile tamamlanan bir çalışma değil, araştırmanın sonuna kadar devam eden ve araştırma boyunca değişen, genişleyen, dinamik bir kuramsal çerçeve tahayyül eder. Bu sayede sahadan gelen veriler daha derinlikli bir şekilde analiz edilebilir.

Bu amaçla, ilk aşamada tezin amaçlarına uygun olarak, aile çalışmaları, kadına yönelik şiddet ve eleştirel erkeklik çalışmaları literatürlerini taramaya ve bu alanlarda erkeklik ile şiddet ilişkisi hakkında sunulan kuramsal tartışmaları incelemeye başladım. Bunun sonucunda yukarıda bahsedilen kavramlar ve araştırma süresince nasıl ortaya çıktıkları ve değerlendirildikleri sonraki bölümlerin izlekleri üzerinden okunabilir.

## **2.4. Saha Çalışması**

Bu çalışmada niteliksel veri toplamak için asıl yöntem olarak derinlemesine görüşmeler tercih edilmiştir. Bunun öncesinde, hem derinlemesine görüşmelerin içeriğinin nasıl düzenlenebileceği ve nasıl yürütülebileceği konusunda bir fikir sahibi olmak hem de literatür taramasının ilk aşamasında çıkan yönlendirici kavramları desteklemek ve varsa yeni kavramları belirlemek için bir adet odak grup görüşmesi yürüttüm. Sonrasında, araştırma evreni olarak belirlediğim 18 yaş ve üstü 32 erkek ile derinlemesine görüşmeler yaptım. Bu süreçlerin nasıl işlediği aşağıdaki alt başlıklarda bulunabilir.

### **2.4.1. Araştırmanın Örnekleme**

Bu çalışmanın araştırma evreni Türkiye’de yaşayan 18 yaş ve üstü erkeklerdir. Bu evren içerisinde çok aşamalı, çeşitliliği arttırmak amaçlı bir örnekleme yolu seçtim. Maksimum çeşitlilik ya da heterojen olarak da tanımlanan bu örnekleme yolu, araştırma

evreni hakkında genelleme yapmayı hedeflemez, tam tersine araştırmada irdelenen konunun farklı boyutlarını incelemeyi (Marczyk, DeMatteo ve Festinger, 2005) ve bu farklılıkları kapsayan ortak temaları bulmayı (Neuman, 2014) amaçlar. Uyarlayıcı teori yaklaşımında, çeşitliliği arttırmaya yönelik araştırmanın gidişatına göre genişleyen bir örnekleme yolu, araştırma süresince ortaya çıkan veriler ışığında sonuçları geliştirmek ve desteklemek için önerilen bir izlektir (Layder, 2018). Bu araştırmada örneklemenin çok aşamalı olmasının sebebi, araştırma boyunca ortaya çıkan yönlendirici kavramların ışığında farklı görüşmeci profilleri belirlemem ve bu farklı gruplardan insanları hedef olarak örnekleme genişletmeye çalışmam olarak özetlenebilir. Bu amaçla, öncelikle daha rahat ulaşabildiğim 18-32 yaş arası erkekler ile başladığım görüşmeleri, farklı yaş gruplarına (18-32, 32-50 ve 50 ve üzeri), eğitim durumlarına (lise ve öncesi - üniversite), meslek gruplarına (örn. mühendis, yaratıcı meslekler, beyaz yaka, mavi yaka, esnaf, çiftçi, vb.) ve medeni hallerine (bekâr, evli, dul, beraber yaşama, vb.) duyarlı olacak şekilde genişlettim.

Bu örneklem izleğini oluştururken Türkiye’de yürütölmüş araştırmaları ve onların örnekleme yöntemlerini inceledim. Türkiye’de kadına yönelik şiddet konusunda yapılan araştırmalara dair en yeni ve kapsayıcı kaynak Yüksel-Kaptanoğlu’nun (2018) Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği için hazırlamış olduğu Türkiye’de kadına yönelik şiddeti izleme çalışmasıdır. Bu kaynakta sunulan, veri toplama aşamasında ya da tamamlanmış çalışmaların özetlendiği tabloda, Türkiye’de yürütölen nicel veri üretmeye yönelik araştırmaların hane halkı örnekleme üzerinden yürütöldüğu ve bu araştırmaların aile içi şiddete odaklandığı görölmüşür. Bu araştırmalardan en güncel olanı, 2014 Kadına Yönelik şiddet Araştırması (Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2015), aile içi şiddet olgusunu nicel verilerle incelemiş ve şiddet uygulayan erkekler ve şiddete uğrayan kadınlar hakkında çeşitli bilgiler ortaya çıkarılmıştır. Bu araştırmanın sonuçlarına göre,

erkeklerin yaşı arttıkça şiddet uygulayan erkek oranının istikrarlı bir şekilde arttığı görülmüştür. Örneğin, araştırmaya katılan 25-34 yaş arasındaki erkeklerden %29,5 fiziksel şiddet uygularken, 60+ yaş grubunda fiziksel şiddet uygulayan erkeklerin oranı %47,2'ye çıkmıştır<sup>3</sup>. Aynı araştırmada erkeklerin eğitim durumlarının da kadına yönelik şiddete oranlarına etkisi olduğu görülmektedir. İlkokul mezunu erkeklerin %43,5'i fiziksel şiddet uygularken, üniversite ve üzeri mezunu erkeklerde bu oran %23'e düşer<sup>3</sup>. Aynı araştırmada erkeklerin çalışıyor olup olmamasının önemli bir fark yaratmadığından bahsedilmiştir. Diğer erkeklerle kavga eden erkeklerin kadına yönelik fiziksel ve/veya cinsel şiddet oranları daha yüksek olarak belirtilmiştir. Bunun yanı sıra, aynı araştırmada kadınların refah düzeyiyle ilgili çıkarımlar bulunurken, erkeklerin refah düzeyiyle ilgili bir çıkarımda bulunulmamıştır. Bu bilgiler ışığında ben de, yaş ve eğitim seviyesi üzerinden bir örneklem oluşturmaya çalıştım. Aynı zamanda herhangi bir iş grubuna odaklanmamaya özen gösterdim. Medeni durumun farklı sonuçlar çıkarabilme ihtimalini düşünerek bunu da bir örneklem kategorisi olarak ele aldım.

Şiddet konulu bu araştırma sırasında konunun niteliği nedeniyle örnekleme süreciyle ilgili bazı zorluklarla karşılaştım. Bütün araştırma boyunca araştırmaya katılması için birebir olarak ya da başkaları aracılığı ile 100'den fazla erkekle iletişime geçtim. İletişime geçtiğim erkekler, bazen konusu şiddet olan bir araştırmaya katılmak konusunda isteksiz olduklarını belirttiler, bazen öncesinde araştırmaya katılmayı kabul etmelerine rağmen sonrasında araştırmadan çekildiler, bazen ise görüşmenin süresi, görüşme yeri, vb. daha pratik sebepler ile görüşmeye katılmayı reddettiler. Özellikle şiddet konusunda görüşme yapmak istemeyenler, “şiddetle işlerinin olmaması”, “çevrelerinde şiddetin olmaması”, “şiddet konusunda söyleyecekleri hiçbir şey

---

<sup>3</sup> Bu oranlar, 2014 Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması raporunda sunulan Tablo 5.13'teki oranlar kullanılarak hesaplanmıştır (Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2015, sayfa 102). Ham veri üzerinden hesaplanırsa farklılık gösterebilir.

olmaması” gibi nedenler ileri sürdüler. Özellikle 35-50 ve 50 ve üzeri yaş gruplarında ve eğitim seviyesi lise ve altı olan gruplarda görüşme taleplerim bu sebepler ileri sürülerek reddedildi.

Eriştiğim erkeklerden bir kısmı araştırmaya katılmak için maddi bir kazanç talep ettiler. Araştırmanın amaçları gereği, maddi bir teşvik sunmayı tercih etmedim. Katılımcılara görüşme sırasında sunulan ikramlar dışında, herhangi bir şey sunulmadı. Şiddet konusunda bir araştırmada, katılımcıların tamamen kendi istekleriyle katılmaları, kendi deneyimlerini aktarmaları ve paylaşmaya açık olmaları önemlidir. Maddi bir kazancın, katılımcılar için görüşmeyi bir tür iş gibi algılamalarına yol açabileceğini düşündüm. Öte yandan, araştırmanın kendine ait bir fonu olmadığı için araştırmaya katılımı sağlayacak teşvikler sunmak pek mümkün değildi.

Erkeklik ve şiddet konulu bir araştırmaya hangi erkeklerin rağbet ettiği ve katılmak istediği, araştırmanın analizi ve sonuçları için başlı başına önemlidir. Araştırma süreci boyunca, katılımcı bulmanın güçlüğü, şiddet konulu bir araştırmaya erkeklerin katılmaya isteksiz olduğunu göstermektedir. Pek çok erkeğin şiddet hakkında konuşmak istememesinin yanında, araştırmaya katılmayı reddeden erkeklerin, şiddetle kendilerini ilişkili görmek istememeleri, şiddetle herhangi bir işleri olmadığını belirtmeleri de ayrıca dikkate alınmalıdır. Her ne kadar araştırmanın şiddet uygulayan erkeklerle ilgili olmadığı, sadece erkeklerin şiddet hakkındaki görüşleri ve düşüncelerini öğrenmeyi amaçladığı kendilerine belirtilse de, durum pek fazla değişmedi. Benzer bir şekilde, araştırmaya katılan erkekler de, araştırma için çok uygun olmadıklarını düşünüyorlardı. Şiddetle işlerinin olmadığını, sokakta başka erkeklerle görüşmenin daha faydalı olacağını vurguladılar. Literatürde mevcut pek çok çalışmaya bakılarak şiddetin bir erkeklik sorunu olduğu tespiti yapılabilse de, erkeklerin kendilerini şiddetle rabitalı görünmekten kaçındıkları ve şiddet konusunda açık ve samimi bir sorgulamadan çekindiklerini

göstermektedir. Bu sebeple, araştırmanın belkemiğini erkek katılımcılarla gerçekleştirilen görüşmeler ve onların ifadeleri oluştursa da, örneklemin oluşturulmasında yaşanan sorunlar ve erkeklerin araştırmaya karşı yaklaşımları da dikkate değerdir.

Sonuç olarak, şiddet ile ilgili bu saha çalışmasının nasıl olabileceğine dair yürüttüğüm odak grup görüşmesini, görüşmeyi kabul eden 18-35 yaş grubundan ve farklı eğitim durumlarından beş erkek ile yürüttüm. Derinlemesine görüşmeler ise farklı yaş grubu, medeni hal, eğitim durumu ve meslekler gözetilerek seçilmiş 32 adet 18 yaş üstü erkek ile gerçekleştirildi.

Bu araştırma, daha önce de bahsedildiği gibi, Türkiye bağlamında bir temsiliyet iddiası taşımamaktadır. Bu araştırma kapsamında katılımcı çeşitliliği olabildiğince sağlanmaya çalışılmıştır ve farklı bağlamsal kaynaklar ve sosyal düzenlemelerde erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkinin sorgulanmasını sağlayan doygun bir veriye ulaşılmıştır. Katılımcıların profilleri Ek-1’de sunulmuştur. Bunun yanı sıra, katılımcılardan, Ankara Üniversitesi Etik Kurulu tarafından örnek onam formu baz alınarak hazırlanmış bir onam formunu okumaları, doldurmaları ve imzalamaları istenmiştir. Ek-2’de bu onam formunun bir örneğini bulabilirsiniz.

## **2.4.2. Görüşmeler**

### **2.4.2.1. Odak Grup Görüşmesi**

Niteliksel araştırmanın ilk basamağı olarak odak grup yöntemi tercih edilmiştir. Özellikle saha taramasında etkili olan odak grup yöntemi bu araştırmada giriş mahiyetindedir ve daha sonrasındaki derinlemesine görüşmeler için araştırmacıyı hazırlamak amacıyla yürütülmüştür. Odak grup görüşmeleri araştırma alanıyla ilgili



alanın dili, normları ve geleneklerini keşfetmek ve bir sonraki aşama olan derinlemesine mülakat kurgusunun hazırlanmasına araştırmacı için içgörü yaratarak yardımcı olur (Glesne, 2014). Bunun yanı sıra, odak grup görüşmeleri benzer bir deneyim üzerinde birçok farklı bakış açılarının ifade edilebilmesini olanaklı kıldığı için (Glesne, 2014) bu araştırmada ilk aşama olarak tercih edilmiştir. Literatürden gelen yönlendirici kavramların ilk defa kullanılması, sınanması ve genişletilmesi, aynı zamanda araştırmacının şiddet konusunda erkeklerin algı, görüş ve deneyimlerini nasıl ifade ettiklerini gözlemlemesini sağlamıştır.

Odak grup katılımcılarının görüşlerini almak ve grup içerisinde verimli bir tartışma başlatabilmek için, aşağıdaki görüşme kurgusunu tasarladım:

1. Kadına yönelik şiddet ile diğer şiddet biçimleri arasındaki ilişkiler bağlamında,
  - Türkiye’de erkekler kadına şiddet ile genel olarak diğer şiddet biçimleri arasında nasıl bir ilişki kuruyorlar?
  - Erkeklerin fail, mağdur ve tanık olarak şiddete dair deneyimleri onların kadına şiddete dair algı ve deneyimlerini nasıl etkiliyor?
2. Erkekleri değişen toplumsal ve siyasi ilişkiler ortamında oluşan ve dönüşen kararsız failer olarak ciddiye alınması gerektiği bağlamında,
  - Yaş, sosyo-ekonomik statü, siyasi görüş, etnisite ve inanç, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet üzerine farklı bilinç konumları gibi değişkenler bu konudaki algı ve deneyimleri nasıl etkilemektedir?
  - Erkeklerin farklı iktidar ilişkileri içindeki konumları ve kişisel deneyimleri ile şiddet sorununa bakışları arasındaki ilişkiler nelerdir?

Bu odak grup görüşmesi Ankara’da, katılımcıların kendilerini rahat hissedebilecekleri bir kafenin ayrılmış bir bölümünde gerçekleştirilmiştir. Odak grup

görüşmeleri için görüşmeleri kolaylaştırmak ve yönlendirmek amacıyla bir moderatör ve görüşmenin kaydının alınması ve yürütülmesi konusunda moderatöre destek olan bir raportör olmak üzere iki adet görev tarif edilir (Kümbetoğlu, 2015; Glesne, 2014). Yürütülen odak grup görüşmesinde ben moderatör görevini üstlendim ve AÜ Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları anabilim dalında doktora yapan bir akranım da raportör görevini üstelenerek bana yardımcı oldu.

Yukarıdaki görüşme kurgusunda sunulan sorulara cevap oluşturacak şekilde, katılımcı erkeklerin şiddet kavramı ve deneyimleri üzerinden kendi görüş ve deneyimlerini paylaşımlarını istedim, ama görüşme onların verdikleri cevaplara göre şekillendi ve kapsamı genişledi. Bu görüşmenin sonucu olarak literatürden gelen yönlendirici kavramların erkekler tarafından nasıl irdelendiğine dair bir fikir edindim ve görüşmede bahsedilen konular ışığında yeni kavramlara yöneldim. Bu görüşme, literatürde mevcut kadına yönelik şiddet ve erkeklik odaklı çalışmalar ile birlikte, derinlemesine görüşmeleri nasıl yürüteceğim konusundan zengin bir kaynak oluşturdu.

Araştırmada tek bir odak grup görüşmesinin gerçekleştirilmiş olması, daha kapsamlı ve derinlikli bir analiz imkanının önünde bir engel olarak görülebilir. Bu sebeple tez araştırmasındaki rolünün oldukça mütevazî olduğunu söylemek gerekir. Ancak, yine de bazı tespitlerde bulunmakta fayda görüyorum. Odak grup görüşmesinde, erkeklerin şiddet gibi hassas bir konuyu düşünmek, kendi deneyimlerini diğer erkeklerle paylaşmak ve tartışmak konusunda tereddüt ettiklerini gözlemledim. Türkiye'deki erkekliğin çoklu ve değişen hallerini kavrama amacıyla Hale Bolak Boratav, Güler Okman Fişek ve Hande Eslen Ziya (2017), 2000 evli erkekle anket yoluyla, 58 evli erkekle de derinlemesine görüşme yoluyla yaptıkları kapsamlı çalışmada, her 5 erkekte 1'nin diğer erkeklerin önünde küçük düşme endişesi taşıdığını belirtirler. Buna göre, erkek katılımcılardan oluşan bir odak görüşmesinde grup dinamiğinin nasıl kurulduğunu anlamak için bu

endişeyi akılda tutmak gerekir. Grup görüşmesine katılan erkekler, konunun şiddet olduğunu ve erkeklerin katılacağını bildikleri için, akıllarına gelen ilk şey, kendilerinden kavga etmelerini isteyip istemeyeceğim oldu. Bu elbette şaka gibi görünse de, erkekler, konusu şiddet olan bir tartışmada, şiddete ne kadar meyilli olup olmadıklarının ya da hangi durumlarda şiddet uyguladıklarının sınındığı bir deney ortamı hayal ettiler. Fakat daha soyut ve gayrişahsi düzeyde başlayan tartışma, katılımcılardan gelen somut örneklerle daha samimi ve dinamik bir hale geldi. Eğitim seviyeleri ve mesleki konumları farklı olan ama yakın yaş grubundaki erkekler, birbirlerinin verdiği somut örnekler üzerinden düşünmeye ve tartışmaya daha etkin bir biçimde katılmaya başladılar. Araştırmacının yönlendirilmesine çok da fazla gerekli olmadan, pek çok şey tartışıldı ve görüşme 3 saat 15 dakika sürdü. Görüşmenin sonunda, katılımcıların görüşme öncesindeki endişeli hallerinin yerine daha rahat olduklarını gözlemledik. Bu durum, pek çok benzer grup çalışmasında da gözlenmiştir<sup>4</sup>. Öte yandan katılımcılar, ifadelerinde, daha önce şiddet konusunda ne kendilerinin ne de bir arkadaş çevresi içinde derinlikli ve kapsamlı bir biçimde düşünmediklerini ifade ettiler. Kendi deneyimlerini aktarmanın ve başkalarının şiddet deneyimlerini dinlemenin sağaltıcı bir etkisi olduğunu vurguladılar. Bu elbette genellenebilir olmaktan uzak bir tespittir. Grubun kendi dinamiği içinde anlam kazanır. Yine de, erkeklerin, özellikle de erkek arkadaş grupları arasında, beraber şiddet eylemlerine karışmış veya tanık olmuş olsalar da, şiddet hakkında konuşmadıkları ve

---

<sup>4</sup> Kardam ve Yüke-Kaptanoğlu Kadına Yönelik Şiddet, Erkeklerin Görüşleri/Deneyimleri/Algıları çalışmasında, 6 farklı yaş grubundan erkekle odak grup görüşmeleri gerçekleştirmiş ve analiz etmişlerdir. Hepsi için geçerli olmasa da, grubun kendi arasında ve araştırmacılarla kurduğu ilişki tarzına göre, görüşmelerin erkek mekanı rahatlığına dönüştüğünü ve dil kullanımında erilliği kendisini çekinmeden ortaya koyabildiğini belirtmişlerdir (Kardam ve Yüksel-Kaptanoğlu, 2007). Tek örnekli bu odak grup çalışmasında da benzer bir eril dilin ortaya çıktığını söylemek mümkün. Ortak dil, birbirine yabancı erkeklerin daha resmi ve mesafeli bir dilden, daha rahat ve samimi erkek sohbetine geçişlerinde kendisini göstermektedir. Fakat yine de, cinsiyetçi şakaların, küfürlerin ve erkeklerin sürekli birbirlerinin sırtını sıvazladığı bir ortamdan söz edilemez.

düşünmedikleri ihtimalini ortaya çıkıyor. Benzer bir şekilde, derinlemesine görüşmelerde de de bu örüntünün devam ettiğini söyleyebilirim.

#### ***2.4.2.2. Derinlemesine Görüşmeler***

Niteliksel araştırmanın veri toplama tekniğinin ikinci ve asıl basamağı olarak derinlemesine görüşme tekniği kullanıldı. Derinlemesine görüşmeler yolu ile katılımcının şiddet ile ilgili algı, deneyim ve anlatılarını ortaya çıkarmak amaçlandı. Şiddet gibi hem kişisel ve ilişkisel hem de yapısal ve sistematik olan bir olguyu erkek katılımcının kendi ifadeleri aracılığıyla anlatması ve bu anlatı üzerinden edinilen bilginin analiz edilmesi araştırmanın bu kısmında gerçekleştirildi. Bireyler arasındaki söylemsel farkların ve benzerliklerin tespit edilip kendi özgül değerleri doğrultusunda sonuçlar çıkartmak yine araştırmanın bu kısmının amaçları arasında yer alır. Bireylerin kendilerini rahat hissettikleri bir ortamda, yüz yüze görüşme yolu ile samimi ve ucu açık bir görüşme yapısı tasarlandı. Araştırmanın eksen olgusu olan şiddet etrafında katılımcının kendi deneyim ve görüşlerini ifade edebileceği ve böylelikle kategorik, soyut ve/veya normatif bir anlatıdan uzaklaşmasını sağlayan bir ortam yaratarak daha derin analizler yapma fırsatını yakalamayı hedefledim.

Derinlemesine görüşmeler için yarı yapılandırılmış bir kurgu hazırladım. Bu kurguya göre, ilk aşamada katılımcı hakkında demografik bilgiler (yaş, medeni hal, eğitim durumu, mesleki durumu, vb.) sordum. Bu sorular, farklı profildeki erkekler arasında karşılaştırmalar yapmamı ve özellikle görüşmenin devamında edinilen verileri bireylerin bağlamsal kaynakları ile beraber analiz etmemi sağladı. Bu bilgi, aynı zamanda çeşitliliği hedefleyen bir örneklemin oluşturulmasında da yardımcı oldu. Sonrasında hem katılımcıyı görüşme ortamına ısındırmak hem de sosyal çevresi hakkında bilgi almak için ailesini anlatmasını istedim. Daha sonrasında ise şiddet deneyimlerini sordum.

Görüşmeler sırasında bu genel izleği takip etsem de, görüşmenin geri kalanı katılımcıların anlattıklarına göre şekillenmiştir. Görüşme sırasında anlatılan deneyimler hakkında, sondaj yapmak ve daha derinlikli bilgiler ortaya çıkarmak için, fikir/inanç, duygu, bilgi ve duyumsal soru tiplerini (Kümbetoğlu, 2015) kullandım. Fikir/inanç soruları ile katılımcıların şiddet ile ilgili kendi görüşleri ve düşünce yapıları hakkında bilgi edinmeye çalıştım. Duygu soruları ile katılımcının hislerini ve duygusal tepkilerini anlamaya çalıştım ve özellikle fikirler ve duygular arasındaki ayrımı keşfetmeyi amaçladım. Duygusal ifadeler sayesinde düşünsel görüşlerin ötesine geçmek ve deneyimi derinleştirmek, somutlaştırmak mümkün hale geldi. Ama duygu sorularının özel hassasiyet gerektirmesi sebebiyle ve görüşme sırasında katılımcı için oldukça hassas olabilecek bir durum karşında dikkatli olmak adına, katılımcının rızasına ve kendi paylaşım sınırına saygı göstermeye özen gösterdim. Bilgi soruları ile katılımcının şiddet konusunda daha soyut ve normatif bilgilerine ulaşmaya çalıştım. Özellikle şiddetin kamusal algısı, hukuki ya da cezai anlamlarının sorgulandığı bu soru tipinde, katılımcının şiddeti kavramsal düzeyde yani gayri-kişisel bir boyutta nasıl ele aldığını öğrenmeye çalıştım. Son olarak duyumsal sorular ile katılımcının şiddetle ilgili ne tür duyumsal tecrübelerine sahip olduğunu keşfetmeyi hedefledim. Örnek olarak, katılımcı bir şiddet olayıyla basın yoluyla karşılaştığında ya da birebir bir şiddet olayına tanık olduğunda, şiddet olayları ile ilgili bir haber duyduğunda veya bunu izlediğinde oluşan ya da oluşabilecek etkileri ve yönelimleri tespit etmeye çalıştım. Bu sayede, katılımcının kamusal alanda tanık olduğu ya da maruz kaldığı çeşitli şiddet olaylarına karşı bilişsel ve duyumsal tepkilerini anlamaya çalıştım.

Derinlemesine görüşmeler çeşitli illerde gerçekleştirilebilmiş olmasına rağmen iller arasında tam bir çeşitlik sağlamak araştırmanın hedefleri içinde yer almaz. Görüşmelerde katılımcının onayı doğrultusunda ses kaydı alınmıştır. Bunun yanında

gerekli görüldüğünde, mülakatı derinleştirmek için sondaj amaçlı kullanmak üzere bazı ifadeler araştırmacı tarafından not edilmiştir. Görüşmeler, araştırma konusunun hassasiyeti ve katılımcının özerkliği ilkesi gereğince, katılımcının kendisini rahat hissedebileceği, mümkünse kendi belirlediği bir ortamda gerçekleştirilmiştir.

Derinlemesine görüşmelerde de, odak grup görüşmesine benzer bir şekilde, erkeklerin şiddet deneyimlerini aktarmada, bu deneyimler üzerinde düşünmekte ve düşüncelerini paylaşmakta zorlandıkları görülmektedir. Erkeklerin şiddet hakkında konuşmak konusunda gönülsüz oldukları, sadece bu araştırmada tespit edilmiş bir şey değil. *Erkeklerin Türkiye Halleri* çalışmasında, katılımcıların şiddet, kavga ve dayak konularında, genelde daha ketum bir tutum içinde oldukları görülmüştür (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017). Bu çalışmada erkeklerin bilhassa şiddeti uygulayan konumunda olmayı reddettikleri ve bu tavrı desteklemek üzere bir anlatı sunduklarını belirtilir. Yine bu araştırmada, erkeklerin kendileriyle ilgili olarak şiddetin gündelik hayatlarında ne seviyede bir yeri olduğunu ayrıntılı bir biçimde açıklamadıkları gözlenmiştir. Şiddeti daha çok, gençlik ve çocukluk yıllarında ait bir olgu olarak anlatırken, daha canlı ve net örnekler sundukları, daha çok bu olayları hatırladıkları da araştırmada gözlemlenmiştir (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017). Araştırmacılar, maddi veya sembolik diğer kaynaklardan görece daha yoksun olan genç erkeklerin, kendi erkekliklerini başkalarına ispatlamak ve erkekler arası mücadelede baskın çıkma ve ezilmeme yolu olarak şiddeti bir kaynak haline getirdiklerinden bahsediyorlar (a.g.e).

Benzer bir biçimde, bu tez çalışmasına katılan erkeklerin de pek çoğu, bugünkü yaşamlarıyla ilgili daha çok başarı ve gurur duydukları yanları ön plana çıkarırken, şiddet meselesinde konuşmak konusunda daha çekinceli oldukları görülüyor. İş ve aile yaşamındaki başarılar, olumlu yanlar, gurur duyulan anlar ayrıntılı biçimde ve oldukça kişisel bir tarzda anlatılırken, şiddet konusunda konuşmaya gelince, daha soyut, normatif

ve gayrişahsi bir anlatım ortaya çıkıyor. Kimi zaman görüşmeyi sonlandıran şeyin, tekrara düşen, soyut ve normatif ifadeler olduğunu söyleyebilirim. Şiddetin eğitimle ortadan kalkacağı ve şiddetsizliğin insancıl ilişkiler kurmak için bir kural olduğu pek çok kez tekrarlanan ifadeler olarak kendisini gösterdi. Tekrar eden bu ifadeler, bağlamdan bağımsız, fazla detaya girmekten sakınan bir anlatımın özelliğini teşkil ediyor. Yine benzer biçimde, şiddet, genelde, erkekler için gençlik yıllarında kalmış, etkilerinin erkek birey için ciddi görülmediği, süreklilik arz etmediği, uzak anılar olarak görüşmelerde yer buluyor. Elbette bütün katılımcılar için bu söylenemez. Şiddet konusunda daha derinlikli fikirleri olan, kendi deneyimleri üzerinden düşünmeye açık katılımcılardan da bahsedebilirim. Fakat genel olarak, katılımcıların yaşı artıkça ve eğitim seviyeleri azaldıkça şiddet konusunda konuşma isteği, konuyla ilgili kullanılan kelime dağarcığı azalmakta, soyut ve gayrişahsi ifadeler ise artmaktadır. Yine bu gruba dahil edilebilecek erkeklerle yapılan görüşmelerde görüşme sürelerinin kısaldığı görülmektedir. Daha kısa süren bu görüşmelerde, katılımcının şiddet hakkında konuşurken sıkıldığını da gözlemledim.

#### ***2.4.2.3. Araştırmacının Konumu ve Kısıtlamalar***

Araştırmacı olarak kendi konumumun, araştırmanın konusu ve araştırma süreçlerine ne gibi yansımaları olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Kendi konumundan kaynaklanan birtakım avantajlar bulunsa da, birtakım kısıtlamalar da söz konusu olmuştur. Araştırmacı olarak kendi konumumun, daha araştırmaya başlamadan önce avantajlar ve dezavantajlar yaratacağını tahmin edebiliyordum. Fakat araştırma sürecinde, bu avantajlı ve dezavantajlı yanları daha somut bir şekilde görebilmeye ve analizleri de elimden geldiğince bu avantajlardan faydalanarak ve dezavantajların

yarattığı kısıtlamalar konusunda temkinli olmaya çalışarak gerçekleştirmeye çaba gösterdim.

Öncelikle kendi konumumun sağladığı avantajlardan bahsetmek isterim. Türkiye’de erkek şiddetini konu alan bir araştırmada, bu coğrafyada doğup büyümüş bir erkek araştırmacı olmanın, araştırma sorununun ortaya çıkışı, geliştirilmesi ve araştırmanın yürütülmesi süreçlerine olumlu katkısı olduğunu düşünüyorum. Evde, ailede, sokakta, okulda, kadına yönelik şiddet, erkekler arası şiddet, devlet şiddeti gibi pek çok şiddete tanıklık etmiş, kimi zaman da maruz kalmış birisi olmam, şiddet sorununu tanımlama ve anlamamda, bu çerçevede bir araştırma kurgusu hazırlama ve yürütmemde olumlu katkıları olmuştur. Katılımcı erkeklerin görüşmeler sırasındaki aktardıklarını, kendi deneyim ve gözlemlerimle harmanlayıp yorumlamamın analizi zenginleştirdiği kanaatindeyim. Bu durum, hem bağlama aşına olmamı hem de erkek olarak benzer veya farklılaşan yanları görmemi sağlayarak, analiz sırasında yaptığım karşılaştırmaların gücünü arttırdı. Diğer yandan, toplumsal cinsiyet çalışmalarının bana kattığı eleştirel perspektifin bu yorum sürecinde belirleyici olduğunu söyleyebilirim. Bu durum, sadece bu coğrafyada erkek bir araştırmacı olmaktan öte, bu coğrafyada bir erkek olmamın ne demek olduğunu, başta kendi deneyimlerim üzerinden, sonra da katılımcı erkeklerin şiddetle ilgili aktardıkları üzerinden sorgulamama yol açtı. Şiddeti bir erkeklik problemi olarak tanımlamak erkekliğin, kadına yönelik şiddet başta olmak üzere, diğer bütün şiddeti türlerine kaynaklık eden bir sorun olarak tanımlanması açısından önemlidir. Tezin ileriki bölümlerinde de değinileceği gibi, şiddeti, bilhassa da aile içi kadına yönelik şiddeti, `toplumsal hastalık` olarak değerlendirmek veya sadece belli bir kültüre has ya da belli bir sosyo-ekonomik statü grubuna ait bir sorun tanımlamak yerine, toplumsal cinsiyet kavramı kapsamında, bir erkeklik sorunu olarak erkek şiddetini ön plana çıkarmanın önemli olduğuna inanıyorum.



Öte yandan şiddetin bir erkeklik sorunu olduğunu kabul ederken, bunu sadece şiddetin faili konumunda bir erkeklik kavrayışı üzerinden yapmıyorum. Konuyla ilgili pek çok çalışmada erkeklik ve şiddet ilişkisi ya erkeklerin biyolojik, endokrinolojik yapılarının bir parçası ve bunun doğal bir ifadesi olarak görülüyor, ya da evrimsel antropolojinin tanımladığı gibi, erkeğin, rekabete dayalı sosyal yaşam ve mücadeleye dayalı doğal yaşamda, şiddeti bir araç olarak kullanma becerisine ve yatkınlığına işaret ediliyor (Ray, 2018). Kadınlık ve erkeklige dair arketip olarak tarif edilebilecek bazı özelliklerin, günümüz toplumlarına bir şekilde tevarüs ettiği fikrine dayanan bu argümanlar, daha çok totoloji üzerine kuruludur (a.g.e). Buna dayanarak, “erkeklerin şiddet uygulama nedenleri erkeklerin doğaları gereği saldırgan olmalarıdır” ya da “şiddeti uygulayanlar erkekler olduğu için erkekler saldırgandır” ve “şiddeti uygulama kapasitesi erkeklere hastır” gibi bir yere varmayan önermeler ortaya çıkar. Bu yaklaşım erkeklerin tek başına fail olma konumunu açıklamaya yönelerek erkeklerin şiddetle ilişkisini doğal göstermekte, ve tanımlanan soruna açıklama getirmek ve çözmek yerine, kurulan bu ilişkiyi meşru göstermeye ve kanıksanmasına hizmet etmektedir. Değişik türleri ve tarzları olan erkek şiddetinin etkileri ile faillerin motivasyonlarının birbirine karıştırılması da ayrıca bir sorun teşkil etmektedir (Liddle, 1989). Özellikle radikal feminizmin kuramsallaştırdığı ataerki kavramında bu sorunun bariz bir hale geldiğini tespit eden Liddle, erkekliğin toplumdaki farklı koşullara bağlı olarak farklı şekillerde icra edildiğinin altını çizer (a.g.e). Şiddetin çok çeşitli biçimler alabilen etkileri sorununu, erkek-failin bireysel motivasyonundan ayırmanın, şiddet hakkında daha kapsamlı ve sağlıklı bir analiz imkânı sunduğunu düşünüyorum. Aksi takdirde ‘doğal’ gibi algılanan erkeklik ve şiddet arasındaki bu ilişkide, şiddetin iyi ve adil olarak tamamlanan amaçlara yönelik kullanımı onaylanabilir ya da şiddet koruma amacıyla gerçekleştiğinde, erkek olmanın bir sorumluluğu ya da gereği olarak anlaşılabilir (Sjorberg, 2014). Korunan ister

kadın, ister aile, isterse de vatan olsun, erkeğin koruyucu rolü ön plandadır. Öte yandan, yine şiddet uygulayan ya da uygulama motivasyonuna sahip olduğu varsayılan başka bir erkek figürü daha sahneye sürülür ki, bu erkek mütecaviz, kötücül, tehditkâr ve düşman erkektir. Erkeklik ve şiddet arasında kurulan bu ilişkinin sunduğu senaryoda iki tip erkeklik varsayılır ve farklı senaryolarda bunların birbiriyle yer değiştirmesi olağandır. Bu tez çalışmasında, erkekliği tarih dışı, evrensel bir kategori olarak ele almak yerine, tarihsel, kültürel ve siyasal olarak ve hem toplumsal yapıyla hem de diğer öznelerle ilişki içinde kurulan ve sürekli oluş aşamasında bir konum olarak ele aldığımı belirtmem gerekir. Şiddeti de benzer bir şekilde değişen tarihsel, siyasal ve kültürel ve ekonomik koşullara göre oluşan anlamları üzerinden düşünmeyi amaçladım. Ayrıca, şiddeti yapısal olduğu kadar kişilerarası bir olgu olarak görüyorum ve şiddetin erkek bireyin kendisi için ne anlama geldiğine önem veriyorum. Bu açıdan, şiddet ve erkeklik arasında kurulan ilişkide, erkeklerin araştırma nesnesi olarak ele alınması, tarafsız olduğunu iddia eden bir bilimsel anlayışla sürdürülemez. Araştırmacının, şiddet sorusunu, hem kendi üzerinden somut bir şekilde düşünmesi hem de fail, mağdur ve tanık konumlarını bir arada değerlendirmesi gerekir. Ben kendi konumum gereği böyle bir düşünsel açıklığı yakalamaya çalıştım. Katılımcıların ifadelerini, şiddetin kendileri için ne anlama geldiği sorusu ve şiddet dolayımında oluşan farklı konumları üzerinden değerlendirmeye özen gösterdim. Kendi deneyimlerim üzerinden yola çıktığımda, katılımcılarının bazı deneyimlerine aşinalık söz konusu olduğu gibi, aynı zamanda, şiddet konusunda katılımcıların sunduğu yeni ve farklı deneyimleri ve düşünceleri anlamak için de bu düşüncel açıklığın gerekli olduğunu gördüm.

Buradan kendi konumumun yarattığı dezavantajlara geçmek istiyorum. Düşünsel açıklık, bazı pratik ve söylemsel engelleri tanımayı da gerektiriyor. Araştırmacı olarak kendi kişisel konumum ile katılımcı arasındaki yaş, cinsel yönelim, sosyal ve kültürel

çevre, eğitim seviyesi ve sosyo-ekonomik durum gibi konumsal farklılıklar, yürüttüğüm araştırma için kısıtlayıcı ve hatta bir ölçüde yön tayin edici olmuştur. Bilhassa dil konusunda böyle bir sorunun ortaya çıktığı söylenebilir. Araştırma soruları her ne kadar somut ve yalın tutulmaya çalışılsa da, katılımcıların pek çoğunun şiddet üzerinde pek düşünmediğini görüşmeler boyunca gözlemlerdim. Bu sebeple, katılımcıların şiddet hakkında düşünmesi de düşündüklerini ve duygularını ifade edebilmeleri de kimi zaman kolay gerçekleşmedi. Düşünme ve aktarım sürecinde de, kendi konumum ile katılımcının sosyal konumu arasındaki mesafe ne kadar fazlaysa, bunun görüşmeye o kadar olumsuz yansıdığını gözlemlerdim. Araştırma deneyiminin gösterdiği, araştırmacı ve katılımcı arasında, görüşmenin kalitesini olumsuz etkileyebilecek en büyük fark yaş farklı olmuştur. Nitekim ister eğitim seviyesi yüksek olsun, ister olmasın, 50 yaş üstü gruptan katılımcı bulmak oldukça zor oldu. Bunun ötesinde, araştırmaya katılan 50 yaş üstü erkekler, hem araştırma konusuna ilgisiz kaldılar ve bu sebeple de bazı soruları geçiştirdiler veya cevap vermediler. Genelde, hiyerarşik bir dil ve tarzı benimsediklerini söyleyebilirim. Soru sorulurken araya girmeleri, söz kesmeleri buna örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra yaş büyüdükçe geçmiş deneyimlerin aktarılması ve bu deneyimler üzerinden düşünme isteklerinin de azaldığını söyleyebilirim. Katılımcı erkeklerin kendi yaşam döngüleri içindeki farklı konumları, kendi erkeklik deneyimleri üzerinde düşünme ve yorumlama tarzlarını da belirlemiştir. Örneğin, katılımcılar anlatımlarında doğup büyüdükleri ailelerde karşılaştıkları şiddete, anne ve babalarının tavır ve tutumlarına ya da kardeşler arasındaki ilişkilere çok az yer verdiler. Çocukları ve eşleriyle ilişkilerine dair anlatılarda da aynı örüntüyle karşılaşıldı. Eşler arasında iletişimsizlik veya çocuklarla ilişkiler, iyi veya kötü `bir şekilde rayına oturmuş`, devam eden ilişkiler olarak aktarıldı. Çocukların evden ayrılmış olmaları ya da erişkin olmaları da, baba olanların anlatılarında, şiddetin çocuklarıyla ilişkilerinde güncel bir karşılığını

bulma ihtimalini zorlaştırdı. Katılımcılar için bu deneyimler geçmişte kalan, bugün için aştıkları sorunlar olarak anlaşılmaktadır. Bu anlatılarda şiddet, ayrıntılı bir şekilde üzerinde konuşulmaya değmeyecek veya hatırlanıp, gündeme getirilmesi tercih edilmeyen olaylar, deneyimler olarak satır aralarında kendisini gösterdi. Benzer bir biçimde, askerlik, okul veya gündelik hayatta erkekler arası şiddet için verilen örneklerde de, daha gayrişahsi bir anlatım tarzını benimsediler. Şiddetin toplumun geneline ait bir toplumsal sorun ve daha çok da genç kuşakların sorunu olarak algılandığı genel bir anlatı ortaya çıkmaktadır. Gündelik hayatta karşılaşılmaması muhtemel şiddet ise, daha çok çocukları üzerinden ifade edildi. Erkek veya kız çocuğu olsun, babalar genelde şiddet sorununu çocukları üzerinden düşündüler.

Yaş farkı kadar olmasa da, araştırmacı ve katılımcı arasındaki eğitim seviyesi farkı da kimi zorluklar ortaya koymuştur. Şiddet konulu bir tez çalışması, eğitim seviyesi azaldıkça ve yaş artıkça katılımcılar için daha az anlam ifade eden, üzerinde konuşulması zaman kaybı olarak görülen bir konu olarak algılanabiliyor. Bu türden katılımcılar görüşmenin süresi hakkında soru sordular ve genelde 10 dakikadan fazla vakit ayıramayacaklarını belirttiler. Daha önce defalarca katılmış olma ihtimallerinin bulunduğu anket araştırmalarına aşına olan erkekler için derinlemesine görüşmeler, gereğinden fazla uzun ve içerik açısından belirsiz görülebiliyor. Özellikle de, yabancı bir erkekle karşılıklı biçimde, şiddet gibi bir konu üzerine konuşmak, kendi deneyim ve duygularını paylaşmak anlamsız görünüyor. Kimi zaman, kendi sosyal çevremden kimseler, araştırma için katılımcı ararken ulaştıkları eğitim seviyesi daha düşük gruptan erkeklerin, “ne konuşacağım şimdi elin adamıyla” ya da “başka adam mı yok, nereden çıktı bu” gibi ifadeler kullandıklarını belirttiler. Kendi sosyal çevremde doğrudan ulaşabileceğim, üniversite altı eğitim seviyesinden erkeklerin görece daha az bulunması, kendi konumumdan kaynaklanan bir dezavantaj olarak görülebilir. Fakat ilginç

görülebilecek bir nokta şudur ki, katılımcıların eğitim seviyesi azaldıkça, şiddetin bir eğitimsizlik ve cahil insan sorunu olduğu vurgusu artmaktadır. Genelde, neredeyse bütün katılımcılar eğitimsizliği ve cehaleti şiddetin bir nedeni olarak görmektedir. Hem kadına yönelik şiddet hem de erkekler arası şiddetin yorumlanmasında `eğitimsiz erkeklik` sorumlu tutulmuştur. Fakat eğitim seviyesi daha düşük olan erkeklerin, eğitimi diğer katılımcılara kıyasla daha fazla ön plana çıkardıklarını söyleyebilirim. Bunun bir nedeni, eğitimin genelde bütün sosyal sorunların çözümü için ilk elden, üzerine çok fazla düşünülmeden, normatif bir biçimde sunulabilir bir reçete olarak görülmesi. Genelde, bu katılımcılar, “her şeyin başı eğitim” gibi kestirmeden bir cevabı uygun gördüler ve görüşme sırasında sık sık tekrarladılar. İkincisi ise, üniversite kapsamında yürütülen bir tez çalışmasına katılımcı olmalarının, kendilerinden beklenen en ideal cevapları sunmaları gerektiği düşüncesine ve araştırmacıya hoş görünme tasesına yol açmış olduğu düşünülebilir. Benzer bir biçimde, *Erkekliğin Türkiye Halleri* çalışmasında da, şiddet hakkındaki sorulara verilen cevaplarda da, araştırmacıya iyi görünme yanlılığı, (özellikle kadına yönelik şiddet konusunda kadınlarla yapılan çalışmalarla karşılaştırıldığında), araştırmacıların gözüne çarpmıştır (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017). Bu durum, erkeklerin şiddet kullandıklarını itiraf etmeye pek yanaşmadıkları olarak yorumlanmıştır (a.g.e). Fakat bu tez çalışması, erkeklerin sadece faili olduğu şiddet pratikleri hakkında değil, maruz kaldıkları veya tanık oldukları şiddet hakkında da pek konuşmaya yanaşmadıklarını göstermektedir. Örneğin, bu sebeple eğitimin, normatif bir şekilde şiddetin çözümü için bir reçete olarak sunulduğu anlaşılıyor. Bir üçüncü yorum ise, erkeklerin eğitim derken ne demek istediklerine bakılarak çıkartılabilir. Eğitim seviyesi düştükçe, katılımcıların eğitimin altını daha fazla çizdikleri görülmektedir. Her ne kadar, kendileri şiddeti uygulayan, tanık olan ve maruz kalan konumlarda pek yer almadıklarını ifade etseler de, tarif ettikleri şiddet uygulayan erkek profilinin eğitimsiz, düşük gelir

grubundan gelen erkekler olarak, kendi sosyal çevrelerinde bulunma ihtimali yüksek görünmektedir. Şiddet uygulayan erkeklerle kendileri aralarında eğitim üzerinden çizdikleri sınır; okula gitmek veya yükseköğrenim sonucu doktorluk, mühendislik gibi mesleklere sahip olmaktan ziyade kendilerini olgun ve akli başında erkekler olarak yani kendi kendini yetiştiren bireyler olarak tarif etmeleri üzerinden çiziliyor. Tasvip edilmeyen şiddeti kendi anlatılarından uzak tutan eğitim kavrayışı daha çok yaşayarak tecrübe edinmiş olmaları, kendi akıllarını kullanarak bir yerlere gelmiş olmalarına dayanmaktadır. Bunu destekleyecek şekilde, eğitim seviyesi düşük fakat ekonomik açıdan tatmin olmuş görünen, kazancından memnun, kendini ve evini geçindirebilen erkekler, iş yaşamındaki başarılarından, elde ettikleri kazanımlardan daha ayrıntılı bir biçimde bahsetmektedir. Diğer yandan, eğitim seviyesi artıça, erkekler eğitim ve kariyer alanındaki başarılarını daha az vurguladılar. Şiddet, yine eğitimsiz erkeğin sorunu olarak görülse de, eğitimin kişiyi şiddetten nasıl uzak tuttuğu konusunda pek fazla açıklayıcı bir anlatı sunmadılar.

Diğer bir dezavantaj, daha önce bir avantaj olarak belirttiğim erkek bir araştırmacı olmamla ilgili. Deneyim üzerinden değerlendirildiğinde, erkek olarak sahip olduğumuz ortaklık ve benzerlikler bir avantaj olarak görülebilir ve katılımcıların ifadelerini yorumlama sürecinde zenginlik katabilir. Diğer yandan farklılıkların da bir o kadar olumsuz etkileri olabileceği söylenebilir. Örneğin, görüşmecinin giyim kuşamı ve konuşma tarzı ile katılımcının üzerinde bıraktığı intibah kontrol edilemez. Bu durum, katılımcıların ifadelerine de yansımaktadır. Özellikle yabancı bir erkekle konuşurken, ortak veya benzer özellikler bulmak, katılımcı için kendisini daha rahat ve samimi bir şekilde ifade etmesini sağlayabilir. Bunun için önemli görünen şey ortak kültürden gelen bir eril dil olabilir. Katılımcıların erkek ortamlarındaki muhabbetlerine, hikaye anlatımlarına eşlik eden argo ve küfür dilin, görüşme yapısı içinde kabul bulmaması,

erkek katılımcının şiddet konusundaki aktarıma ket vurabilir. Görüşme öncesinde, dil kullanımıyla ilgili herhangi bir kural katılımcıya dayatılmış olmasa da, araştırmacı olarak bu eril dile iştirak etmemiş olmamın, görüşmenin akışı içinde, katılımcı erkeklerin aktarım tarzını etkilediğini düşünüyorum. Katılımcıyı daha rahat hissettirmek ve daha kolay açılmasını sağlamak adına, böyle bir performansa girmeyi doğru bulmadığımı belirtmek istiyorum. Araştırmanın amacı, katılımcıya görüşme ortamında bulunduğumuzu unutturmak değil, daha çok görüşme ortamı içinde katılımcının şiddet hakkında neleri ifade edip edemediğini, neleri düşünüp aktarabildiğini anlamaktır. Bu sebeple, görüşmeci olarak soğuk, resmi ve hiyerarşik bir konum almamaya çalışsam da, araştırmanın hedefleri doğrultusunda, katılımcının kendini sağaltmasını da hedeflemedim. Yine de, küfür ve argonun erkeklerin şiddet anlatısında merkezi bir konumda olduğu göz ardı edilemez. Bu sebeple, aktarımda küfür geçen yerlerde müdahalede bulunmadım. Katılımcıların birçoğu, görüşme esnasında bir olaydan bahsederken, 'küfür kullanabilir miyiz?' diye sordular. Bu daha çok kendi duygu ve düşüncelerini ifade etmek için değil, olayın akışı içinde küfrün yer bulmasından kaynaklanmaktadır. Kendisine veya kadın bir yakınına küfür edilmesi bir erkeğin şiddete karışma nedenleri arasında gösterildi. Hem kendi hem de çevrelerindeki deneyiminden bununla ilgili örnekler verildi. Eril dilin işlevi erkek katılımcılar için sadece bir hikaye anlatırken kendilerini rahat hissetmeleri ve karşısındakini samimi görmeleri üzerinden yorumlanamaz. Eril dil konusundaki bir diğer husus, görüşmeyi kendi istedikleri tarafa çekmek, görüşmeci karşısında kendi erkekliğinin sunum tarzına bağlı olarak üstünlük kurmak ve karşı tarafı yönlendirme biçiminde de kendisini göstermektedir. Erkekliğin iktidarla olan ilişkisi, güç algısı ve bunun içindeki kırılabilirliği bu tezin açıklamaya çalıştığı mevzular arasındadır. Dilin de erkeklik için anlamı burada önem kazanmaktadır. Görüşme ortamı, birbirlerini pek ya da hiç tanımayan iki erkeği

karşı karşıya getirmektedir. Konunun da şiddet olması bu karşılaşmanın daha hassas bir zeminde gerçekleşmesine yol açmaktadır. Her ne kadar, görüşmeler katılımcıların kendi özgün anlatımları üzerinden şekilleniyor olsa da, görüşme sürecinde katılımcıların kendi erkeklikleri üzerinden bir güç ispatına girdikleri de görüldü. Bu bazen ketum, bazen abartılı bazen de küfürlü ve cinsiyetçi şakaların sıkça kullanılması biçiminde kendisini gösterdi. Fakat küfür ve cinsiyetçi şakaların, görüşme yapısı içinde, görüşmeci tarafından teşvik edilmediği düşünüldüğünde, katılımcıların daha çok sert, ketum ve soğuk bir tavır içinde konuştuklarını belirtebilirim. Elbette, daha farklı kişisel özellikleri olan farklı bir araştırmacının erişebileceği katılımcılar, bu katılımcılarla kuracağı iletişim ve bu iletişimin sonucu olarak ortaya çıkacak olan analizler farklı olacaktır. Yine de, bunu her araştırmacının özgül konumuna göre değişen, olumlu ve olumsuz tarafları içeren bir durum olarak görmek gerekir.

## **2.5. Analiz**

Uyarlayıcı teori yaklaşımında veri analizi, temellendirilmiş teorideki gibi açık bir kodlama (Charmaz, 2006; Strauss ve Corbin, 1998) ile başlamaz. Özellikle kodlamanın başlarında, toplanan veride görülen ya da veri tarafından işaret edilen yeni kodlar yaratılmaz (Layder, 2018). Bunun yerine, araştırmacının ilk aşamasında belirlenen yönlendirici kavramlarla kodlama yapılır ve araştırma ilerledikçe verinin işaret ettiği ve literatürden gelen diğer kavramlarla genişler. Saha verisi ve literatürden gelen bu kavramların beraber analizi ve ilişkilendirilmesi sonucunda ortaya çıkan boşluklardan yeni kavramların belirmesi beklenir (Layder, 2018).

Burada kavramların nasıl bir kodlama kategorisi oluşturduğunu kavramak gerekir. Uyarlayıcı teoride bahsedilen kavramlar, kurulumu ve kullanımları ile muhakeme yürütmeye ve tartışmanın ilerlemesine yol açacak nitelikte olmalıdır (Magee, 1997). Bu



kavramlar sahadan gelen verilerle birlikte değerlendirilerek tartışılmalı, sahadan gelen görgül veriyi anlamlandırma işlevi görmelidir. Bu sebeple yönlendirici ve yeni beliren kavramlar betimsel nitelikte olmamalı, onun yerine daha soyut, genel ve çözümsel nitelikte olmalıdır (Layder, 2018). Bu kavramları analiz kategorileri olarak kullanmak ve sahadan gelen verileri bu kategorilere göre gruplandırmak araştırmacıya var olan kavramlarla saha verisini beraber dokuması ve bunların bir arada değerlendirilmesi sonucunda yeni beliren kavramları tanımlaması için olanak verir. Bu, temalar, duygular, olaylar gibi daha betimsel kategorilerin analiz sırasında kullanılmaması anlamına gelmez. Bu kategoriler hem kavramları açıklamak ve anlamlandırmak için önemlidir, hem de sahadan çıkan örüntüler ışığında daha kavramsal ve çözümsel niteliklere bürünebilirler (Layder, 2018).

Bu araştırma boyunca, literatür taraması-analizi bölümünde de bahsettiği gibi, çeşitli yönlendirici kavramlara yöneldim ve sahadan topladığım veriler ışığında bu kavramları erkeklik ile kadına yönelik şiddet ve genel olarak şiddet arasındaki ilişkileri anlamlandırmak ve çözümlmek için kullandım. Uyarlayıcı teorinin benimsediği sosyal alanlar perspektifi sahadan gelen verileri anlamama ve analiz etmeme yardımcı oldu. Bu alanlar perspektifini kullanmam, anlatılan her deneyimi bu alanlara göre sunmam anlamına gelmedi, daha ziyade, sahadan gelen veri ile literatürden gelen kavramları ilişkisel bir şekilde muhakeme etmeme ve tartışmama ön ayak oldu. Bunun sonucunda çıkan sonuçlar, var olan ve/veya yeni beliren kavramlara göre ilişkisel bir şekilde sunuldu. Özellikle bölümler arasındaki yapı ve izlek farklılığı, bu ilişkilerin ilişkili ve açıklayıcı bir şekilde sunulması için doğal olarak gerçekleşmiş bir süreçtir.

Saha araştırması sırasında görüşmeler sırasından ses kaydı aldım ve bu verilerin analizlerini yapmak için bu ses kayıtlarını deşifre ettim. Deşifre sırasında sadece kelime ve cümleleri değil, konuşma esnasında katılımcının hemen her türlü ifadesine yer verdim

ve gerekli görüldüğünde analize dâhil ettim. Özellikle bazı konuları konuşmak konusundaki tereddütler veya sorulan soruya verilen cevapların sorudan uzaklaşması gibi detaylar da bu deşifre sürecine yansıtıldı.

Örneklemin oluşturulması kısmında da ifade ettiğim gibi, araştırmaya katılmayı kabul eden ve görüşme yapılan erkekler, Türkiye'deki erkeklerin tamamını temsil etmekten uzaktır. Araştırmaya genelde genç ve eğitimli erkekler ilgi göstermiş ve bu gruptan erkeklerin görüşmeleri daha uzun sürmüştür. Yine anlatımlarda da daha zengin bir anlatım göze çarpmaktadır. Bu durumun analizlere de yansıdığını belirtmeliyim. Bu sebeple, “Türkiye’de erkekler şiddeti böyle tanımlıyor, böyle algılıyor, şöyle deneyimliyor” gibi ifadeler, bu araştırmadan çıkarılamaz. Yine de katılımcı sayısı, bu tez çalışmasının kapsamında değerlendirildiğinde, yeterli görülmüştür. Bunu sağlayan şey, bu saha çalışmasının yürütüldüğü üç yıl boyunca şiddet hakkındaki bir araştırmaya katılmak isteyen erkek profiline çok çeşitlenememesi ve var olan çeşitlilik içinde katılımcı erkeklerin görüşmelerdeki ifadelerinin bir doyumluğa ulaşmasıdır. Tekrar eden anlatılar, benzer kavramların ortaya çıkması ve tartışılmasıyla sonuçlanmıştır.

Türkiye çapında erkek katılımcılarla yürütülen daha kapsamlı çalışmalar ile bu tez çalışmasının karşılaştırılması, benzerliklerin ve farklılıkların keşfedilmesi açısından oldukça faydalı olmuştur. Bu ampirik çalışmaların bulguları, görüşmelerin analizinde, katılımcıların ifadelerinin analizinde kullanılmış ve daha somut erkek tiplerinin ayırt edilip açıklanmasını kolaylaştırmıştır. Aynı şekilde, daha genel ve kapsayıcı kuram ve yaklaşımların öne sürdüğü soyut ve genelleştirici açıklamalarını dengelemek üzere, bu tez çalışması kapsamında ortaya çıkan verilerin yansırı önceki ampirik araştırmaların bulguları da analize dahil edilmiştir.

Katılımcı erkeklerin profillerine ve şiddet hakkında neler ifade ettiklerine bakıldığında, Serpil Sancar’ın Türkiye’deki erkeklerin şiddetle ilişkisi üzerinden tarif

ettiği beş farklı erkek modelinin, birbirileriyle ilişkilendirilebilecek farklı erkek konumlarına işaret ettiği söylenebilir (Sancar, 2014). Sancar, eril şiddet biçimlerinin farklı erkeklik konumlarıyla ilişkisini açıklarken, sadece şiddetle ilişkili farklı erkeklik konumlarını tespit etmekle kalmaz, ayrıca şiddet-iktidar ilişkisini açıklamak üzere de elverişli hale getirir. Erkekler ve şiddet ilişkisini kavrama amacıyla olan bu tez çalışmasında da, şiddet ve iktidar ilişkisini anlamak hedeflenmekte ve hatta ilişkinin nasıl sekteye uğrayabileceği, politik anlamda şiddetin karşısında bir erkekliğin mümkün olup olmadığı da sorgulanmaktadır. Sancar, erkeklik, şiddet ve iktidar ilişkileri ekseninde ilk olarak kırdan kente göç eden, kent çeperine yerleşen, ailenin geçimini ve korunması sorumluluğunu üstlenen *aile reisi erkeği* yer almaktadır. İkinci olarak, sermaye yönetimini ellerinde tutan *sermaye erkekleri* yer alır. Üçüncü olarak kendilerini eşitlikçi ve demokrat olarak tanımlayan, şiddetle aralarına belli bir mesafe koymuş *sivil erkeklerden* bahsedilir. Dördüncü olarak, daha yakın zamanda kente gelip yerleşmiş, az eğitilmiş, mesleksiz genç ve bekar erkekler olarak *varoş delikanlısı* şiddetle daha haşır neşir bir erkeklik olarak kendisini gösterir. Son olarak da, şiddete daha eleştirel yaklaşan ve hatta şiddet karşıtı olarak tarif edilebilecek, bununla beraber erkekliği de sorgulamaya açık, daha *muhafif bir erkek kimliği* karşımıza çıkar<sup>5</sup> (a.g.e). Bu tez çalışmasındaki katılımcıların, Serpil Sancar'ın tarif ettiği modellerle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Fakat şiddet ve erkeklikle ilgili bir çalışmaya katılmaya görece hevesli erkek grubunun daha çok sivil erkekler olduğu görülmektedir. Bunun karşısında, şiddet ve erkeklikle ilgili bir çalışmaya en az ilgi gösteren, araştırmacının konumunun getirdiği kısıtlamalar göz önüne alındığında, varoş delikanlısı modeli yer almaktadır. Katılımcı erkeklerin, şiddeti ilkesel

---

<sup>5</sup> Bu modellerden daha ayrıntılı bir biçimde, erkeklik ve şiddet ilişkisinin tartışıldığı bölümde bahsedildi. Burada şimdilik sadece bu modelleri tanıtmak amacıyla sunuyorum. Tez çalışmasının başında, bu modellerin yönlendirici olduğunu, çıkış noktası sağladığını söyleyemem fakat görüşme sürecinde şiddet, erkeklik ve iktidar ilişkisi ekseninde, erkeklerin bu 5 modele yakınsadıkları görülmüştür. Analizi daha somut ve güçlü kılmak adına bu 5 modelden yeri geldiğinde faydalanılmıştır.

olarak kınadığı, tasvip etmediği görülürken, bu varoş delikanlısı şiddet uygulayan erkekliğin arketipini oluşturmaktadır. Katılımcılar arasında bu arketipe uygun bir erkek bulunmamaktadır. Bu sebeple analizde, kendisini salt şiddet deneyimi üzerinden kuran, bu şiddetin kendisi için temel bir kaynak ya da araç haline getirmiş bir erkek profili sadece diğer erkeklerin anlatımlarından yansıdığı kadar aktarılmaktadır. Konusu doğrudan şiddet olmayan ama erkek deneyimlerine odaklanan daha kapsamlı bir çalışmada veya araştırmaya zaman ayırmak, katılımı sağlamak amacıyla bazı teşviklerin sunulduğu muhtemel başka bir araştırmada, bu model erkekliğin şiddetle ilişkisini daha ayrıntılı bir biçimde çözümlene fırsatı yakalanabilir. Diğer modellere bakıldığında, şehre göçle gelmiş, taşra kökenli, aile reisi modeline, katılımcılar arasında rastlanmaktadır. Üst sınıf sermaye erkeği yine varoş delikanlısı gibi, katılımcılar arasında temsil edilmemektedir. Bu erkeklere ulaşmanın ve şiddet konulu bir görüşmeye dahil etmenin pek kolay olmadığını burada belirtmek gerekir. Üstelik bu modelle ilişkilendirilebilecek herhangi bir deneyim veya anlatıya da rastlanmamıştır. Bunun bir sebebi, şiddetin eğitimsiz, yoksul insanın sorunu olarak görülüyor olması ve şiddetin bilhassa kamusal görünürlüğü içinde, üst sınıf erkekliğinin şiddetle ilişkili konumunun tespit edilemesinin zorluğu olabilir. Kamusal alanın ifade ettiği yabancı erkek tehdidi ya da beklenmedik olaylar karşısında korunmasız olma hali, üst sınıf erkeklikle ilişkili görülüyor. Fakat şiddet-iktidar ilişkisi içinde, mafya lideri veya patron olarak, daha çok medyadaki görünürlükleri kapsamında görece görünür hale gelmekte ve katılımcıların anlatılarında bir nebze yer bulmaktalar. Ayrıca üst sınıftan erkeklerin şiddet-iktidar ilişkisinin daha örtük, kendini gizleyen bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir. Hangi şiddetin görünür ve tanınır olduğu, hangi şiddetin kendisini sistem içinde gizlediği sorusu burada önem arz eder.

Yine bu tez çalışması için uygun görülen bu modellerin sabit ve katı kategoriler olarak görmemek gerekiyor. Farklı modellerin içinde tarif edilen bu erkeklerin şiddet

konusundaki deneyim, algı ve görüşleri birbirine geçişli ve ilişkilidir. Sosyo-ekonomik konum, kültürel altyapı, eğitim ve yaş gibi değişen konular açısından bakıldığında, şiddet deneyimi ve algısı üzerinden geliştirilen modeller arasında bir tür dağılma ve modellerin kendi içlerinde temerküz edildiği görülse de, erkeklerin şiddet konusundaki deneyim ve algıları tek başına bu konulara indirgenip açıklanamaz. Özellikle de farklı eğitim seviyelerindeki erkeklerin `sivil erkek` modeli içinde tarif edilebileceği bu araştırma kapsamında görülmüştür. Bu daha çok şiddetin kendi bireysel yaşamlarındaki yeri ve anlamı üzerinden açıklanabilir. Şiddet uygulayan erkek olarak `varoş delikanlısı` modeli de, katılımcıların gündelik hayatta karşılaştıkları şiddet deneyimlerine bakıldığında, sadece bu modelin içinde temsil edilen erkeklik konularıyla sınırlı değildir. Daha çok bu model erkeğin sahip olduğu düşünülen özellikler olarak cahil, işi gücü olmayan, genç ve tekinsiz bir erkek modeli şiddetle özdeşleştirilmektedir. Fakat bu özellikler şiddet uygulayan, sorun yaratan erkeği tanımlamak ve hatta bu erkeği küçümsemek amacıyla da kullanılmaktadır. Varoşun özellikle kentin kenar mahalleri olarak haritada işaretlenebilecek gecekondu yerleşimini içermekten öte toplumun zihinsel haritasında bir karşılığı olduğuna dikkat çekmek gerekir (Ocak, 2007). Buna göre, varoş fiziksel bir mekân olmaktan ziyade, sosyal ve kültürel olgulara işaret etmek amacıyla anlam kazanır<sup>6</sup> (a.g.e). Katılımcıların anlatılarında, şiddet uygulayan erkek her zaman sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan sabit bir konuma işaret etmemektedir, fakat toplum içinde birbiriyle ilişki içinde bulunan farklı konulardaki erkekler arasındaki sosyal

---

<sup>6</sup> Ersan Ocak, varoş kelimesinin medyanın ürettiği ve üretirken de tükettiği bir kavram olduğunun altını çizer (Yoksulun Evi). Bu tez çalışmasında varoş kelimesi katılımcılar tarafından ara ara kullanılmış olmakla beraber, daha çok Serpil Sancar'ın sunduğu varoş delikanlısı olarak tarif edilen şiddetle iç içe bir erkeklığe işaret ettiği ölçüde, katılımcıların ifadelerinde karşılık bulmuştur. Fakat varoşun ifade ettiği anlamın hem medyada hem de gündelik hayattaki popüler kullanımı içinde bir anlama sahip olduğu düşünülebilir. Bu açıdan varoş bir anlam genişlemesine uğrar. Buna göre, hem bir yoksulluk ve eğitimsizliğe hem de kültürel ve sosyal olarak dışarıda görülen ve aşağılanan bir kesime işaret ettiği düşünülebilir. Sosyal hayatta kent mekanlarında, kamusal alanda, sokakta karşılaşılan fakat yine de sosyal ve kültürel açıdan mesafe konuları işaret edebilir. Katılımcıların şiddet uygulayan erkeği tarif ederken, varoş kelimesini kullanmasalar da, hem karşılaşma ihtimalinin bulunduğu hem de belli bir mesafenin korunduğu bir erkeği işaret etmesi açısından varoş delikanlısı, bir model olarak kullanıma elverişlidir.

mesafeyi ve hiyerarşiyi tarif ettiği ölçüde bu modelin katılımcıların ifadelerinde de bir karşılığı bulunmaktadır. Üstelik bu mesafe, her zaman erkeklerin mevcut konumları üzerinden gerçek ve somut olmayabilir, fakat erkek katılımcının anlatısında şiddet uygulayan erkek ve bu erkeğe ait olduğu düşünülen özelliklerin ifade ettikleri üzerinden kendisi ile bu erkekler arasında arzulan bir mesafe olarak sınır vazifesi görür. Bu açıdan, benzer ekonomik koşullara sahip ve yine benzer sosyal ve kültürel çevrelerde bulunan erkekler arasındaki muhtemel bir mesafeye de işaret etmektedir. Şiddetin erkek katılımcıların gözünden tarif edilme biçimleri, hem kendi erkekliklerinin ve hem de diğer erkekliklerin nasıl anlaşıldığını ve bu erkekliklerin karşılıklı bir biçimde kurulduğunu göstermektedir. Burada şiddeti uygulayan erkek arketipi olarak anlam kazanan erkek modeli, şiddeti kınayan erkeklerin ötekisi konumunda, mütecaviz ve normal dışı bir erkekliği temsil eden, daha çok katılımcıların kafasındaki bir uç örnek olarak yer bulmaktadır. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu uç örnek, analizi zenginleştirmek amacıyla incelenmiştir. Böyle bir uç örnek, şiddetin onaylanması veya kınanması üzerinden değerlendirildiğinde sadece birey olarak varoş delikanlısını değil, aynı zamanda siyasi iktidarın uyguladığı hoyrat şiddeti tanımlamak üzere de iş görmektedir. Şiddet erkek için bir tahakküm aracı veya erkekliğin bir tür doğal ifadesi olarak yorumlansa da, erkeğin gücü kadar güçsüzlüğünün, iktidarı kadar krizinin ve kırılğanlığının da göstergeleri olarak tarif edilmesine olanak sağlar. Benzer bir biçimde, şiddet iktidara atfedilen eril karakterin doğal bir ifadesi veya aracı olarak görülebildiği gibi, aynı zamanda onun zayıf yanı, güçsüzlüğü veya adaletsizliği olarak da yorumlanır ve bu iktidarın eleştirilebilir, sorgulanabilir olmasına kapı aralar. Bu açıdan şiddet, erkekliği ve onunla ilişkilendirilen iktidarın hem karakterini hem de sınırını teşkil eden, belirleyen bir kavramdır. İlerleyen bölümlerde, şiddet ve erkeklik ilişkisi, katılımcıların ifadeleri üzerinden, konuyla ilgili diğer ampirik araştırmalar ve gazete haberleri, köşe yazıları gibi diğer güncel kaynaklarla

beraber, daha genel kuramsal yaklaşımlara, açıklamalara ve kavramlara da başvurularak tartışıldı. Erkeklik ve şiddet ilişkisinin farklı sosyal alanlardaki karşılığı bu alanların birbirleriyle iç içe geçmiş ilişkileri göz önünde bulundurularak analiz edilmiştir.



## BÖLÜM 3

### AİLE ÇALIŞMALARINDA ŞİDDET VE AİLE İÇİ ŞİDDET

Türkiye’de kadına yönelik şiddet özellikle aile içi ve yakın ilişki içinde şiddet kapsamında araştırılmaktadır. Özellikle Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü’nün (HÜNEE) 2008 ve 2014 yıllarında yapılan Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet araştırmaları (HÜNEE, 2010, 2015) bu konuda niceliksel veri toplanarak ve Türkiye’yi temsiliyet niteliği olan en kapsamlı araştırmalardandır. Bu araştırma kapsamında coğrafi farklar, sosyo-ekonomik durum, eğitim seviyesi, kadınların ve erkeklerin yetiştiği bağlam ve gördükleri şiddet, erkeklerin alkol/uyuşturucu tüketimi ve kumar gibi alışkanlıkları gibi faktörlerin aile içi şiddet konusuna etkileri niceliksel veriler ışığında sunulmuştur. Araştırma kadınların yakın ilişkide bulunduğu erkeklerden gördüğü fiziksel ve cinsel şiddet oranlarının 2008 yılında %13,8 (HÜNEE, 2010) ve 2014 yılında %11,5 (HÜNEE, 2015) olduğunu sunmuştur. Aynı zamanda, kadınların ömürleri boyunca yakın ilişki içinde olduğu erkeklerden şiddet görme oranı %42 olarak görülmüştür (HÜNEE, 2015) ve bu oran, OECD verilerine göre dünya çapında 84. sıraya (sıralamanın en üstünde, en az şiddet oranı vardır) yerleşmiştir<sup>7</sup>. HÜNEE araştırmalarına göre, erkeklerin eğitim seviyesi yükseldikçe şiddet gösterme oranında bir azalma görülürken<sup>8</sup>, eğitim seviyesi en yüksek grup olan üniversite ve yüksek lisans mezunlarında bile bu oran %23’tür. Benzer

---

<sup>7</sup> OECD, dünya çapında yürütülen araştırmalar ile sürekli olarak verilerini güncellemektedir. Daha detaylı ve kapsamlı verilere şu adresten ulaşılabilir. <https://data.oecd.org/inequality/violence-against-women.htm>

<sup>8</sup> Üniversite mezunlarının şiddet gösterme oranı %23 iken, lise mezunlarında bu oran %29,6, ortaokul mezunlarında %36,9, ilkokul mezunlarında ise %43,5’tür (HÜNEE, 2015). Bu veride dikkat edilmesi gereken bir unsur, eğitim seviyesinin katılımcıların yaşı arttıkça düşmesidir.



bir şekilde, ailenin refah seviyesindeki artışla beraber şiddete uğrayan kadınların oranı azalırken<sup>9</sup>, yüksek refah seviyesinde de halen %25,1'lik bir oran göze çarpmaktadır (HÜNEE, 2015). Erkeklerin yaşlarına göre ise, yaş yükseldikçe şiddet gösterme oranları da artmaktadır<sup>10</sup> (HÜNEE, 2015). Bu veriler, yöntem kısmında da açıklanan örneklem tartışmasını destekler, ama bunun yanı sıra aile içi şiddetin boyutlarını da gözler önüne serer. 2008 araştırmasının verileri kullanılarak yapılan başka bir araştırma, yaşamları özel mekanla sınırlı olan kadınların, kamusal alanla ilişkili olan kadınlara göre şiddet görme oranlarının daha fazla olduğunu göstermiştir (Yüksel Kaptanoğlu ve Yüceşahin, 2016). Bu veri, Çelik'in (2017) eşine şiddet uygulamış cezaevindeki erkeklerle yaptığı çalışmadaki verilerle desteklenebilir. Bu çalışmadaki erkeklerin şiddet gösterdikleri eşlerin %77'si ev kadınıdır. HÜNEE 2008 araştırma verilerinin kullanıldığı başka bir çalışmada ise, şiddet gören kadınların genellikle resmi kurumlardan yardım istemek yerine resmi olmayan idare etme stratejileri benimsedikleri ve ancak şiddetin büyüklüğü ve sıklığının artması ile yardım arama yollarının aramaya başladıklarını gösterir (Ergöçmen, Yüksel Kaptanoğlu ve Jansen, 2013). Tokat Kadın Konuk Evinde kalan kadınlarla yürütülmüş niteliksel bir araştırma, yoksulluğun hem aile içi şiddeti arttırdığını hem de bu koşullarda yaşayan kadınlar için şiddetin olağan bir durum olarak görüldüğünü gösterir, ama yoksulluğun tek başına bir etken olduğunu iddia etmez ve diğer etkenlerin yanı sıra yoksulluğun da şiddet ihtimalini arttırdığını belirtir (Aşkın ve Aşkın, 2017). Bunun temelinde, gittikçe artan esnek ve güvencesiz çalışma koşullarının yaygınlaşmasıyla erkeklerin, yakın çevreleri ve toplum tarafından onlardan beklenen, ev geçindirme rolünü yerine getirememeleri sebebiyle aile içi güçlerinin sarsılması ve şiddet yoluyla iktidar kurma çabaları görülebilir (Yüksel-Oktay, 2015, Sancar, 2009, Sallangül,

---

<sup>9</sup> Düşük refah seviyesinde şiddete uğrayan kadınların oranı %36,2 iken, orta refah seviyesinde bu oran %33,5 ve yüksek refah seviyesinde %25,1'dir.

<sup>10</sup> 25-34 yaş grubundaki erkeklerin şiddet uygulama oranı %29,5, 35-44 yaş grubunda %36,9, 45-59 yaş grubunda %40,2, ve 60+yaş grubunda %47,2'dir.

2005). 2014 yılında eşine şiddet uygulayan erkeklerle yapılan niteliksel bir araştırmada, erkeklerin kendilerini aile içerisinde ‘koca’ olarak bir iktidar pozisyonunda gördüklerini ve eşlerinin bu egemenliğe rıza göstermemeleri durumlarda şiddetin bir iktidar aracı olarak kullanıldığını göstermiştir (Öztürk, 2014a, 2014b). Altınay ve Arat 2008 yılında yayınladıkları araştırmalarında, kadına yönelik aile içi şiddet konusunda hane gelir durumuna göre bir fark bulmamışlardır, ama kadınların erkeklere göre daha fazla gelir getirdiği durumlarda şiddet oranının arttığını (%63) belirtmişlerdir.

Türkiye’de yürütölmüş aile içi şiddet araştırmalarından tezin ilerleyen aşamalarında daha detaylı olarak ve bu tezde ortaya çıkan sonuçlarla ilişkilendirerek bahsedeceğim. Bu araştırmalar genel olarak kadına yönelik şiddetin önemli bir alanı olarak aileyi ön plana çıkarır ve aile içi şiddetin çeşitli unsurlarına dair derinlikli bilgiler sunar. Bu sebeple, bu tezin çalışmasının ilk aşamasında aile içi şiddeti inceledim. Bu konuda Heise’nin (1998) Şiddetin Ekolojik Modeli tez çalışmasının yöntemsel yaklaşımına uygun ve kapsamlı bir izlek sunar. Bu model ev/aile içi şiddetin gerçekleşme ihtimali üzerinden riskli olabilecek durumları tanımlamak için kişisel tarih, mikrosistem, eksosistem ve makrosistem olmak üzere dört katmanlı bir açıklama sunar. Bu katmanlar, Layder’ın (2013) kullandığı toplumsal alanlar teorisiyle (psiko-biyografi, durumsal etkinlik, sosyal öğütlenme ve ortamlar, bağlamsal kaynaklar) benzeşir, Kişisel katmanda kişinin babasından gördüğü şiddet, deneyimlediği travmalar, depresyon ya da yadsınan utanç riskli unsurlara örnek olabilirken, ailevi ilişkileri ve yakın çevreyi kapsayan mikrosistemde erkeğin baskısı, gelir üzerindeki kontrolü, aşırı alkol kullanımı ve şiddeti bir çözüm aracı olarak görmesi/kullanması sayılabilir (a.g.e). Sosyo-ekonomik durumu kapsayan eksosistemde ise, alt sosyo-ekonomik sınıfta olmak, kadınların izole edilmesi, işsizlik ve yaşanan bölgedeki yüksek suç oranı bu riskler arasındadır. Makro seviyede ise, erkek salahiyeti ve erkekliğin saldırganlık ve üstünlük ile eşleştirilmesi aile içi şiddet

riskini arttıran unsurlara örnek olarak gösterilebilir (a.g.e). Ray (2018), bu model ışığında, yakın ilişki şiddeti her ne kadar cinsiyetlendirilmiş olsa da, çok yönlü bir olgu olduğunu ve yukarıda örneklenen strüktürel risk unsurlarının birine indirgenemeyeceğini belirtir. Bunun yerine bu unsurlar arasındaki dinamik ilişkiler sorgulanmalıdır. Özellikle son yıllarda kamusal alanda kişiler arası şiddetin azalmasına rağmen, ailenin hem cinsiyet temelli rollerin dayatıldığı hem de çatıştığı özel bir alan olmasıyla aile içi şiddet artmıştır (a.g.e). Aile içi şiddet bu bağlamda bir iktidar aracı ya da ataerkinden gelen iktidarın azalmasına bir tepki olabilir, ya da daha farklı ilişkiler içerisinde de kendini ortaya koyabilir (a.g.e). Bu sebeple, özel alan olarak aile, aile içi ilişkiler, bu ilişkilerin anlamları, kişiler üzerinde yarattığı etkiler ve devamında bütün bunların şiddet bağlamında nasıl anlamlara gelebileceği, bu ve bir sonraki bölümde (Bölüm 4. Türkiye’de Aile ve Şiddet Hakkında Konuşmak) katılımcıların kendi bireysel özellikleri ve aile içindeki deneyimleri ile şiddet anlamlandırılmaya çalışılarak sorgulanmıştır. Aşağıdaki alt bölümlerde, öncelikle aileye dair yaygın ve eleştirel yaklaşımlar kuramsal bir çerçevede tartışarak bu tez kapsamında benimsenen yaklaşım sunulmuştur.

### **3.1. Aile Sosyolojisinde Baskın Yaklaşım: İşlevselci Sosyoloji ve Aile**

2. Dünya Savaşı sonrası, siyasal ve toplumsal normalleşmenin ve ekonomik istikrarın arandığı bir dönem olarak aile de bir kavram olarak ön plana çıkmaya ve kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. Özellikle savaş sonrasında erkeklerin ülkelerine geri dönmeleri sonucunda, eski işlerine ve sosyal konumlarına kavuşmaları arzulanmış, geçen süre içinde işgücü olarak erkeklerin yerini dolduran kadınların “esas olmaları gereken yer” görülen aileye geri dönmeleri teşvik edilmiştir. Ayrıca, bu aile erkeklerin rehabilite edileceği, karşılıksız sevgi ve ilgi bulabilecekleri sıcak yuva ortamı olarak tanımlanmıştır. Aslında tarif edilen bu aile modeli 1950’lerdeki Amerikan ailesinin altın çağını

yansıtmakta ve idealize etmektedir (Chambers, 2012). Fakat idealize edilen aile kendi tanımlayıcı özelliklerini eskinin ailesinden farklılaşarak kazanmıştır. Modern toplumun tanımı kapsamında geleneksel aile iptidai bir model olarak değerlendirilip arkada bırakılması gereken bir model şeklinde resmedilmektedir. Bu iptidai geleneksel aile modeli ataerkil model olarak tanımlanıp modern toplumun gereklerine cevap verme potansiyeline sahip görülmemiştir. Buna göre tarımdan sanayiye, kırsaldan kentselliğe ve statüden sözleşmeye geçişi (Aytaç 2007) takip edecek şekilde aile de, ataerkil geniş aileden modern çekirdek aileye zorunlu bir geçiş yaşamıştır. Eskiden ailenin işlevleri arasında yer alan üretim ve eğitim işlevleri aile dışına taşınmıştır. Ailenin bu eski işlevleri artık devlet ve piyasa tarafından karşılanmaktadır; üretim piyasanın eğitim ise devletin sorumluluğundadır, bu sayede aile de daha samimi ve duygusal bir kurum olma fırsatını elde ettiği düşünülmektedir. . Bunun sonucu olarak, toplum içinde işbölümü artarken ailenin daralıp eski işlevlerinden feragat ettiği görülmektedir (Chambers, 2012; Aytaç, 2007). Fakat bu durum, ailenin işlevlerinin çeşitliliğini azaltsa da öneminde bir kayıp olarak görülmeyip onu farklı bir statüye getirmiştir. Bu yeni aile eskisi gibi akrabalık ilişkilerinin dâhilinde ve ekonomik çıkarlar temelinde değil, daha çok duygusal bir dayanışma ve aile içindeki rollere bağlı işbölümü temelinde şekillenmektedir. Yeni aile olarak modern aile anne, baba ve az sayıda çocuktan meydana gelmektedir. Bu yeni ailenin işlevleri ise, çocukların sosyalizasyonu olarak topluma uyumlu hale getirilmeleri, duygusal ihtiyaçların karşılanması ve bu küçük ailenin fertleri arasındaki sıkı dayanışma ve işbölümü üzerinden karakterize edilmiştir. (Gittins, 2011). Ahmet Murat Aytaç'ın ifade ettiği üzere, “aile artık ekonomik değil duygusal bir kurum olarak karakterleri üreten bir fabrika konumunda görülmektedir”(Aytaç, 2007).

İşlevselci yaklaşım aileyi toplumun en küçük birimi olarak toplum içindeki diğer kurumlarla uyum içinde tarif etmektedir (Aydın, 2014). Toplumsal düzenin devamlığı

esas görüldüğü için makro ölçekteki toplum ile mikro ölçekteki aile bir parça-bütün ilişkisi içinde değerlendirilir. Aile toplum içindeki işlevi dâhilinde bir organ gibidir. Bu aslında işlevselci yaklaşımın organizmacı görüşünü yansıtır (a.g.e.).Toplumun bütün halinde iş görüp sürdürülmesi için aile de kendi içinde kendisinden beklendiği şekilde işlevini yerine getirmelidir. Bu işlev çocukların topluma uygun biçimde yetiştirilmesi, kadın ve erkek bireylerin de karı ve koca olarak yine kendilerinden beklenen rolleri üstlenmesini gerektirmektedir. Bu yeni işlevsel ve ideal ailenin karşısında ise kategorik bir öteki aile modeli olarak ataerkil geleneksel aile çıkartılmıştır. Bu iki aile modeli modern ve gelenek, işlevsel ve akim olmak üzere ikili karşılıklar içinde tarif edilip değerlendirilir. Bunun aslında gelenekselden moderne geçişle tarif edilen diğer kategorik iki karşıtlıkların paralelinde geliştiğini görüyoruz. Kır-kent, tarım-sanayi ayrımlarında olduğu gibi ataerkil aile iptidai model olarak ilk kategorilerle beraber, çekirdek aile modern olarak nitelendirilen ikinci kategorilerin yanında değerlendirilir. Aileni geçirdiği bu dönüşüm, demografik geçiş modeli ile küçülen hane yapısı ve yeni nüfus dinamiklerinin bir sonucu olarak da görülür. Yani modern çekirdek aile modern topluma dair bir kaçınılmaz bir gerçeklik olarak değerlendirilir. Hane yapılarındaki değişim ve yeni aile içinde değerler ve roller arasında doğrudan bir bağlantı olduğu varsayılır. Yeni aile idealize edilip yüceltildiği ölçüde bu eski model ailede en kötü özellikleriyle karikatürize edilmiştir. Eskinin ataerkil ailesi Roma ailesi olarak tanımlanmaktadır. Bu modelde mutlak otorite babadadır. Buna göre aile bireyleri babanın yine babasoylu atalarından gelen dinsel pratik, gelenek ve inanışlar doğrultusunda şekillenir, bu değerlere bağlılık gösterir. Modern ailedeki bireyler ve aile kurumunun kendisi modern toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenirler. Bugün hala ataerkil aile sürüyor olması ise modern toplum ile bu tür bir aile arasındaki koordinasyon bozukluğu olarak değerlendirilir. Aile içinde var olduğu topluma uyumlu değildir. Bu durumda hem yeni hem de eski aileler olgusal bir gerçekliğin ve

çeşitliliğin ötesinde bir “ideal tip”<sup>11</sup> olarak ele alınmaktadır. İdeal tip bir olguyu idealize edip yüceltilecek bir örnek olarak sunmak amacıyla değil, fakat kategorik bir soyutlama ile bir olgunun anlaşılmasını kolaylaştırmak ve başka olgularla karşılaştırma amacıyla metodolojik bir amaçla kullanılmaktadır. Burada da ideal tip kategorik olarak ayrılmış iki farklı tür aile yapısını açıklamak üzere kullanılmıştır. Modern çekirdek aile aslında toplumda belli bir zaman ve mekândaki burjuva ailesi olgusuna tekabül etse de evrensellik iddiasıyla beraber soyut ve normatif bir karakter kazanmıştır. Daha çok Anglo-Amerikan örneğine değindiği için de etnosantrik bir niteliği vardır (Chambers, 2012).

Bu yaklaşımın sunduğu çekirdek aile modeli ilk olarak Murdock (1949) tarafından tanımlanmıştır. Murdock aileyi toplum yaşamı için elzem bazı özel işlevleri yerine getiren evrensel bir kurum olarak görür (Gittins, 2011, Aydın, 2014). Bu işlevler, beraber yaşama, ekonomik işbirliği, cinsellik ve üreme olarak belirtilir (Murdock, 1949). Murdock için aileyi evrensel yapan şey bu dört işlevin bütün aileler için geçerli olan temel gereksinimler olması ve bu sebeple de bütün ailelerde bu gereksinimlerin karşılanmasının gerektiğini düşünmesidir. Fakat Diana Gittins’a göre Murdock aile kapsamında tanımlanan bu dört işlevin çok farklı biçimlerde organize edilebileceğini göz ardı etmiştir (Gittins, 2011). Hâlbuki bu dört temel işlev bugün evrensel bir aileyi temsil edecek biçimde bir arada bulunmak durumunda değildir. Bu dört işlevden herhangi birinin aile dışında da gerçekleşebileceği gibi, aileler içinde de bu dört işlevin bir arada bulunduğunu söylemek hem tarihsel örnekler hem de kültürel farklılıklar açısından gerçekçi olmaz (Davidoff 1999) . Üstelik yukarıda tanımlanmış olan işlevler, herkes için geçerli bir gereksinim olmayabilir. Gittins, Murdock’un yaptığı bu tanımlamayı gerçekte ailenin ne

---

<sup>11</sup> İdeal tip, bir olgunun karakteristik özelliklerini ifade eder ama herhangi bir vakanın bütün karakteristiklerine tekabül etmek, mükemmel bir tanımlama oluşturmak, istatistiki bir genelleme sunmak gibi bir iddiası yoktur. Daha çok, bir olgunun çoğu vakasında ortak olan belli unsurları vurgulamak amacıyla (Shils ve Finch, 1997)..

olduğu değil de ne olması gerektiği üzerinden yaptığını ve aslında modern batı ve genellikle orta sınıf düşünce ve ideallerini evrensel olarak kabul ederek genelleştirildiğini belirtir (Gittins, 2011, s.86). Murdock'u takip ederek Parsons bu çekirdek modelini ideal ve evrensel bir olgu olarak sunmaya devam etmiştir.

Parsons katı bir şekilde yapılandırılmış bir toplumsal dünya kuramı ileri sürmektedir (David Swartz, 2015). Murdock gibi Parsons da modern çekirdek aile tipini ideal bir model olarak ele almış, soyut ve normatif bir kavram olarak kullanıma sokmuştur. Aile işlevsel tarafıyla ön plana çıkartılmış ve toplumsallaşmanın bir aracı olarak değerlendirilmiş, buna göre de aileyi, bireyi topluma hazırlayan bir iletken olarak tarif etmiştir (Aytaç, 2007). Bireyler içinde buldukları toplumun beklentilerine cevap verecek şekilde ve bu yapının sınırları dâhilinde bir kapasiteye sahiptir (Parsons ve Bales 1955). Aile evrimsel bir çizgide değişim gerçekleştirerek içinde bulunduğu topluma ayak uydurur. Modern sanayi toplumunda ev ve işyerinin ayrılması zorunlu olarak kamusal ve özel alanın ayrılması ve ailenin üretim işlevinden koparak tüketim ve yeniden üretim işlevleriyle kısıtlanmasına yol açmıştır (Chambers, 2012). Buna karşılık aile içinde bulunduğu modern toplumun bir gerekliliği olarak dönüşüm geçirmiş, küçük ve mobil bir birime dönüşmüştür (Parsons, 1956). Endüstrileşme ile beraber aileler artık belli bir toprağa bağlı bir hayat sürmezler. Bunun yerine bireyler piyasanın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde bir eğitim alırlar ve yine bu ihtiyaçlara cevap verecek şekilde mobilize olurlar. Bu mobilizasyon hem coğrafi hem de işgücündeki ihtiyaçlar üzerinden biçimlenir (Chambers, 2012). İnsanlar doğdukları yerde yaşayıp, orada çalışıp ve ölmek zorunda değildir. Bu sayede içinde doğdukları akraba topluluğuna hem ekonomik hem de sosyal olarak bağımlı kalma durumu ortadan kalkar. Akrabaların ekonomik veya bakım desteği ise bir tercih meselesi haline gelir (Chambers, 2012). Böylesi bir tercih imkânı hem aile bireylerinin kendi kararlarını kendi başlarına almaları yoluyla ailenin daha otonom bir

yapı haline gelmesi açısından, hem de daha geniş aileyle kurulan ilişkilerdeki zorunlulukların ortadan kalkması açısından ailenin daha demokratik bir yapıya kavuştuğu düşünülür. Bu yaklaşımın temel aldığı sistem aslında kapitalist ekonomin ihtiyaçlarına karşılık gelen ve sonucunda da bireysel bir özgürleşme ve gelişime yol açan bir aile modelini ön plana çıkarır. Eskisinden çok daha işlevsel bir model olarak öne sürülen bu yeni aile, ahlaki üstünlük çerçevesinde değerlendirilir ve yüceltilir. Hane içi üretimden ayrılmış ve ekonomik çıkarları açısından akraba topluluğundan ayrılmış bu yeni aile ahlaki meziyetleri üzerinden yüceltilir. Akrabalık bağları içindeki konumuna göre tayin edilen bir işbölümü liyakat üzerinden değil daha çok nepotizm üzerinden kendini var etmektedir (Chambers, 2012). Fakat yeni ailenin bireyleri akraba toplulukları içindeki tanımlanmış konumları dâhilinde değil kişisel becerileri, eğitimleri ve çabaları sayesinde daha geniş bir toplumsal yapının içindeki daha gelişmiş ve çeşitlenmiş işbölümüne uygun bir şekilde ve piyasanın işgücü olarak talep ettiği çeşitli konumlarda görev alırlar. Bu sisteme uyumlu, başarılı bireylerin yetiştirilmesinde ailenin ve aile içinde önceden belirlenmiş rollerin yerine getirilmesi oldukça önemli görülür.

Aile her ne kadar uyum halindeki bir bütün olarak ele alınsa ve aile içindeki roller bu bütünün içinde tamamlayıcı işlevler olarak görülse de, aile içindeki roller toplumsal cinsiyete ve kuşaklar arasındaki konuma göre esnetilemeyecek bir şekilde dağıtılmıştır. Akraba topluluklarındaki önceden tanımlı, sabit konum ve görevlerinden arındırılmış, daha geniş bir toplumsal sistem içinde ve piyasanın talepleri doğrultusunda şekillenmiş işbölümü tahayyülünden farklı olarak bu yeni aile kapsamındaki işbölümü o kadar da çeşitli ve değişime açık değildir. Aile içindeki tanımlanmış roller toplumun belli bir konumda tanımlanmış bireyden beklentileri üzerinden şekillenmektedir. Toplumun kendi gereksinimleri dâhilinde bir beklenti kümesi varsayılmaktadır (Aytaç, 2007). Aile bireylerine dönük beklentiler ise her ne kadar toplum tarafından belirlense de evrensel



geçerlilik iddiasını korumak için doğal/biyolojik olduğu ve bu sebeple de değiştirilemez olduğu ileri sürülür. Tahayyül edilen bu ideal çekirdek aile modeli içinde var kalmaya çalıştığı modern toplumun bütün zorluklarıyla mücadele etme kapasitesine sahiptir. Ailenin ve aile içindeki bireylerin modern yaşam içinde muvaffak olması için tanımlanmış rollerin ve görevlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Buna göre kadın ve erkek aile içinde karı ve koca olarak, çocuklarının da annesi ve babası olarak çeşitli rolleri üstlenmesi gerekir. Erkeğin rolü araçsal olarak tarif edilmiştir. Araçsal role göre erkek ailenin reisi konumundadır ve esas görevi “eve ekmek getiren” yani ailenin geçimini sağlayan kişidir. Erkek evin dışında çalışıp para kazanmakta ve evdeki bireylerin ve evin ihtiyaçlarını gidermekte iken, kadın da anne ve eş rollerinde daha çok duygusal/ifadesel diye tanımlanan bakım ve ilgi rollerinden sorumludur. Ev işleri ve çocukların bakımı annenin sorumluluğundadır (Chambers, 2012; Sherman ve Wood, 1982). Kadın ve erkek rolleri aynı zamanda kendi çocukları için en uygun rol modelleri olmak durumundadır. Çocukların gelecekte profesyonel ve aile yaşantılarındaki sorunlarının ve başarısızlarının nedeni, içinden çıktıkları, ilk sosyalleşmelerini yaşadıkları ve rol modellerini edindikleri bu ilk aileleri gösterilmektedir. Ailenin hem kendi içinde hem de dâhil olduğu toplumun diğer kurumlarıyla uyumu en önemli şeydir. Ailenin göstereceği en ufak bir uyumsuzluk ya da toplumun beklentilerinden sapma bir bozulma veya işlevsizlik olarak değerlendirilir. Böyle bir aile asosyal olarak nitelendirilir (Aldous, 1978) Örneğin yetişkin bir erkeğin kendisinden beklendiği şekilde bir meslek edinip kendisinin ve ailesinin geçimini sağlayamıyorsa hem kendine olan saygısını hem de başkalarının gözündeki değeri yitirir (Adak, 2012). Kadınların konumu ise öncelikli olarak aile içinde tanımlandığı için kadının ekonomik ya da politik alandaki görünürlüğü kadın kaynaklı bir işlevsizlik olarak nitelendirilir (Sherman, 1982). Kadının çalışması mümkündür belki ama bu aileni yapısında değişiklikler meydana getirebilir (Adak, 2012, s.72). Ailenin

yapısını korumak öncelikli amaç olduğu için kadının çalışması, işlevselci yaklaşımın sunduğu aile modeli içinde gerekli görülmez.

Aslında mevcut toplum koşullarına göre oluşmuş bu beklenti kümesi doğrultusunda şekillen toplumsal cinsiyet temelli rollerin tanımlanışı pek çok açıdan çelişkili bulunabilir (Aytaç, 2007). En başta, hem toplumsal cinsiyete dayalı rolleri ve işbölümünü doğal/biyolojik temele dayandığını savunup hem de bu rolleri ve işbölümünü şekillendirenin toplum olduğunu ileri sürmek çelişkilidir (a.g.e., s.74). Toplum sabit olmadığı için beklentilerin de sabit olduğu düşünülemez, fakat yine de biyolojik temelli bir cinsiyet ayrımı üzerinden bu beklentiler sabitlenmeye çalışılır. Bu kavrayışın sunduğu çelişkili durum, özellikle feminizm tarafında dile getirilen temel eleştirilerin dayandığı yer olmuştur. Üstelik kuramsal açıklamadaki bu çelişki pratikte de politik bir sorun olarak kendini gösterir. Özellikle kadın hareketi için, önce bu rollerin reformu talebiyle bir hak arayışına yol açtı, sonraları ise daha radikal bir mücadelenin zeminini hazırladı (Aytaç, 2007). Toplumsal cinsiyete dayalı rol beklentileri ile kadınların kendi yaşamlarından beklentileri arasındaki uçurum gözler önüne serildi. Parsons ve diğer işlevselci sosyologların sunduğu bu aile modeli kadının rolünü tamamlayıcı değil aksine bağımlı bir konumda tanımlamakta olduğu ileri sürüldü. Doğal bir şekilde var olduğu düşünülen ve teşvik edilen cinsiyet rolleri ve beklentileri kadınlar için mutsuzluk kaynağı yaratan bir tuzak olarak görüldü (Friedan, 1963). Connell tarif edilen bu rol beklentilerindeki en büyük sorunun sabit kabul edilen tamamlayıcılık anlayışında yattığını ileri sürer (Connell, 1998). Rollerin birbirini tamamladığı düşüncesi aile içindeki güç ilişkilerinin görmezden gelinmesinden başka bir şey değildir. Üstelik bunu cinsiyet farkının bir sonucu olarak sabit, değişmez bir doğa yasası gibi sunmak tarihselliği göz ardı etmek anlamına gelir. Toplumdaki işbölümü düşünüldüğünde, sınıf veya ırk meselelerinde örneğin, böyle bir tamamlayıcılık durumundan bahsedilemez bile. Toplum içinde bir ırk rolü ya da sınıf rolü

gibi tanımlamalardan bahsetmek mümkün değil (Connell, 1988). Bu aileye ve cinslere mahsus özel bir tanımlamadır. Tamamlayıcılık düşüncesinin, toplumsal cinsiyete dayalı güç ilişkilerini görünmez kılmak gibi bir işlevi vardır.

Edward Shorter, *Modern Ailenin Oluşumu*'nda (1975) işlevselci yaklaşımın iddialarını sürdürmeye devam etmiştir. Shorter'a göre kapitalist ekonominin bireyler üzerinde özgürleştirici bir etkisi olmuştur. Köy veya mahalle gibi küçük toplumların baskıcı, denetleyici yapısı yerine kendi kararlarını kendi veren, çocuklarını kendi istedikleri gibi yetiştiren, merkezinde romantik sevgi, yoğun anne bakımı ve ilgisi yer alan, özel hayatı ile toplumdaki soyutlanmış özerk bir aile modeli olarak modern çekirdek aile karşımıza çıkar. Bu yeni ailede ekonomik çıkar ve hesapların yerini spontan bir şekilde gelişen, aşk ve cinsellik merkezli ilişkiler almıştır. Görücü usulü evlilikler yerine çiftlerin anlaşmasını ve uyumunu esas alan anlaşma evlilikleri görülmeye başlanmıştır. Shorter, merkezinde aşk ve uyumun bulunduğu bu yeni evlilik modelinin temelini 19.yüzyıldaki sanayi devrimini takip eden cinsel devrime götürür. Ona göre kapitalizm insanların üstündeki baskıyı ortadan kaldırarak özgürleşme güdülerini serbest bırakmıştır (Shorter, 1975). Mark Poster, Shorter'ın bu iddialarını birçok açıdan sorunlu bulmuştur. Öncelikle, Shorter, tarihsel bir analiz aracı olarak cinsel devrimi çok yanlış yorumlamıştır. Shorter'ın bir ideal olarak tarif ettiği ve merkezine aşkı ve anneliği koyduğu aile burjuva ailesidir. Fakat kastedilen cinsel devrimi bu ailenin içinde aramak anlamsızdır. Cinsel serbestlik açısından akla ilk önce eskinin bir modeli olarak aristokrasi ailesi gelir. Aristokraside rahat bir cinsellik ve evlilik dışı ilişkiler yaygındı. Fakat cinsel devrimin eskinin bir devamı niteliğinde olan aristokraside aramak çelişkili olur. Her şekilde bu Shorter'ın öne sürdüğü tarihin doğrusal bir şekilde ilerlediği tezini çürütür. Ayrıca sanayileşme ile görünür olan ilk işçi sınıfı için serbest cinsel ilişki, burjuva ailesine kıyasla oldukça yaygındı. Ki bu durum da burjuva aileleri tarafından ahlaksızlık olarak

görülüyordu (Poster, 1989). İşçi sınıfı ahlaksız, Aristokrasi ise yoz olarak nitelendirilmekteydi. Poster için Shorter sınıfsal bir ayırım yapmakta başarısız olmuş ve bunları birbirine karıştırmıştır (Poster, 1989). Muhtemelen bunun sebebi, Shorter'nın kapitalizm ve onun sağladığı modern nimetleri methederken sınıflı bir toplum yapısını ve bunu içindeki farklı sınıfsal pratik ve deneyimleri göz ardı etme eğiliminde olmasıdır. Poster için Shorter'ın iddialarındaki ikinci büyük sorun cinsiyetçiliktir. Shorter anneliği ve romantik aşkı kutsarken, kadınları için bu ikisinin özveri gerektiren bir durum olduğunu iddia etmiştir. Aile içindeki kadınlık rollerine direnen kadınlar ise bu sınavı geçememiş sayılmaktadır (Poster, 1989). Bir yandan kapitalist sistem ve onun içindeki aile özgürleştirici olarak tarif edilir diğer yandan, özellikle de kadınlardan kendilerinden bekleneni yerine getirmek üzere özveride bulunmaları istenir. Ayrıca, kadınların bu beklentileri olması gerektiği karşılayıp karşılayamaması üzerinden başarılı veya başarısız olarak nitelendirilmesi, bu beklentileri bir tür baskı mekanizmasına dönüştürür. Fakat Shorter için bu durum özgürlük vaadi olan bir sistem içindeki bir çelişki olarak görülmez. Kendi açıklamasında “hiçbir şey bedelsiz değildir” (Poster, 1989 s. 29). Aile içinde çıkan sorunlar, mutsuz evlilikler ve hatta şiddet Shorter için değişim süreci içinde yaşanması olağan şeyler olarak nitelendirilir. Bir şeylerin yerine oturması zaman alır, bütün bu sorunlar içinse ideal aile modeli bir reçete olarak sunulur (Poster, 1989). Buradan çıkan sonuç, Shorter her ne kadar kapitalist sistemi bireyleri özgürleştiren ideal bir sistem olarak sunsa ve bu ideal sistemin sağlamasını aile üzerinden yapmaya çalışsa da bu özgürlüklerin aileyle ve bu aile içindeki beklentilerle sınırlandığı görülüyor. Poster bu durumu teodisi olarak görür; yani en yüksek iyiliğin meydana gelmesi için kötülüğün gerekli olduğu iddia edilmektedir. Bu ideal aile herkes için en iyi ve uygun model olarak sunulur. Özgürlük nihai bir sonuçtur fakat bunun için de ideal burjuva ailesine ulaşmak gerekir. Sonuç olarak bu aile bütün insanların ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek

bir niteliktedir. Böylece özgürleşmek için dahi bazı beklentilere cevap vermek, ideal olanı hedeflemek, bunun için gerektiği zaman özveride bulunmak gerekir. İçinde bir tür zorunluluk barındıran bu tarz bir yönlendirme sonucunda insanlar aslında belli tür bir bireyciliğe ve özgürlüğe zorlanmaktadır. Poster bunu liberal kuramın en temel çelişkilerinden biri olarak görür (Poster, 1989, s.30).

Shorter evliliklerin temelinde eşler arasında bir anlaşma ve uyum olduğunu öne sürmüştür. Fakat Shorter'dan çok daha önce Burgess ve Locke (1945) yoldaşlık evliliklerini ailenin kurumsal bir yapıdan yoldaşlığa veya dostluğa dayanan bir yapıya geçişinin işareti olarak görmüşlerdi (Burgess ve Locke, 1945). Böylesi bir geçişin altını çizmek ise modern ailenin ortaya çıkışını kutlama amacından çok geleneksel ailenin parçalanmak üzere olduğu yönündeki endişelere cevap verme amacını taşıyordu (Chambers, 2012). Böylece modern çekirdek ailenin bir ideal model olarak tasavvur edilmesinin arkasında çeşitli toplumsal kaygılar olduğu görülebiliyor. Yeni aile eskinin değişime uğraması karşısında yeni bir olgu olarak ortaya çıkmakta ve tercih edilen bir model olarak takdim edilmektedir. Fakat bu endişenin merkezinde kadının yer aldığı ve kadının özgürleşmesinin ailenin dağılmasıyla son bulan bir felaket olacağı düşüncesinin bu yüceltilen yeni modern aile içinde bile eski ailenin parçalanması endişesinden miras kaldığı söylenebilir. Kadının birey olarak özgürleşmesi yeni model çekirdek aile için de tehdit edici bir durum olarak algılanmaktadır (Chambers, 2012). Bu tehdide cevaben kadının bireysel özgürleşmesinin karşısına reform niteliğinde görülebilecek eşitlikçi modern aile modelinin temelini oluşturan yoldaş evlilikleri ön plana çıkarılıp teşvik edilmiştir (Cheale, 2002). Bu yeni aileciliğin amacı aileyi bencil bir bireyciliğin karşısında korumaktır (Chambers, 2012). Eskinin sürdürülemez oluşu nedeniyle yeni modelin reform niteliğinde bazı önlemlerle ailenin korunması gibi bir amaca hizmet ettiği düşünülebilir. Bu sayede kadın ve erkeğin aile içindeki heteroseksüel ilişkilerini garanti

altına alan bir model olarak anlaşma evliliği modern çekirdek ailenin temelini teşkil eder (Chambers, 2012). Geniş aile ve akraba bağlarında arındırılmış, merkezinde karşılıklı uyum, duygusal tatmin ve arkadaşlık yer alan bu yeni tür evlilik modern çekirdek ailenin otonom yapısına işaret eder. Yine de bu ailenin bireyleri arasındaki rol beklentilerinin toplumsal cinsiyetli oluşu, buna göre erkeğin evin reisi kadının ise müşfik bir anne ve eş rollerinde ev içi işler dâhilinde tanımlanmış olması, geleneksel ailenin modern aile içindeki mirası olarak okunabilir. Eskinin ailesinden farklı olarak kadının da bu aile içinde cinsel tatmin bulması ailenin üreme amacının dışında eşler arasındaki uyum gereği önemli bulunmuştur (Chambers, 2012). Üstelik bu yeni ailenin yaratılması için aile kurumunun güçlenmesi ve eşler arasındaki bağın kuvvetlendirmek üzere pek çok uzmanın yardımına başvurulmuştur. Eşler arasında cinsel yaşam ve ebeveynlik pratikleri sadece aile içindeki mevzular olarak kalmayıp pek çok seksolog, evlilik danışmanı, pedagog ve psikoloğun dâhil olduğu meseleler haline gelmiştir (Chambers, 2012). Otonom olarak kabul edilen ve geniş aile bağlarından izole edilmiş ailenin aslında o kadar da kendi başına kalmadığı ve diğer kurumların çeşitli müdahalelerine açık olduğu bu örneklerden anlaşılmaktadır.

İşlevselci yaklaşımın sunduğu aile modelinin ideolojik, soyut ve normatif olduğu eleştirilerine karşın farklı yaklaşımlar daha gerçeklere dayanan, somut ilişkilere odaklanan farklı yaklaşımlar ve bakış açıları getirmiştir. Hollandalı Sosyolog Zijderveld (1970) kurum ve kuruluş arasında kavramsal ve metodolojik bir ayrım yaparak, aileyi bir kurum değil kuruluş olarak ele almaktadır. Temel antropolojik bir kategori olarak kurum evrensel, normatif ve soyut bir düzeyi açıklamak için kullanılmaktadır. Kuruluş ise kurumdan farklı olarak tarihsel, sentetik, dinamik, somut, olgusal gerçekler üzerinden tarif edilir (Aydın, 2014, s.64). Böylelikle ailenin olgusal gerçekliği ön plana çıkarılarak ideolojik ve normatif tanımından kurtulmak amaçlanmaktadır. Sistem yaklaşımı ise aileyi

bir sistem olarak diğer sistemlerle etkileşim içinde ele alır. Aile sisteminin sistemlerle uyum halinde olması beklenmektedir. Her ne kadar aile sistemi yaklaşımı işlevselci yaklaşıma yakın dursa da, aile kendi içinde kapalı ve otonom bir birim olarak değil, etkileşime daha açık bir birim olarak tasvir edilmiştir. Sistem yaklaşımı içinde ailenin diğer sistemlerle olan uyumu görelî bir denge kavramı olarak homeostasis biçiminde açıklanır. Buna göre aile diğer sistemlerle uyum sağlama kapasitesine sahip olduğu gibi diğer sistemlerle beraber dönüşüm yaşar ve sistemler arasında bir denge aranır (Güllü, 2012).

Bir diğer yaklaşım olan sembolik etkileşimcilik ise aileyi bir bütün olarak ele almayarak aile içindeki her bir konum birbiriyle olan ilişkisine odaklanmıştır. Aile içinde karı-koca, ebeveyn-çocuklar arasındaki ilişkilerin yapısı ve aralarındaki etkileşim yapısı incelenmiştir. Buna göre aile davranış ve tutumları toplumsal normlar tarafından değil, daha çok aile içindeki etkileşim biçimleri ve tarzları üzerinden şekillenmektedir (Güllü, 2012). Bu etkileşim biçimleri aracılığıyla benlik inşa edilmektedir. Birey bu benliğin oluşumunda etkileşimin bir tarafı olarak aktif bir rol alır, edilgen bir alıcı konumunda değildir (Nock, 1987). Bütün bu yaklaşımlar soyut, evrensel ve normatif bir tarzda sunulan tek tip aile anlayışına bir alternatif olarak aileyi daha olgusal, tarihsel ve ilişkisel yönleriyle kavramayı önermektedir. Fakat bu yaklaşımlar aileyi politik bir kurum olarak kavramakta yetersiz kalmıştır, ailenin kavramsallaştırılmasında genellikle ailenin bireyin sosyalizasyonu üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Aileyi hem kendi içinde hem de toplumla ilişkili olarak politik bir kurum ya da yapı olarak algılamak ancak aileye dönük eleştirel bir bakış açısıyla mümkün hale gelmiştir.

Aile her ne kadar toplumdan soyutlanmış ve otonom bir kurum olarak gösterilse de aslında belli toplumsal ve politik tahayyüllerin çerçevesinde tanımlanır. Bu tahayyüllerin paralelinde geliştirilen aile modelinin en ideal, en uygun, doğal ve evrensel

olduğu iddiası işlevselci yaklaşımın aileyi kendi gerçekliği ve çeşitliliği içinde değil de daha çok liberal-modernist bir ideolojik yaklaşımın sınırları dâhilinde resmettiği yolundaki eleştirilere neden olmuştur. Geçmişten bugüne aile ideolojisinin nasıl oluştuğu ve bu ideolojinin içinde barındırdığı politik anlamlar ilerleyen bölümlerde tartışılacaktır. Aileyi doğal bir uyum ve denge, aile bireylerinin de birbirini tamamlayıcı roller içinde bulunduğunu kabul eden yaklaşıma karşı olarak ailenin kendi içinde farklı güç ilişkilerini ve çıkar çatışmalarını barındırdığını öne süren yaklaşımlar önem kazanır. Ailenin doğal ve sabit değil, politik ve tarihsel bir yapı olduğunu iddia eden düşünceler hem ailenin kendisinin hem de aile içindeki çeşitli sorunların çok daha kapsamlı ve eleştirel bir şekilde tartışılmasına olanak sağlamıştır. Bu eleştirel yaklaşımlar kapsamında, aile parçalanmaz bir çekirdek olarak ele alınmayıp, gerektiğinde bizzat aile yapısının içine girilip aile içindeki farklı çıkar konumlarını ve çatışmaları görünür kılmak amacıyla ailenin parçalarına ayrılması, aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddet gibi konularla ilgili daha derinlikli analiz imkânları sunmuştur.

### **3.2. Aileye Dönük Eleştirel Yaklaşımlar Çerçevesinde Çatışma ve Fark**

Aile kurumunun doğası gereği uyum ve dengeyi içerdiği, aile bireylerinin de ailede birbirini tamamlayıcı roller içinde, ortak çıkarlar etrafında, fakat kendi aralarında çıkar gözetmeksizin bir arada olduğu, merkezinde ise ekonomik işbölümü değil sevgi ve ilgi gibi duyguların olduğu aile anlayışının karşısında ailenin temeline çatışmayı koyan farklı yaklaşımlar mevcuttur. Aile toplum içinde çıkar çatışmalarından azade bir kurum olmak yerine tam da bu çıkar çatışmalarının merkezinde yer almaktadır. Bu sebeple ailenin yapısını tarif eden şey uyum ve denge değil güç ilişkileridir. Eşitsiz güç ilişkileri ve paylaşım, farklı kaynakların elde edilmesi için pazarlık ya da rekabet, bunun karşısında da çeşitli ittifaklar toplumun genelinde bulunduğu gibi ailede de bulunmaktadır (Aydın,



2014). Bu haliyle aile toplumdan izole, toplum içinde özerk ya da sığınılacak sıcak bir yuva olmaktan çok, toplumdaki mevcut bütün güç ilişkilerini ve çatışmaları bünyesinde barındırır. Ailede güçlü konumda bulunan bireyler kendilerinden daha güçsüz konumdaki bireyler karşısında avantajlı bir konumdadır. Bu avantajlı hal aile ilişkilerinin bünyesinde yer etmiş tahakküm ve sömürü ilişkilerini de yansıtır. Aile içinde genelde çocuklar ebeveynlerine göre, kadınlar ilse erkeklere göre daha dezavantajlı görülür (Aydın, 2014). Hâsılı, aile toplumsal cinsiyet ve yaş temelli hiyerarşik, asimetrik ilişkilerin kurulduğu ve pekiştiği bir kurumdur.

İşlevselci yaklaşım çatışmayı, ailenin doğasına uygun olmadığını düşünerek patolojik olarak tanımlar. Aile içindeki hemen her tür çatışma bir tür anomali olarak görülür. Diğer yandan çatışma perspektifi kapsamında ailedeki çatışma bir patoloji olarak değil tam tersi beşeri ilişkilerin doğasına içkin bir durum olarak değerlendirilir. Çatışmanın doğal kabul edildiği bir anlayış doğrultusunda ailenin çatışmadan arınmış bir görüntü sergiliyor olmasına kuşkuyla yaklaşılır. Ayrıca çatışmanın yokluğu ailenin gerçekten uyum ve denge içinde, aile bireylerinin de mutlu ve huzurlu olduğu anlamına gelmez (Leslie ve Korman, 1989). Ailenin uyum ve dayanışma içinde olduğu görüşü yerine çatışmayı da ailenin yapısına içkin bir durum olarak kavrayan bir işbirliği kavramı önerilmektedir (Sprey, 1969). Uyum kavramı aile içindeki çıkar çatışmalarını ve bireysel farklılıkları yok sayan, aile üyelerinin hem aile içinde hem de aile dışındaki şahsi beklentilerini, çıkarlarını ve kişilik özelliklerini göz ardı eden bir anlayış sunmaktadır. Fakat işbirliği, hem kişisel farklılıkları hem de aileye içkin olan çatışmayı bertaraf etmeden aile üyelerinin bir arada yaşamalarının tek yolu olarak görülür. Buna göre aile içinde çatışmanın kaynağı olarak görülebilecek bir olgunun ya da çatışan parçalardan birinin ortadan kaldırılması ailenin birliği için çözüm olarak görülmez. Bunun yerine aile

bireyleri çatışma ile yaşamayı öğrenmelidir, sorun olarak görülen şeyler ancak aile içinde kurulacak etkili bir iletişim ile çözülebilir (Sprey, 1969).

Çatışma perspektifi aileyi dış dünyanın acımasızlığının karşısında, sorunlardan ve çatışmadan azade bir kurum olarak tanımlamaz. Aile içinde ilişkilerin sürdürülmesi doğal bir karşılıklılık ilkesi gereğince gerçekleşmez. Bir ailenin parçası olmak hala aile içindeki bireyler için maddi ve duygusal kazanç anlamına gelebilir. Fakat ailenin sürdürülmesi, doğal kabul edilen, önceden tanımlanmış kendi işleyiş özelliklerine bağlı değildir; aile içindeki bireylerin birbirlerinin farklı kişisel beklenti ve çıkarlarını tanımalarına ve aralarındaki sorunları diyalogla çözüme kapasitelerine bağlıdır. Öte yandan, çatışma perspektifi ailenin maddi ve politik boyutunu izah etse de duygulanımsal ve ilişkisel boyutunu pek açıklayamaz; anne, baba, çocuklar ve eşler tarihsel ve kültürel anlamlara sahiptir, rolleri ve karşılıklı ilişkileri değişime tabidir, aralarında hemen her zaman iktidar ilişkileri olsa da bu tek yönlü, tek biçimli değildir. Bu sebeple çatışmanın kendisi de tek bir aile modeli üzerinden tanımlanamaz. Farklı aile tipleri içinde farklı ilişkiler ve farklı aile örgütlenmeleri bulunabilir. Bütün bu farklar aile içindeki roller, beklentiler ve bireyler arasındaki ilişkileri ve duygu biçimlerini de belirler. Örneğin çocuk köy ailesinde, işçi ailesinde ve burjuva ailesinde birbirlerinden farklı anlamlara sahiptir. Tahmin edilebileceği gibi bu farklı aile tipleri içindeki işbirliği ve çatışma biçimleri birbirlerinden farklılaşabilir ve bu biçimler duyguları örgütler, aile içinde annelik ve babalık veya çocukluk farklı anlamlara gelebilir ve yine farklı duygulanımlar etrafında anlam kazanırlar.

Mark Poster (1989) farklı aile tiplerini, ideolojik ve hegemonik bir aile tarifini aşmak adına, tarihsel bir analiz yoluyla inceler. Ortaya koyduğu tarihsel analiz, farklı aile tiplerinin çeşitli tarihsel, sosyal, kültürel, ekonomik ve politik yapılanmaların etkisiyle oluştuğunu göstermek üzere birbirleriyle karşılaştırılmasıdır. Aile kuramındaki genel

yaklaşımların genelde burjuva ailesini ele aldığını ve bu aile yapısının da tek bir tip olarak burjuva ideolojisini, burjuva sınıfının beklentilerini, kaygılarını, ahlak ve değer yapısını yansıttığını belirtir. Poster (1989) burjuva ailesi dışında işçi, köylü ve aristokrat ailelerini de inceleyerek birbirleri arasındaki farkları göstermiştir. Fakat Poster bu aileleri birer örnek olarak seçmiş olsa da, aslında farklı toplumlarda ve zamanlarda çok daha fazla aile türü bulunduğu dikkat çekmiştir. Poster köy ailesini incelerken, bu ailenin parçası olduğu köy toplumu ve geleneklerinin etkisi altında şekillendiğini belirtir. Köy ailesinde çocuğun bakım sorumluluğu köy topluluğuna ait olduğu gibi, çocuğun gelecek yaşamında o toplum içinde edindiği yer de ebeveynlerinden ziyade köy topluluğu tarafından belirlenir. İşçi aileleri ise erken sanayileşme döneminin koşulları gereğince nevi şahsına münhasır bir model oluşturur. Bu aileler daha çok bir bunalım ya da geçiş sürecinin örnekleri olarak görülürler. Endüstri şehirlerindeki ağır yaşam koşulları altında ezilen bu ailenin bireylerinin hemen hepsi çalışmak zorundadır. Kadının ve çocukların güvenli kabul edilen ev ortamında kalmaları söz konusu değildir. Çocuklar evde, ebeveynlerinin kontrolü altında ve kısıtlı bir sosyal çevre içinde değil sokakta yetişip büyümekte, geniş bir çevre içinde sosyalleşmektedirler. Kişilikleri üzerinde ise anne ve babalarından çok patronları veya ustaları etki sahibidir. Süreç içinde, burjuva ailesinin değer yargıları ve ahlak anlayışı etrafında şekillenen devletin sosyal politikaları ve sanayileşmenin ileri aşamalarında gerçekleşen işçi ailelerindeki refah artışı ile beraber, işçi ailesi burjuva ailesinin değerlerini benimseye başlamıştır. Bu benimsemeyi, işçi ailesi çocuklarının sokaklardan ve iş piyasasından geri çekilmesi, çocukların gelecekteki meslek edimi için eğitimlerine önem verilmesi, evde kalarak çocuğunun her türlü bakımıyla bizzat kendisi ilgilenen anne tipi üzerinden görülüp tarif edilebilir. İşçi ailesinin burjuva ailesi değerlerini benimsemesini sadece burjuva değerlerinin bu aileye sosyal politikalar yoluyla dayatılması üzerinden değil, işçi sınıfı ailesinin yaşadıkları kapitalist toplumsal

düzende gelişen gelecek beklentileri, umutları ve arzuları üzerinden de açıklamak mümkün. Böylesi bir benimseme, işçi ailesinin daha iyi koşullara ve imkânlara sahip burjuva ailesi standartlarına erişmek için tercih ettiği bir yol olarak da düşünülebilir (Poster, 1989).

Aristokrat ailelerde ise burjuva ailesinde rastlanan cinsellik ve bedensel hazların kontrol edilmesi üzerinden gelişen bir denetim mekanizması bulunmamaktadır. Hem daha kuralsız bir cinsel yaşam hem de daha gevşek bir tuvalet eğitimi görülmektedir. Anne ve baba gibi figürler çocukların bakımıyla ilgili görünmezler. Hatta çocuk büyüyene kadar çocukla oldukça kısıtlı bir etkileşim içinde olurlar. Sosyal hiyerarşinin, saygının ve otoritenin tanınmasının her şeyden çok daha üstte tutulduğu bu ailelerde, çocuklar üzerinde ceza en etkili denetim sistemidir. Bireysel disiplin ve bedensel hazlarının kontrolü yerine, atalara ve geleneğe saygı ve toplum içinde çok temel bir yeri olan hiyerarşiyi tanıma çok daha önemlidir. Bu açıdan burjuva aileleri gelecek odaklıyken, aristokrat aileler geçmiş odaklıdır. Meşrutiyetlerini geçmişten, gelenekten almaktadırlar. Ayrıca hane halkı yapısı olarak da aristokrat aile anne, baba ve yetişkin olmayan çocuklarla sınırlı çekirdek burjuva ailesi gibi kapalı değil, hizmetçiler ve uzak akrabalarla beraber genişleme potansiyeline sahiptir.

Bütün bu farklı aile yapıları farklı tarihsel, kültürel ve ekonomik koşullarla ilişkili olarak şekillenmiştir. Kendi tarzlarında hane yapılarına, duygusal örüntülere ve ilişki biçimlerine sahiptirler. Buna göre, hiçbir aile tipi tek bir toplumsal veya ekonomik nedene bağlı oluşmamakta; her bir ailenin tarihsel oluşumu ve sürdürülmesi çok daha karmaşık ve ilişki bir sisteme dayanmaktadır. Bu sebeple ailelerin birbirlerinden hangi yönlerden farklı oldukları gösterilebilse de, bu ailelerin yapıları, çatışma biçimleri ve sorunları birbirleri üzerinden karşılaştırılarak anlaşılabilir. Örneğin aile içi şiddet sorununun her bir aile modeli içinde ayrıca değerlendirilmesi, tanımlanması gerekir. Aile içi şiddetin

tanımlanışında burjuva ailesinin değer ve pratikleri ideal olarak merkeze alınır; bir bütün olarak aile içi şiddet sorununun tanımlanışı da burjuva ailesi ile diğer aile türleri arasındaki farklar üzerinden yapılır. Burjuva ailesi, merkezde yer alıp daha dokunulmaz bir konumda bırakılırken, diğer aile tiplerindeki her tür fark şiddet sorunuyla ilişkili, hatta sorunun kaynağı olarak tanımlanabilir. Bu durum, içinde pek çok şiddet türünü barındıran aile içi şiddet meselesinin burjuva ailesinde daha az rastlanan fiziksel şiddet türüne indirgenerek anlaşılmasına ve hatta bu fiziksel şiddetin de sadece işçi sınıfı veya diğer aile yapılarındaki görünür halleriyle tanımlanmasına yol açabilir. Dahası, şiddet bu ailelerin patolojik bir özelliği olarak anlaşılabilir, şiddeti aile yapılarındaki bir kusur olarak tanımlarken burjuva aile modeli yine yüceltilerek en ideal model olarak sunulur. Fakat bu haliyle burjuva ailesindeki mevcut şiddet biçimleri de görmezden gelinir. Psikolojik/duygusal, ekonomik, fiziksel veya cinsel şiddetin başkaca biçimleri (orta sınıf ailelerde de yaygın olan biçimleri) maskelenir. Ayrıca diğer ailelerde de fiziksel şiddetin, tanımlanan tek şiddet biçimi olarak ön plana çıkarılması, yine şiddetin diğer biçimlerinin fark edilmeden kanıksanmasına hizmet eder.

### **3.2.1. Aileye Dönük Eleştirel Bir Yaklaşım Olarak Marksizm**

Marksizmin aileye dönük kavrayışı ailenin yeniden üretimdeki yeri üzerindedir. Toplumsal yeniden üretim için gerekli görülen emek gücünün tekrar üretilebilmesi için belli sosyal koşulların sağlanması gerekmektedir, aile de tam olarak bu koşulları yaratmak üzere iş görmektedir. Bu sebeple de aile kendi başına bir yapı olarak görülmez ve üretim ilişkilerinin belirlediği toplumsal yapı içinde ve bu yapıyı ayakta tutan bir aygıt olarak değerlendirilir (Aytaç, 2007). Fakat Marksizmin sunduğu aile tanımı mutlak suretle var olan toplumsal yapıyla uyum içinde değildir. Örneğin devlet ve aile arasındaki ilişki çetrefillidir. Devlet aileyi hem korur, destekler hem de onu kontrol altına almak,

sınırlamak ister. Bunun yanında Marksizm aileyi de kendi içinde uyum ve denge merkezli tanımlamaz. Aile içinde güç ilişkileri, sömürü ve çatışmayı barındırmaktadır. Kadının konumu bilhassa ailenin çatışmalı ve eşitsiz güç ilişkilerine dayanan yapısını gözler önüne sermektedir. İdeal aile üzerine geliştirilen bütün fikirler kadının aile içindeki konumu üzerinden samimiyet testine tabi tutulabilirler. 18. yüzyıldan bugüne kadının konumu toplumsal ilerlemenin bir göstergesi olarak görülmüştür. Kadının modern toplumdaki görünürlüğü ve konumu pek çok ideolojik tartışmanın konusu olmaktadır. Fakat buna rağmen kadının konumuna biçilen sosyal anlam ile kadınların deneyimlediği sorunlar arasında büyük bir uçurum vardır. Pek çok ideoloji kadını kendi düşünce yapısı içinde tanımlamışken, cinsler arasında eşitlik meselesi her zaman güzafta kalmıştır. 19. yüzyılda bilimin dinin eski otorite ve meşruiyetini devralması kadının aşağı bir konumda tanımlanması mevzusunda bir değişiklik yaratmadığı görülmektedir. (Chambers, 2012). Cinsler arası eşitsizliğin meşru temeli artık tanrının kelimasında değil doğanın yasasında aranır olmuştur. 19. yüzyılda kadının aşağı konumda, eksik veya kusurlu olduğu düşüncesi yaygınlığını korurken, bu düşünce bilimsel iddialarla desteklenmeye çalışılıp doğal kabul edilmiştir. Öte yandan aynı dönemde, Engels dine veya doğanın yasasına yaslanan bu düşünceleri sömürü sisteminin destekleyen kusurlu ideolojik rasyonelleştirmeler olarak açıklamaktadır (Chambers, 2012). Marx ve Engels kadının konumunun doğal ve değişmez değil, tarihsel olduğunu aile üzerine incelemelerinde göstermişlerdir. Üstelik Marx kadının konumundaki değişimini toplumsal ilerlemenin bir göstergesi olarak kabul etse de, kadının konumunun ilerlemesi adına erkekleri göreve çağırılmaz. Aksine kadınlar kendileri için gerekli olan mücadeleyi kendileri vermelilerdir (Brown, 2016).

Engels (1884) Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri kitabında kadının tarihsel konumunu ailenin yapısı üzerinden açıklamaya çalışmış, aileyi tarihsel bir olgu

olarak ele alarak tarihöncesi dönemden kendi dönemine kadarki geniş bir sürede analiz etmiştir. Toplumsal sınıfla ilintili olarak ailenin gelişimi, kadının tarih içinde giderek daha fazla sömürülmesi ve özel mülkiyetin gelişimi çerçevesinde ele alınır (Engels, 2018). Ataerkil ailenin ortaya çıkışı özel mülkiyetin yaygınlaşmasının paralelinde gelişen bir durum olarak değerlendirilmiş ve bu aile yapısı kendisini kadının (ve aile içindeki diğer bireylerin) tahakküm altına alınması üzerinden var etmiştir. Böylelikle kadının tahakküm altına alınmasını, erkeğin sahibi olduğu aile içinde erkeğe tabi kılınmasını ve erkek karşısında eşitsiz bir muamele görmesini ataerkil aile yapısı dâhilinde görür. Bu durum, doğal kabul edilenin aksine kadının içinde bulunduğu durumun tarihsel koşulların ve güç ilişkilerinin bir ürünü olarak görülmesi anlamına gelmektedir. Engels'e göre monogami temelli aile yapısı kapitalizmi ve mülkiyetçi toplum yapısını destekleyen bir kavramdır (Chambers, 2012). Daha evvelinde, insanlar cinsel açıdan serbest ve toplumsal cinsiyet rolleri açısından belirlenmiş bir annelik ve babalık anlayışı olmayan, kadın soyunun ve sözünün önemli olduğu matriarkal sistem içinde tanımlanır. Fakat monogami ile beraber kadın belli bir erkeğin himayesi altına girmiş ve malı konuma indirgenmiştir. Bu aynı zamanda geçmişin cinsel serbestisini de ortadan kaldırdı ve cinsellik toplum içinde katı bir şekilde mülkiyetçi bir zihniyet çerçevesiyle sınırlandı. Bu aslında belli bir cinsiyet ideolojisine işaret etmektedir. Engels erkek cinselliğini iptidai toplumdan uygar topluma geçişin önünde bir engel olarak tanımlamaktadır. Çünkü erkek cinselliği kendi yapısı gereği dışlayıcı bir mahiyette olup toplumun gelişmiş bir yapıya dönüşmesini, bir araya gelmesini engeller. Böylece erkeğin kamusal alanda diğerleriyle birlikte bir şeyler yapabilmesinin ön koşulu olarak kadının aile içinde, cinsellik ve yeniden üretim işlevleri gereği kamusal alandan uzak kalmasını şart koşar. Böylelikle aile ve aileyi aşan toplumsal yapılar arasında bir tür çatışmanın var kabul edildiği söylenebilir (Aytaç, 2007). Buna benzer başka bir iddiayı da Freud (2019), Uygarlığın Huzursuzluğu'nda dile getirmiştir.

Kadınlar, erkeklerin bir araya gelip işbirliği içinde sosyalleşmesinin önünde bir engel olarak görülür ve bunun sonucunda, daha geniş ve karmaşık bir toplumsal yapının gelişmesi bağlamında uygarlığın önünde bir engel oldukları ileri sürülür. Freud bunu libidonun ekonomik bir şekilde kullanılması üzerinden açıklar. Erkek kadınlara ve pek tabii cinsellikle harcayacağı zaman ile uygarlaşma işleri için harcayacağı zaman arasında mübadele etmek durumundadır. Kültürel faaliyetler erkeğin kocalık işinin önüne geçebilir. Kadın ise bu hikâyede uygarlaşma süreci içinde etkin rol içinde tanımlanmadığı ve ev içinde kaldığı için sürekli kocasından ilgi beklemeyen bir konumda resmedilir. Kadının kişisel çıkar ve beklentileri ile uygarlaşma süreci birbirinin karşısındaymış gibi gösterilmektedir. Bu da aslında cinsiyet ideolojisidir. Bu ideolojiye göre uygarlık erkek işi olarak tarif edilirken kadın da uygarlığın karşısında ona düşman konumundadır (Aytaç, 2007). Engels ise uygarlığı dolaylı olarak da olsa bir erkek işi olarak tarif etmiş olsa da, uygarlığın önündeki engeli kadınlarda değil tersine erkek cinselliğinin dışlayıcı doğasında görür. Kadınların ev içine kapatılmaları da, bu durumda, uygarlaşma sürecinin bir parçası olarak erkek cinselliğinin dışlayıcı karakteriyle bağlantılı hale getirilmeye çalışılan özel mülkiyet kavramı kapsamında değerlendirir. Buna göre mevcut aile yapısı ve kadının konumu, ilerlemeci bir görüşe koşut olarak, uygarlaşma süreci ile erkek cinselliğinin dışlayıcı karakterinin karşılaşması sonucunda ortaya çıkan bir ara yer, geçiş sürecinin bir parçası olarak görülmektedir. Böylesi bir anlatı, her ne kadar sürece dair ve geçici karakteriyle tanımlansa da, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin, kadının ve erkeğin toplumla arasındaki ilişkinin anlamlandırıldığı cinsiyet ideolojisinin çerçevesini de çizer. Aslında Engels patriyarka ve kapitalizm, aile ve cinsiyete dayalı eşitsizlikler arasındaki ilişkiyi politik ve tarihsel açıdan göstermektedir (Chambers, 2012). Engels için ancak sosyalizm bireyler arası eşit bir cinsel birlikteliği sağlayabilir ve



komünist toplum içinde var olan komün yaşam, eşitlik ve cinsel özgürlük, devletin de ortadan kalkması ile beraber mümkün hale gelebilmektedir (Chamber, 2012, s.19).

Engels, aile ve devlet arasındaki siyasal ilişkiye dönük de bir analiz sunmaktadır. Buna göre, devlet ve aile arasında birbirinin karşısında yer almaktadır. Geniş aile ya da kan bağı ile birbiriyle ilişkilendirilmiş akraba topluluğu kapitalizmin gelişim sürecinde, mülkiyet ilişkileri tarafından çözülmeye başlamıştır (Engels, 2002). Ayrıca kan üzerinden tanımlanan akrabalık sistemi, ortaya çıkmakta olan daha büyük toplumsal birliklerin kurulması önünde de engel teşkil etmektedir. Daha geniş toplulukları bir arada tutan, birbirine bağlayan şey artık kan değil topraktır (Engels, 2002). Çünkü devlet tanımlanmış belli bir toprak parçası üzerinde egemendir ve bu toprak parçası üzerindeki tanımlar, onlara bazı hak ve yükümlükler verir. Bu yeni durumda aile veya akraba topluluğundaki yükümlülüklerle kamusal yükümlülüklerin birbiriyle çatışma içinde olması tercih edilmez (Aytaç, 2007). Yeni aile ise üretim ilişkileri içindeki rolüyle değil sadece yeniden üretim işlevi üzerinden tanımlanır ve sınırlandırılır. Sonuç olarak aile güç kaybına uğramıştır ve otonom olmak bir yana sadece devlet tarafından tanımlanan ve mevcut sistemin yeniden üretiminde rol almaktan başka bir anlamı olmayan bir birim olarak değerlendirilir. Bu değerlendirme aileyi sadece yeniden üretim rolüyle kısıtlı bir biçimde ele alarak ailenin politik ve ideolojik boyutunun gözden kaçmasına yol açmıştır (Aytaç, 2007, s.60). Feminizm tarafından getirilen pek çok eleştiri de yeniden üretim işleviyle kısıtlı gösterilen bu aile modeli kavrayışına yöneliktir. Ayrıca, bu şekilde ailenin içindeki duygusal ve psikolojik örüntülerin anlaşılması da zor hale gelir. Ailenin topluma uyum sağladığı kadar içinde bulunduğu topluma, düzene ve devlete karşı tepki geliştirme ihtimali de bulunmaktadır. Özellikle farkı ideolojiler aileyi siyasal bir kavram olarak mevcut düzene karşı bir itiraz yaratmak veya tepki göstermek amacıyla işleyebilirler. Bunun yanında belli bir aile ideolojisi sadece yeniden üretim biçimi olarak kendi içinde

değil, aileye mahsus kabul edilen ilişki biçimleri üzerinden bir metafor olarak diğer kurumların içinde de kendisini gösterir. Olgusal gerçekliğinden farklı olarak aile ideolojisi belli bir ideali ön plana çıkarır ve onu topluma dayatır. Aile içinde tanımlanmış cinsiyet temelli işbölümünün diğer kurumlara da servis edildiği ve bir aile metaforu vasıtasıyla iş gördüğü tespit edilebilir. Bunun bir örneği olarak, profesyonel alanda mesleklerin cinsiyetlendirilmesi ve kurumların bu temelde örgütlenmesi biçiminde kendini göstermesi gösterilebilir (Barret ve McIntosh, 2015).

Engels'in aileyi antropolojik ve tarihsel açılardan ele alışı pek çok açıdan eleştirilmektedir. Poster için Engels yetersiz bir tarihsel veriyle oldukça kapsamlı ve karmaşık bir kavram olan aileyi açıklamaya çalışmış fakat sonuç hiç tatmin edici olmamıştır (Poster, 1989). Üstelik Engels kusurlu bulduğu ideolojilerin burjuva ailesini yüceltmek üzere rasyonelleştirdiğini ileri sürerken, kendisi de eleştirilerinin odağına aldığı Viktoryen çekirdek burjuva ailesini kavramsal olarak aileye karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Bu durum aileyi tek boyutlu, soyut ve evrensel olarak tek biçimli sunarak, belli bir aile ideolojinin kendini var ettiği zemini pekiştirmeye yaramıştır. Çünkü hegemonik bir aile modeli yaratan aile ideolojisi, diğer aile biçimlerini sapma niteliğindeki farklar olarak görüp yok sayarak kendi aile modelini ailenin normatif tanımı şeklinde sunmaktadır. Aile denildiğinde akla tek bir aile modelinin gelmesi, bu ailenin savunulması veya karşı çıkılmasına bakılmaksızın, ideolojik olarak tasarlanan sabit, soyut ve evrensel aile imajını desteklemektedir.

Feminizm açısından Marksizm aileyi ve kadını sadece mevcut ekonomik üretim sistemi ve kapitalizmle ilintili bir şekilde incelediği için eleştirilir (Chambers, 2012). Engels'in gerçekte kadının toplum içindeki konumuyla veya ailenin kendi yapısıyla ilgilenmeyip, sınıflı toplum analizinin bir parçası ve kapitalist sistemin radikal eleştirisinin bir uzantısı olarak ele aldığı düşünülür. Bu çerçevede kadın meseleleri ikincil

ve dolaylı bir öneme sahiptir, bütün sorunların kaynağı ise özel mülkiyete dayalı aile sistemidir. Proleter devrim kapitalist sistemi ortadan kaldıracacağı gibi, bu sistemin üstyapı unsurları olarak görülen aile ve devlet de ortadan kalkacaktır. Bu durumda aile devrimden sonra değişecek bağımlı bir değişkendir. Poster böylesi bir anlayışın aileyi kendi içinde anlaşılması imkânsız ikincil bir yapı konumuna düşürdüğünü iddia eder. Sonuç olarak kadınların özgürleşmesi sınıf mücadelesi sonucu gerçekleşecek proletarya devrimine bağlı hale gelir. Juliet Mitchell (1966) ise sosyalist bir devrim ile ailenin ortadan kalkmayacağını iddia eder. Çünkü ailenin çeşitli işlevleri bulunmaktadır. Mitchell bu işlevleri belli bir aile ideolojisi çerçevesine göre tanımlar. Buna göre ailenin üretim, yeniden üretim, cinsellik ve sosyalizasyon gibi işlevleri, başka bir yapı tarafından karşılanmadığı sürece ailenin alanında kalacaktır. Fakat yine de bu işlevler aile içinde sabit ve doğal görülen işlevler olmaktan öte kültürel, sembolik ve psikolojik mahiyettedir. Ailenin üretim ilişkilerinin ötesinde yer alan siyasal, sosyal ve kültürel anlam ve işlevlerine işaret eder. Mitchell aile kavramı içinde tanımlanan bu işlevlerin gerçekleştiği yapıyı patriyarka olarak tarif etmektedir. Bu şekilde feminist teori aileyi patriyarkal yapının en temel birimi olarak tanımlar. Kadınları tarih öncesinden bugüne kadar sistematik bir şekilde ezen ve sömüren bir sistem olarak patriyarka bunu kendine has ideoloji, gelenek ve yasalar yoluyla gerçekleştirir (Gittins, 2011).

Heather Brown (2016) Marksizmin, toplumsal cinsiyet ve aile konusundaki kavrayışının Viktoryen ailesinin değerler ve ahlak anlayışını barındırdığını kabul etse de, Marksist kavrayışta sorunlu bulunan tarafları genelde Marx'ın kendi orijinal fikirleriyle değil de Engels'in bu fikirleri fazlaca katı ve indirgemeci bir şekilde yorumlamasıyla alakalı görür. Brown'a göre, gelen eleştiriler Engels'in savlarına yöneldiğinde karşılığını bulmaktadır. İlk olarak Marx ve Engels'in antropolojik ve tarihsel yaklaşımlarının ve bunun toplumsal cinsiyetle kurulan ilişkisinin birbirlerinden farklı olduğunu savunur.

Marx farklı antropolojik çalışmaları eleştirel ve karşılaştırmalı bir şekilde bir araya getirip yorumlamaktadır. Engels ise sadece Marx'ın Morgan'ın Eski Toplum üzerine yaptığı yorumları üzerinden gitmektedir (Brown, 2016). Marx komün toplumunun toplumsal cinsiyet açısından mutlak bir serbestlik ve eşitlik içeren bir toplum yapısı olmadığını vurguladığı gibi, kadının konumu komün toplumundan günümüz kapitalist topluma kadar gelişen süreçte mutlak bir gerileme içinde de değildir. Sonuç olarak yapı ve toplumsal cinsiyet arasında doğrudan ve tek bir tarzda tarif edilebilecek katı bir nedensellik ilkesi yerine daha dolaylı ve ilişkiyel bir nedensellik ilişkisi ön plana çıkar. Brown, Marx ve Engels'in temelde diyalektik ilişkiyi birbirlerinden farklı yorumladıklarına işaret eder. Brown, Lukacs ve Carver gibi Marksist düşünürleri takip ederek, Marx ve Engels arasında ekonomik belirlenimcilik ve diyalektiğin bilimsel açıklamasında farklılıklar bulunduğu, Engels'in daha katı ve mutlak bir ikili karşıtlık içinde bir diyalektik model sunduğu, Marx'ın ise daha nüanslı ve ilişkiyel bir diyalektik kavrayış geliştirdiği iddiasına sahip çıkar. Marx'ın 1844 El Yazmaları ve Alman İdeoloji'sinde doğa ve toplum gibi ikili karşıtlıklar üzerinden değil, daha ilişkiyel ve dinamik bir diyalektik anlayış sunmuştur (Brown, 2016). Marx aileyi Engels gibi, burjuva ailesi üzerinden tanımlasa da özellikle zengin burjuva ailelerinde yaygın olan kadın intiharlarını aile temelli baskının bir sonucu olarak görmektedir. Bu ailelerde kadınlar baskı altında tutulmakta, bir tür esaret altında yaşamaktadırlar. Bu durum, kadınların eve kapatılmasıyla cinsel ve fiziksel şiddete maruz kalmalarına ve kendi hayatlarından vazgeçecek duruma gelmelerine yol açmaktadır (Marx, 1846). Marx'ın 1958 yılında New York Tribune yazılarında ise üst sınıf ailelerden gelen kadınların bazı davranışlarının eşleri tarafından utanç verici ve sakıncalı bulunarak akıl hastanelerine kapatılmalarını eleştirmiştir (Marxists Internet Archive, n.d). Bütün bu analizlerde aile, burjuva ailesinin sınıfsal yapısı üzerinden ele alınmış ve kadının bu aile içindeki dezavantajlı konumu

üzerinden ailenin genel yapısı sorgulanmıştır. Aile her ne kadar sadece sınıfsal analizin hedefinde olsa da ailenin denge ve uyumdan ziyade çatışma ve güç ilişkileri etrafında ele alınmasının gerekli olduğu, kadının bu aile içindeki konumu ön plana çıkarılarak gözler önüne serilmiştir. Kadının aile ve toplum içinde karşılaştığı sorunlar Marksist yaklaşımın öncelikli amacı olmasa da, burjuva ailesine dönük eleştirilerde ister istemez kadının aile içinde tanımlanıp kısıtlanması, sömürülmesi, şiddete maruz kalması ve baskı altına alınması gibi sorunlara işaret etmiştir.

Öte yandan 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha çok beceri gerektiren işlerde çalışan erkek işçilerin kurdukları sendikaların ana gayelerinden biri aile ücreti hakkını kazanmak olmuştur. Tek gelir sahibi olarak evi geçindiren erkek modeli 18. yüzyılın ortalarından itibaren orta sınıf içinde ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmamaya başlamıştır (Gittins, 2011). İşçi sınıfı da burjuva ailelerindeki benzer denilebilecek bir yaşam idealine erişmek üzere kendi aileleri için değişiklik önermiş ve işçi sendikaları aile içindeki ideal rolleri vurgulayarak erkeklerin ailelerini geçindirmeleri için daha yüksek maaşlar almayı talep etmişlerdir. Üstelik bunun amacının karılarını ve çocuklarını evde tutmak olduğu da belirtilmektedir. Bazı sosyalist gazetelerinde ideal toplum kurgusunun dâhilinde, evinde oturan, çocuğunun sağlığı ve eğitimiyle ilgilenen “iyi sosyalist karılar” tanımlanmıştır (Scott and Tilly, 1975, s.64). Bu durumda kadını ev içinde tutma hayali sadece burjuva ailesiyle sınırlı kalmamış, aile ücreti talebiyle işçi sınıfına da sirayet etmiştir. Aile ücreti çok yaygın bir uygulama olarak görülme de işçi sınıfı aileler için bir talebe dönüşmesi, menşei burjuva ailesi olarak görülen aile ideolojisini güçlendirmiştir. Bu durumda, kadının aile içindeki konumuyla ilgili sınıfsal analizin yeterli olmadığı görülmektedir. Üstelik ideal toplum kurgusu için yine ideal bir aile modeline ihtiyaç duyulması da dikkat çeken bir diğer husustur. Sosyalist bir düzende ailenin yok olması bir yana, sosyalistler, her ne kadar burjuva ailesine benzer niteliklere

sahip olsa da, kendi ideal aile tanımını yapmaya girişmiştir. Ailenin gerçekte ne olduğundan bağımsız olarak, ideal toplum kurgusuna dâhil edildiği ve toplumsal, politik veya ekonomik talepleri oluşturmada rolü olduğu görülmektedir. İşçi sınıfı aile ücretini bir hak olarak görüp bunu kendi sendikaları aracılığıyla sınıfsal bir talebe dönüştürmüşleri buna örnektir. Bu argümana koşut olarak, Marksist feminist olan Silvia Federici (2010) sermayenin orta sınıf ve proletaryan aileler olmak üzere ikili bir politika yürüttüğünü belirtir. Fakir işçi sınıfı ailelerinde kadının çok daha fazla köleleştirildiğini vurgulamaktadır. Bunun nedeni olarak da şiddetin, kaçınılmaz bir şekilde, kapitalist toplumsal ilişkilere içkin olması; iş hayatında zorluklarla karşılaşan, aşağılanan (bir tür şiddet gören) erkek işçinin gördüğü muamelenin bir telafisi olarak evde karısına şiddet uygulamasının kabul görülebilir bulunmasıdır. Federici işçi sınıfı ailelerde daha kaba bir tür maçoluğun görünür olmasını da bu sebebe bağlı olarak açıklar (Federici, 2010). Erkeğin kalesi gibi gördüğü evinde bütün hıncını ve öfkesini kadından (ve çocuklardan) çıkarması ve bunun için şiddete başvurması, erkeğin dışarıda, iş hayatında gördüğü baskının ve şiddetin evin içinde bir tür yeniden üretilmesi olarak okunur (Federici, 2010). Buna göre aile içinde baskı, şiddet ve tahakküm sadece mülkiyet ya da üretim ilişkileriyle açıklanamayıp, ailenin psikik ve ilişkiyel yapısının da önemli olduğunu göstermektedir. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu meseleye daha ayrıntılı değineceğim.

Poster, Marksizmin aile kavrayışındaki eksikliği, Marksizmin proletaryayı radikal bir sınıf olarak görmesi ve sınıflı bir toplum için devrime temel olarak getirebilecekleri hiçbir çıkarlarının olmadığını düşünmesi olarak tanımlar (Poster, 1989, s.32). Buna göre işçi sınıfının hiçbir mülkiyeti yoktur ve bu onları evrensel bir sınıfı konumuna getirir. Fakat kapitalist sistemin içinde örselenen, aşağılanan proletaryanın hala evindeki kadın ve çocukları egemenlik altına almayı arzulayabileceği, böylesi bir egemenliğin sağlayacağı bazı çıkarların olduğu gerçeği yadsınmıştır (Poster, 1989, s.32). Marksizm

böylece ailenin çıkarlar ve çatışmalar üzerinde kurulu bir yapı olduğunu kabul etse de, aileyi sadece burjuva ailesi üzerinden tarif ederek eksik ele almaktadır. Marksist açıdan geliştirilen aile tanımında ailenin psişik ve ilişkisel yapısı da görmezden gelinip, aile tümüyle mevcut sistemin üretim ilişkileri dâhilinde incelenmiştir (Poster, 1989). Bu sebeple, Marksizmin sunduğu aile tanımı, aileyi ideolojik ve tarihsel bir kurum olarak ele alıp siyasal yönünü ortaya çıkarsa da ailenin kapsamını daralttığı için tam anlamıyla siyasal bir aile kavramı sunmakta yetersiz kalmıştır (Aytaç, 2007).

### **3.2.2. Aileye Dönük Eleştirel Bir Yaklaşım Olarak Feminizm**

1970'lerden itibaren aile sosyolojisi içindeki egemen ve geleneksel yaklaşımların ötesine geçerek aileyi daha eleştirel ve radikal bir şekilde inceleyen bir bakış açısı sunmuştur feminizm. Bu tarihten itibaren aileyle ilgili tartışmalarda feminist görüş ağırlık kazanmıştır (Adak, 2012). Aile sosyolojisinin, sosyolojinin genelinde sol fikirlerin ve eleştirel yaklaşımların güç kazanmasının bir sonucu olarak düşüşe geçtiği, ailenin ise feminizmin kapsamında, eleştirel bir şekilde, ele alınıp sorgulandığı vurgulanmaktadır (Barret ve McIntosch, 2015). Ailenin bir uyum ve dengeyle beraber anılan bir kurum olduğu düşüncesine karşı çıkan feminizm, aileyi kendi içindeki güç ilişkileri ve hiyerarşik yapısıyla tanımlar. Özellikle de işlevselci sosyolojik yaklaşımın iddia ettiği aile içinde eşler arasında mutlak uyum ve dengeye dayalı aile modeline karşı çıkar. Aile üyelerinin birbirleriyle çıkar gözetmeksizin ilişki içinde oldukları ve yine hemen her zaman birbirilerine karşı olumlu ve yapıcı duygular besledikleri, bir bütün halinde uyum içinde yaşadıkları fikrine de katılmaz. Ev içi şiddetin yaygınlığı ve boşanma oranlarının yüksek oluşu aile ideali ve gerçekliği arasındaki uyumsuzluğa işaret etmektedir (Chambers, 2012). Bunun yanında, doğal ve evrenselmiş gibi gösterilen toplumsal cinsiyet rolleri ve ona dayalı işbölümü anlayışı pek çok feminist tarafından sert bir şekilde eleştirilerek

reddedilmiş, özellikle kadının ev içinde tanımlanan annelik ve karılık gibi rollerinin kadına uygulanan baskı ve sömürünün kaynağı olarak tarif edilmiştir. Feminizm açısından işlevselci yaklaşım açıkça toplumsal cinsiyet eşitsizliğini görmezden gelmiş ve hatta bu eşitsizliği maskeleyen üzere iş görmüş, bu sayede eşitsizliği pekiştirmiştir. Feminizme göre, toplumsal cinsiyete dayalı bu roller ve beklentiler doğal olmaktan ziyade kültür içinde öğrenilmekte, pekiştirilmekte ve aktarılmaktadır. Aile ise kültür içinde üretilen beklenti ve rollerin öğretildiği, telkin edildiği kurumların başında gelir. Friedan kadının aile içindeki tanımlı rollerinin ekseriyetle bağımlı bir konuma işaret ettiğini belirtir. Kadın eve ve eşine bağımlı konumdadır. Ev dışında bir kadınlık tarifi ise pek makbul bulunmamaktadır. Kadının bu konumu sadece kendisini bağlayan bir durum olmakla kalmaz, ailenin bütünlüğü ve dayanışması için kadına yüklenen anlam ve görev dayanılmaz derecede ağırdır. Kadının kendinden beklenen bu rollere itiraz etmesi, yerine getirmemesi aile başta olmak üzere bütün bir toplum için tehdit olarak kabul edildiğinden, kadının omuzlarına oldukça ağır bir yük ve suçluk duygusu yüklenmiştir (Friedan, 1963). Feminizm aile içinde özellikle kadının deneyimini mercek altına almış, doğal gibi gösterilen kadınlık rollerini sorgulamıştır. Bunun dâhilinde, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü kapsamında bakım emeği, duygulanımsal emek ve ev içinde kaynakların eşitsiz dağıtılması ile eşitsiz güç ilişkileri kapsamında kadına yönelik şiddet, baskı ve kısıtlanma gibi konular sorgulanmıştır.

Bernard evliliğin geleceğinde özellikle genç, beyaz ve varlıklı Amerikalıların bireysel seçimleriyle geleneksel aile değer ve pratiklerinin altını oyarak evliliği dönüştürme imkânı yakaladığını vurgularken, diğer yandan da kadın ve erkek için evliliğin bir tür güç politikası olduğunu ve bu politika dâhilinde aslında bir değil iki evlilik olduğunu ileri sürer. Erkek ve kadın için evlilik farklı anlamlara gelmekte, her ikisi içinde farklı beklentileri ve çıkarları temsil etmektedir. Bu ilişkileri sonucunda ise genelde



erkeğin evliliğinin kadının evliliğine üstün geldiğini belirtir (Bernard, 1972). Öte yandan kadınların da beklenti ve çıkarları doğrultusunda, evliliğin çeşitli amaçlara hizmet edebildiğini ve sadece mutlak bir baskı anlamına gelmediği de vurgulanmaktadır (Thorne ve Yalom, 1982)

Feminizmin genelinde aile, erkek egemenliğine işaret eden patriyarkal yapının merkezinde görülür. Aile, feminizm için ataerkil yapıyı en net bir biçimde yansıtan bir kurum olma özelliğini taşır (Yıldırım ve Canatan, 2009, s. 42). Özellikle 1970'lerden itibaren feminizm heteroseksüel ailenin patriyarkal yapısının, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin beşiği olduğunu iddia etmektedir (Chambers, 2012). Feminizm patriyarkayı kadın ve erkek ile erkek ve çocuklar arasındaki güç ilişkilerini tanımlamak üzere kullanmakta ve anlamını genişletmektedir. Patriyarkal ailede ise ailenin babası ya da reisi konumundaki erkek ailenin diğer üyelerinin üzerinde tanımlanmış bir otoriteye sahiptir. Buna göre aile içindeki eşitsiz güç ilişkilerinin temel kaynağı olarak baba otoritesi ve bu otoritenin tahkim ettiği patriyarkal ailedeki mevcut ilişki biçimleri anlaşılmaktadır. Patriyarkal ailenin temelinde hem toplumsal cinsiyet hem de yaşa dayanan hiyerarşi yer almaktadır, bütün bir yapı bu hiyerarşinin üzerine kurulmaktadır (Gittins, 2011). Buna göre patriyarkal aile toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin kaynağı olarak gösterilir. Aile ise bu patriyarkal yapının tahkim edildiği ve kadına yönelik her türlü baskı ve şiddetin mümkün kılındığı bir yer olarak tarif edilir (MacKinnon, 2003). Patriyarka, hem şiddet tehdidini hem de cinselliğin ve üremenin kontrolü üzerinden erkek egemenliğinin çeşitli biçimlerini bünyesinde barındırır. Kadına yönelik şiddetin her türü için patriyarka bir zemin olarak görülür. Bunun içinde tecavüz, dayak, kadının doğum kontrol haklarına erişimine karışmak, düzenlemek gibi örnekler sayılabilir (Thorne ve Yalom, 1982). Fakat patriyarka ile ilgili ayrıntılı, derinlikli bir tartışma bir sonraki bölümde yer alacağı için bu bölümde bu kadar değinmek şimdilik yeterli görülmüştür.

Feminizm aile ve toplumsal cinsiyet konularında, Marksist yaklaşıma da eleştirel bir gözle bakar. Marksizm sınıf analizin bir parçası olarak burjuva ailesini hedef alır. Bu ailenin sorunlu yapısı ise dolaylı olarak kadının baskı altına alınması, sömürülmesi ve şiddet görmesi gibi kadınlar için çok temel meseleleri ortaya çıkarsa da, Marksizmin aileyi sadece yeniden üretim rolü içinde kavraması, aileyi kendi başına anlaşılır kılmaktan çok uzak bulunmuştur. Marksizmin anlayışı çerçevesinde kadınların özgürleşmesi sınıf mücadelesine bağlı görülür. Devrim hem aileyi hem de onun payandası konumundaki devleti ortadan kaldıracığı için kadınların sömürülme durumu da buna muvazi olarak ortadan kalkacaktır. Kadın sorunları ve aile ile ilgili Marksizmin bu görüşü, feministler tarafından Marksizmin sınıf mücadelesinin ötesinde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini görmekte zorlandığı yönündeki eleştirilere yol açmıştır. Sosyalist feministler ise bu eleştirilerin ötesine geçip daha kapsayıcı analizler sunmaya çalışmışlardır. Sosyalist feministler aileyi tanımlamak için patriyarka kavramına başvurmuşlar fakat kapitalizmle sürekli bir ilişki içinde ve birbirlerini etkileyen, dönüştüren ikili sistemli açıklamayı tercih etmişlerdir (Hartmann, 1979, Eisenstein, 1979).

İkili sisteminin birbiriyle olan ilişkisinde ise devlet baş aktör olarak ön plana çıkmaktadır. Devletin sosyal politikalarının kadınların ve çocukların patriyarkal yapının içinde tarif edilen bağımlı konumlarını sürdürmek üzerinden işlediğini ve aileyle ilgili pek çok yasa ve kanunun modern çekirdek aileyi tanıyıp yücelterek özellikle de kadınlar için bir tür zorunluluk haline getirdiği iddia edilir (Land, 1976; Hartmann, 1979). Buna mukabil ikili sistem düşüncesinin ekonomi ve aile arasında zorlama ve suni bir ayırım yarattığı (Gittins, 2011) ve toplumsal cinsiyete dayalı güç ilişkilerinin toplumsal her alanda var olduğu, diğer bütün iktidar biçimleriyle kesiştiği ve tarihsel açıdan dinamik ve değişken bir halde görüldüğü düşüncesi toplumsal cinsiyetin kavramsallaştırması için bir yenilik sunmuştur (Lown, 1983; Scott, 2007). Özellikle patriyarka kavramını belli bir

mekânın içine oturtma ve bu mekânı da aile üzerinden tanımlayıp sınırlama çabaları siyasal bir kavram olan ailenin kavranışında bir tür daralmaya ya da indirgemeye yol açabilir.

Feminizm aileyi sadece özel alanla kısıtlı bir patriyarka tarifi içinde ele almaktan imtina ederek, patriyarkal ailenin devletle olan ilişkisinin de sorgular. Böylece aile sadece özel alanla ilgili bir konu olmaktan çıkarak kamusal alanla da ilintili görülür. Devletin aile kurumuna biçim vermesi, aileyi düzenlemesi ya da aileye müdahale edip etmemesi feminizm içinde bir tartışma konusu olmuştur. Fakat genel olarak, devletin ideal bir aile modelinin oluşturulması ve bu modelin desteklenmesi konusunda oldukça önemli bir rolü olduğu düşünülür. Devlet hangi ailenin makbul hangi ailenin sakim olduğu konusunda belirleyici bir konumda olması ile aileye doğrudan müdahalede bulunmaktadır (Kavanagh, 2004). Fakat devlet ve aile ilişkisi sadece devletin aktif müdahalesi üzerinden anlaşılmaz. Devlet yalnızca müdahale ederek değil müdahale etmeyerek de ailenin yapısı konusunda belirleyici olabilmektedir. Aileye müdahale etmeme politikası ise ailenin hiyerarşiye ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı yapısını desteklemekte hatta teşvik etmektedir. Aileye müdahale etmeyen devlet, ailenin mevcut düzeninin doğal ve gerekli olduğunu savunur (Olsen, 1985). Pek çok feminist devletin patriyarkal yapıyı güçlendirdiğini ve kadının bağımlı statüsünü desteklediğini ileri sürerken, diğer bazı feministler de kadınların lehine olabilecek bazı değişimlerin gerçekleşmesi için devletin müdahalesini gerekli görür. Devletin müdahalesinin gerekli görüldüğü alanlar içinde istismar ve aile içi şiddet konuları başta gelmektedir. Devletin aile içinde karşılaşılabilen bu olumsuz durumlara karşı korumacı bir müdahale içinde olabileceği savunulur (Şafak, 2014). Olsen, bilhassa devletin yasa ve düzenlemelerle politik tercihler yaptığını ve bunun aile üzerinde kaçınılmaz etkileri olduğunu vurgular. Devletin müdahale etmeyi tercih etmediği durumlarda ise ailenin hiyerarşik ve eşitsizliğe dayanan patriyarkal

yapısının aslında korunmaya çalışıldığını, bu sebeple de devlet müdahalesi üzerine yürütülen tartışmanın çok da anlamlı olmadığını belirtir (Olsen, 1985).

Feminizm aileyi bir iktidar alanı olarak tanımlar ve kabul gören baskın anlayış içinde ailenin, belli bir toplumsal cinsiyet ideolojisiyle beraber bir aile ideolojisini de ürettiği ve yansıttığı düşünülür (Gittins, 2011). Bu ideoloji içinde tarif edilen denge ve uyum feminizm tarafında sorgulanmakta ve bu sorgulama sonucunda tek tip tarzda idealize edilmiş bir aile kavramına karşı çıkmaktadır. Belki de bu sorgulama sayesinde, feminist çalışmalar farklı tür aile yapılarını incelemiş; aileleri sadece olgusal ve pratik açıdan farklılıklar barındırmalarıyla değil, siyasal kavrayış açısından da farklı anlamlara gelebileceğini ve çeşitli biçimlerde bulunabileceklerini göstermiştir. Ailenin bir kurum olarak patriyarkal toplumsal yapının merkezi olarak görülmesi ve aileye devlet tarafından patriyarkal yapıyı desteklemek üzere ayrıcalık tanınması şeklinde, devletin sosyal politikalar yoluyla aile üzerinden bireylerin yaşamlarına müdahale edip erkek egemenliğini tahkim ettiği düşüncesi, ailenin feshedilmesinin radikal bir politik yol olarak savunulmasına yol açmıştır. Ailenin feshedilmesi ile müjdelenen özgürleşme, bu özgürleşmenin müjdelendiği özneler açısından, yine ancak bu aile içinde yer alan tanımlı ilişkiler dâhilinde kendi politik taleplerini oluşturabildikleri gerçeğine dayanmaktadır (Aytaç, 2007). Özgürlük talebine içkin bir şekilde, özne talebin gerçek kılınabilmesinin koşulu olan ilişkiye tabidir. Bu durumda çocuk konumundan bahsetmek için bir anne veya babanın bulunmasının, bir eş olarak kadından bahsetmek için yine bir eş olarak erkeğin bulunmasının gerekli koşul olması gibi. Bu konumlar ve ilişkiler politik taleplerin zeminini oluşturan koşullar olarak görülebilir (Aytaç, 2007). Yine de, bir bütün olarak ilişkilerin politik talepler için yegâne zemini oluşturduğunu kabul etsek de, bütün politik talepler bu önceden tanımlı ve mahdut ilişkilerle sınırlı olmak zorunda değildir. Dahası bu tanımlı ilişkilerin dışına çıkabilme ihtimali başka tür öznellik imkânlarının kapısını

aralayabilir. Ailenin feshedilmesi sadece, kadim bir kurum olarak görülen ailenin bütün bir toplum için hepten ortadan kaldırılması düzeyinde değil, öznelere yaşamlarındaki aile dışı olarak görülebilecek bütün tercihlerinde ve farklı ilişki biçimlerinde de görülebilir, üstelik bunun için önceden tanımlı belli bir özne konumunu işgal etmek de gerekli olmayabilir. Bu durumda, kadın haklarını savunmak muhakkak kadın olmayı veya kadın olarak bir erkek eşle evli olmayı gerektirmez. Öte yandan ailenin feshedilmesi her ne kadar politik açıdan radikal bir çözüm olarak görülürse de bütün feministler tarafından paylaşılan bir çözüm yolu değildir. Özellikle radikal ve sosyalist feministlerce paylaşılan ailenin feshedilmesi fikrinin karşısında pek çok liberal feminist ailenin korunması ve devlet eliyle gerçekleştirilecek reformlarla daha eşitlikçi bir hale getirilmesi gerektiğini savunur. Liberal feminizm liberalizmin “özel alana saygı” şiarıyla ailenin özel alanda kabul edilip korunması gerektiğine inanır (Şafak, 2014). Elshtain gibi bazı feministler ise ailenin sosyalizasyon işlevinin oldukça önemli olduğunu vurgularlar. Aile özellikle de çocuğun yetiştirilmesi, ihtiyaçlarının karşılanması, güvenli bir ortamın sağlanması açısından önemli bulunur. Çocukların sosyal bir birey olmaları için aile ilk sırada öneme sahiptir ve toplum içindeki başka kurumlar ve ilişkiler tarafından ailenin bu yeri doldurulamaz görülür. Bunun için belli bir aile idealinin sürdürülmesinin gerektiği savunulur (Elshtain, 1993). Sosyalizasyonun ötesinde, feminizmin içinden aileyi politik olarak farklı bir yere oturtup kavramsallaştıran ve hatta savunan görüşler de bulunmaktadır. Feminizm, esas olarak hedefine aile ideolojisini oturtmaktadır ve bu aile ideolojisi ile mücadele vermek doğrudan ailenin var oluşuna karşı çıkmak anlamına gelmez (Gittins, 2011). Aile ideolojisi ise sadece toplumsal cinsiyete ve yaşa dayalı güç ilişkilerini kapsamaz; ayrıca sadece burjuva çekirdek ailesi modelini idealleştirip diğer sınıfların aile yapılarını kınamak ve dışlamakla da kalmaz; aynı zamanda ailenin etnosantrik bir tanımını sunarak beyaz olmayan ırkların aile yapılarını ve pratiklerini de

ya görmezden gelir ya da kendi nazarında değersizleştirir. Aile ideolojisi hem toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve yaş, hem sınıf hem de ırk ve etnisite üzerinden iş gören bir ideolojidir. Bu sebeple aile ideolojisinin sunduğu ideal aile modeline uymayan bütün aileler aile ideolojisi karşısındaki konumları gereği siyasal bir mahiyete sahiptirler. Heteroseksüel, erkek egemen, beyaz ve orta sınıf aile modelinin dışında kalan eşcinsel evlilikler veya beraberlikler, yoksul aileler, tek ebeveynli aileler ve beyaz olmayan bireylerin oluşturduğu farklı aile biçimleri ve pratikleri feminizmin politik bir anlam attığı ve incelediği ailelerdir. Özellikle de siyah feminizm Afrikan-Amerikan ailelerinde kadın bireylerin ön planda olduğu farklı bir örgütlenme tarzına sahip olabileceğini, sosyal dışlanma ve ekonomik zorlukların karşısında ailenin dayanışma gösterebildiğini ve ırkçılığa karşı mücadeledeki önemini vurgular (Chambers, 2012). İşlevselci yaklaşımdan köklerini alan ana akım aile tanımına dönük eleştirilerin ötesinde, ailenin başkaca anlam ve işlevlere sahip olabileceği de feministlerce daha ileriki zamanlarda anlaşılmıştır. Ailenin, baskının ve tahakküm ilişkilerinin kurulduğu bir yer olmasının yanında, aile aynı zamanda dayanışma ve güç kaynağı olarak kolektif bir var kalım mücadelesi için önem arz etmektedir (Osmond ve Thorne, 1983).

Feminist tarihçiler aileyi soyut, normatif bir kavram olarak değil; tarihsel, somut ve değişken ilişki tarzlarını mekânsal olarak bünyesinde barındıran evle beraber incelemiş ve bilhassa kadınların tarih içinde çeşitlenen deneyimlerini, bunların farklılaşan anlamlarını, aile ve ev kavramlarını birbirleriyle ilişkili bir şekilde ele alarak sorgulamışlardır (Davidoff, 2002, Scott, 2007, Pelizzon, 2009). Çalışan kadın- ev kadını, modern kadın- geleneksel kadın gibi kadının farklı konumlarını tarif eden ikili karşıtlıklar üzerine kurulu kavramların kadın deneyimini nasıl tanımladıkları ailenin ev üzerinden tarihsel sorgulanışıyla daha anlaşılır hale gelmiştir. Bu sorgulamada ev üzerinden aile bir sınır kavramı konumundadır. Örneğin çekirdek aile aynı evde yaşayan karı-koca ve

onların yetişkin olmayan çocuklarından oluşan bir birim olarak (Murdock, 1949) tarif edilip sınırlandırılmıştır. Çekirdek aile evin oluşturduğu sınırlar üzerinden daha geniş bir aile ve akraba topluluğundan ayrılır. Ev, hem özel-kamusal, geleneksel-modern gibi kavramları ayıran bir sınır vazifesi görür hem de, bu sınır vazifesiyle, kadının konumunun tarif edilmesi ve kadın deneyimin anlamlandırılmasında belirleyici olur. Ailenin sanayileşme ile beraber yapısal bir değişime uğradığı ve bu durumun özellikle kadının hem toplum hem de aile içindeki konumunda değişiklikler yarattığı tespit edilmektedir. Kamusal ve özel alanın kategorik ayrımına paralel olarak, ev geleneğin işyeri ise modernliğin alanı olarak ayrılır. Dışarıda çalışan ile evde oturan kadın olarak basit bir şekilde ayrılmış iki farklı kadın modelinin oluşumu da geleneksel ile modernin kategorik ayrımına dayanan paradigmalarda karşılıklı gerçeğe ve hatta içinden çıktıkları paradigmaları pekiştirme işlevi görmüştür (ev ve işyeri ayrımı üzerinden erkeğin geleneksel ya da modern olduğu çıkarımı pek yapılmaz, çünkü erkek zaten ev ile özdeşleştirilmez). Bu sebeple ev kadını ile çalışan kadın da eve ya da ev dışı olarak kamusal alana atfedilen niteliler üzerinden tasnif edilmektedir. Bu paradigmalarda dâhilinde, evin üretimden azade, modern üretim ilişkilerinin dışında geleneksel ve akim kalmış bir alan olarak tarif edilmesi yine kadının ev içi emeğinin değersizleştirilmesine hizmet etmektedir (Pelizzon, 2009). Öte yandan, kadınların esas yerlerinin evleri, esas görevlerinin de ev içinde tanımlanan karılık ve annelik rolleri olduğu düşüncesi kadınların ev dışındaki işlerde çalışmasını da değersiz göstererek kadın çalışanlara daha düşük ücretler verilmesini meşru hale getirmiştir (Gittins, 2011). Kadınlar daha çok ev içindeki rolleri üzerinden tanımlanırken erkek bireyler, kadınlar kadar ailenin bir parçası olsalar da, meslekleri üzerinden tanımlanmışlardır (Gittins, 2011). Bu değer sistemine göre, evin bir sınır görevi görmesi, hem ev içinde hem de ev dışında çalışan kadınların her iki pozisyonda da dezavantajlı olduğu bir durum yaratmaktadır. Hâlbuki ailedeki

değişim ani ve radikal bir şekilde değil geçmişin ekonomi temelli ailesinden kök alan değerlerin yeni yapıya uyarlanması ile mümkün olmuştur (Scott ve Tilly, 1975). Daha sonraları, kadının ev içi emeği kamusal alandaki emek türüne göre değersiz olarak nitelendirilse de, kadınların özellikle 19. Yüzyıldan önceki üretime dayalı aile modelinde etkin bir role sahip oluşları sebebiyle, yine ev içindeki emekleri aile ekonomisinin bir parçası olarak aile değerleri etrafında değerlendirilmeye devam edilmiştir (Scott ve Tilly, 1975). Diğer taraftan, sanayileşme öncesinde aile ve ev kavramları birbirleri yerine kullanılacak kavramlar değildi. Sanayileşmeyle beraber üretim ev dışına taşınmış ve bunun sonucu olarak da ev artık bir üretim birimi olarak görülmemiştir. Bu durum evin algılanışını ve aileye atfedilen değerleri de değiştirmiştir. Ev artık bir tüketim mekânı olarak tanımlanır ve zamanla ev ile aile kavramları birbirleriyle özdeşleşir. Aile bireyleri aynı hane içinde yaşayan bireyler olarak ve ekonomik çıkarlar üzerinden tanımlanan ilişkiler etrafında değil duygusal içeriğiyle tanımlanmaya başlanır. Ailenin mekânsal karşılığı olarak görülen ev, kadınların güvenliği ve çocukların masumiyetinin korunduğu kapalı, korunmalı bir birim olarak tarif edilir. Davidoff'a göre üretimden ayrılan bu yeni hane çeşitli duygular ve bağlılıklar çerçevesinde tanımlansa da gerçekte bu hane halkı pek ilgiye şayan olmaz. Bu durumda evin içinde neler olup bittiği pek çok fazla bilinmez ve ev kapalı bir kutuya dönüşür (Davidoff, 2002).

Sonuç olarak, feminist yaklaşım dâhilinde aile kavramının etrafındaki değerlerin ve bu değerlerin tanımlanışının özünde kadının baskı altına alınması ve sömürülmesi anlamına gelen bir ideolojiyi barındırmakta olduğu düşünülmektedir (Barrett ve McIntosh, 2015). Barrett ve McIntosh aile içindeki ilişkiler ve aile bireyleri üzerindeki beklentilerin aileye atfedilen değerler çerçevesinde doğal gibi gösterilmesi yoluyla, bu ailenin içinde, özellikle de kadınların tecrübe ettiği, mutsuzluk ve tatminsizlik görmezden geldiğini belirtir. Üstelik ailenin işlevinin bilhassa kadınlar ve çocuklar için hayati bir



öneme sahip olduğu ve bu sebeple de vazgeçilmez olduğu düşüncesine feminizm karşı çıkmaktadır. Evin dış dünyanın acımasızlığına karşı sıcak bir yuva ortamı, bir kaçış yeri olarak lanse edilmesi aslında kadınlarsan çok erkeklerin faydalandığı bir durum olduğunu gösterir (Chambers, 2012). Erkekler için rehabilite alanı olarak tarif edilebilen aile, kadın için bir kaçış alanı olmaktan ziyade görev yeri olarak görülür. Böylece, aslında kadın için kaçışın mümkün olduğu bir yer yoktur. Aile aynı zamanda diğer toplumsal ilişkilerden bir tür kopuş ve soyutlanma anlamına gelmektedir. Ailenin sürdürülmesi ve korunması konusundaki her tür çaba ve telkin, sözde ailenin bütün üyeleri için geçerli olduğu iddia edilen çıkarların her şeyin önünde tutulması, özellikle de kadının ev içinde tanımlanan sorumlulukları üzerinden kamusal yaşam ve ilişkilerden uzaklaştırılması, çocukların da keza aile kurumu içinde ebeveynlerin yüksek seviyelere varan kontrolü sonucu toplumdan uzak tutulmaları gibi durumlar, ailenin kendi içine kapanan, anti-sosyal bir birim olarak değerlendirilmesine yol açmıştır (Barrett and McIntosh, 2015).

Aile kavramının kendisi nötr değildir, kavrama pek çok değerler yüklenir. Bu sebeple kavramın kullanılması bile aile değerlerinden ve onun anti-sosyal yapısından bağımsız düşünülemez için aile yerine hane ya da ev kavramları tercih edilmiştir (Chambers, 2012). Aile içi şiddetin tanımında örneğin, şiddet aile içinde tanımlanan bir mevzu olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve erkek egemenliği gibi yapısal unsurlar göz ardı edilerek ele alınıp, aile içinde olması beklenen denge, uyum ve iletişim gibi kavramlarla anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bunun da ötesinde aileye atfedilen değerler üzerinden aile hem çocuklar ve yaşlı bireyler hem de kadınlar için dünya üzerindeki en güvenli yer olarak gösterilmektedir (Dobash ve Dobash, 1998). Buna göre aile içinde gerçekleşen şiddet olayları aileye içkin değil de bir tür patolojik veya münferit bir olay gibi algılanmaktadır. Buna karşın ailenin o kadar da güvenli bir yer olmadığı feminizm tarafından faş edilmiştir (Chambers, 2012). Hane veya ev kavramı ise ailenin kapalı ve

parçalarına ayrılamaz bir bütün olduğu fikrinden öteye geçerek şiddetin bireyler arasında, mevcut güç ilişkileri ve hiyerarşiler boyunca, mekân üzerinden kurulu ilişkiler ve yakınlıklar kapsamında anlaşılması için tercih edilmektedir. Bunun yanı sıra evlilik dışı olmasına rağmen aynı mekânda yaşayan bireylerin arasındaki yakınlık ve ilişki türlerini de kapsayacak şekilde *yakın ilişkilerde şiddet* olgusu da daha anlaşılır hale gelmektedir. Feminizm- aile yerine kullandığı- ev içi şiddet tanımlamasında bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Kadınları ev içindeki deneyimleri, önceden tanımlanmış roller ve kadına yönelik beklentilerle, kadının maruz kaldığı şiddet türleri arasında bir ilişki olduğu düşünülür. Ayrıca, kadınlar ev içinde sadece fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalmazlar. Bunların yanında ekonomik şiddet ve psikolojik şiddet de diğer şiddet biçimleriyle beraber görülmektedir. Bütün bu şiddet türleri birbirlerinden ayrı olarak değil bir bütün halinde ilişkili bir şekilde sorgulanmaktadır. Kadına yönelik şiddet aile içinde parçalı bir sorun olarak değil, kadının o aile içindeki bütün bir konum ve deneyimi göz önünde bulundurarak sorgulanması ve mücadele edilmesi amaçlanır.

### **3.3. Aile Dolayımında Toplum ve Toplumsalın Anlamı**

Aile kavramına ilişkin tartışmalar, aile içi şiddetin nasıl tanımlandığı ve bu tanımlamaya bağlı olarak ne tür çözüm önerilerinin sunulabildiğini göstermek adına önemlidir. Aile içi şiddet sosyal bir sorun olarak tarif edilirken, aile toplumun temel yapıtaşı, en küçük birimi, çekirdeği tanımlamaları ön plana çıkıyor. Aile, tıpkı toplum gibi, hâlihazırda var olan ve kendisini niteleyen belli başlı özellikleri olduğu varsayılan bir olgu olarak ele alınıyor. Bu açıdan, ister hegemonik, işlevsel olsun isterse de eleştirel olsun topluma dair genel varsayımlar, fikirler, politikalar doğrultusunda aile tanımlanıyor. Buna göre, aile içi şiddet veya kadına yönelik şiddet ailenin nasıl tanımlandığı ve anlaşıldığı üzerinden ele alınmakta, sorunsallaştırılmaktadır. Aile

sosyolojisi aileyi toplumun temeli olarak görmekte ve aile içi şiddeti birbiriyle karşılıklı beklentiler içinde olan, bu beklentilerin karşılanması ile uyum içinde olan bir toplum tahayyülü içinde ele almaktadır. Buna göre, şiddetin çözümü için beklentilerin uyumlu hale getirilmesi, aile bireyleri arasında sağlıklı ve karşılıklı bir ilişkinin tahsis edilmesiyle çözülebilir görülmektedir. Öte yandan ailenin güç ilişkileri ve çatışmayı barındıran bir kurum olduğu ve beklentilerin karşılıklı değil, görece güç ve iktidar sahibi konum tarafından belirlendiği ihtimali yok sayılır.

Aileye dönük eleştirel yaklaşımlardan Marksizm ise aileyi mülkiyet ilişkileri ve aile içinde emeğin temellük edilmesi üzerinden eleştirir. Belli bir aile biçimi olarak burjuva ailesini tarif eder ve aslında kapitalist toplum yapısı içindeki üretim ve mülkiyet ilişkilerinin dolaysız bir yansıması olarak aileyi nitelendirir. Burada aile, eleştirilip analizi yapılan toplumun aynıyle vaki bir kurum olarak karşımıza çıkar. Bu durum, ailenin olgusal olarak karmaşık yapısını görmezden gelirken, cinsiyete dayalı yapısal eşitsizlik ve bu eşitsizliğin bir sonucu olarak görülebilecek kadına yönelik şiddetin anlaşılması için yeterli açıklama sunmaz.

Feminizm cinsiyete dayalı eşitsizliği tarif ederken ailenin uyum ve dengeden ziyade eşitsiz bir yapıya ve erkeklerin kadınları tahakküm altına almalarını mümkün kılan bir kuruma işaret ettiğini gösterir. Aile içi şiddet ve özellikle de kadına yönelik şiddet meselesinde, şiddetin eşitsiz güç ilişkilerinde erkeklerin elinde bir araca dönüştüğünü göstermesi açısından feminizmin katkısı çok önemlidir. Aile içindeki cinsiyet temelli güç ilişkileri ifşa edilmiş ve ailenin bir kurum olarak masum bir karaktere sahip olmadığı gösterilmiştir. Feminizm aileyi patriyarkanın beşiği olarak tanımlayarak aile içi şiddeti cinsiyetlendirilmiş bir deneyim olarak anlamlandırmaktadır. Ailenin nasıl tanımlandığı, şiddet sorununun nasıl tanımlanacağını da belirler. Öte yandan feminizm aileyi sadece çatışma içeren bir kurum olarak tarif etmez. Aile için alan olarak özel alandaki kadını

roller yüceltilmiş ve toplumsal ilişkilerde ve siyasette de temel bir kılavuz vazifesi görmek üzere feminist politika içinde öne çıkarılmıştır. Buna göre, annelik, bakım emeği ve diğer dişil olarak tarif edilen özellikler toplumda barışın tesisi, şiddetin önlenmesi için bir reçete olarak sunulmaktadır. Diğer yandan feminizm içinde görünür olan farklı kadın deneyimleri ve sesleri de, ırkçılık ve yoksullukla mücadelede ailenin hâlâ dayanışma odağı olabileceğini göstermektedir. Yine de, feminizmin içinden üretilen aile tanımlaması ister eleştirel isterse alternatif modeller dâhilinde olsun, sabit bir toplum tahayyülüne dayanmaktadır. Erkeklerin kadınlar üzerinde tahakküm kurdukları ataerkil toplumun kaynağı olarak aile ön plana çıkmakta ve sorunsallaştırılmaktadır. Ya da kadının tahakküm altına alındığı varsayılan bir kurum olarak tarif edilen aile içindeki kadının rolleri yüceltilerek, yine bu ataerkil toplumun ve erkek egemen topluma panzehir oluşturması amacıyla sunulmaktadır.

Kadına yönelik şiddet, kuşkusuz toplumsal yapının karakteriyle ilgilidir. Ailenin şiddetin üretildiği bir kurum olduğu ampirik çalışmalarda desteklenmektedir. Fakat aileyi tarif edilen toplumun (ister onaylanan ideal bir toplum olsun isterse de bu toplum yapısı eleştiriliyor olsun) temeli olarak görmeyen, kendi içinde sabit bir öze, değer veya yapılanma tarzı atfetmeden algılamamanın, şiddeti kavramsallaştırmada daha faydalı olabileceğini düşünüyorum. Aile gibi bir merkez/kök aramaksızın erkek şiddetinin çeşitli veçhelerini, aile içi şiddet dahil, birbirleriyle ilişkili bir şekilde anlamlandırmak önemli. Bu sebeple, bu bölümün devamında, Türkiye’de aileye, aile içi şiddete ve kadına yönelik şiddete nasıl bakılıyor, erkekler bu tablonun neresinde yer alıyor gibi sorulara cevap aranacak. Araştırmaya katılan erkeklerin kendi aile yapıları, aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddet tanımlamaları, farklılaşan aile deneyimleri dâhilinde ve konuyla ilgili mevcut literatürün paralelinde analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Aileyi toplumun temeli olarak baştan kabul etmeden, aileyi tahayyül edilen bütün bir toplumu kavrama aracı olarak ele almadan, ailenin ne anlama geldiğini, bilhassa nasıl bir kavramsallaştırma yoluyla aile ve şiddet ilişkisinin analiz edilebileceğini keşfetmek gerekiyor. Aksi takdirde aile, tahayyül edilen toplum biçimi ve o topluma atfedilen değerler etrafında oldukça hantal ve soyut bir kurum olarak anlaşılacaktır. Ben burada, aile ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklarken, ailenin farklı ilişkiler üretebilme ve bu ilişkiler yoluyla eklemleme kapasitesini ön plana çıkartmak amacıyla, Laclau ve Mouffe'un "toplumsal" kavramını kullanmayı tercih ediyorum. Toplumsal kavramının karşısına ise, kendi kısmi süreçlerinin temelinde bir bütünlük olarak kavranan, üzerinde hiçbir dikiş izinin bulunmadığı (böyle kurgulandığı sürece) ve belli bir özün ya da kökenin varsayıldığı kapalı bir "toplum" kavramını yerleştiriyorum. Bu biçimde tanımlanan toplum zorunlu yasalar ve kurallar gereği bütünlük görüntüsü sunar. Toplumu oluşturan öğelerin, özsel bir karaktere sahip olduğu ve bu öğelerin birbirleriyle sabit bir ilişki içinde var oldukları ve ancak bu ilişkinin sürdürülmesi ile bütünün sağlanabileceği düşünülür. Öte yandan, toplumdan farklı olarak toplumsal; tamamlanmamış ve eklenmelere müsait bir ilişkilene biçimine işaret eder. Bu kavramları kullanmak sadece, toplumsal ilişkileri anlamlandırmak üzere tercih edilmemektedir. Bunun da ötesinde, tahayyül edilen toplum içinde ortaya çıkması muhtemel sorunların teşhisinde de önemlidir. Toplumsalın açık karakteri sürekli bir anlam fazlalığı yaratır (Laclau ve Mouffe, 2017), nesnel ve tarihsel koşulların değişkenliği ve farklılık üretme kapasitesi karşısında, bu farklılıkları ve değişimleri, tahayyül edilen sabit bir bütüne sabitleyerek eklemlemeye çalışmak, her bütünleştirici söylemin karşılaşması muhtemel güçlüklerle işaret eder (a.g.e). Buradan hareketle, aile söylemi kapsamında ifade edilmek istenen bütüncül toplum ile ailenin kendi olgusal gerçekliği içindeki farklı ilişkilene tarzları arasında bir tür gerilimin ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir. Aile söylemini

istikrarlı kılmak adına gösterilen çaba, toplumsal ilişkilerin tarzını da, bir bütün olarak toplumdaki ne anlaşıldığını da belirlemeye yöneliktir. Diğer yandan, gerçekte olgusal olarak çoğul biçimlere sahip ve farklı ilişkileri barındırmakta olan ailenin toplumun aynası olmadığını, arzu edilen veya eleştirilen bir bütünlüğü yansıtmaktan uzak olduğunu vurgulamayı amaçlıyorum. Fakat burada belirtmem gerekir ki, Laclau ve Mouffe özcü olmayan ve farklılıkları tanıyan bir düşünce kapsamında, dağılmış ve parçalanmış bir toplumsallık tahayyül etmezler; onun yerine eklemlenmenin farklı olanaklarını sorgularlar ve ‘siyasal’ için bunun imkânlarını ararlar (Mouffe, 1992). Aileyle ilgili bu kısımda şunu belirtmek gerekir; Laclau ve Mouffe, kolektif özdeşimin göz ardı edilemez olduğunu farkındadırlar. Mouffe, fazlaca bireycileşmiş toplumlarda dahi, kolektif özdeşimlere ihtiyaç duyulmasını insanın varoluş tarzı içinde asla kaybolmayacak bir durum olarak niteler (Mouffe, 2018). Özdeşimlerin esas önemi ise duygular ve bu duygular üzerinden kurulan bağlardır. Bunun inkâr edilmesi hem toplumsal hem de siyasal olanın kavranışını eksik kılmaktadır (a.g.e). Bu iki açıdan önemlidir; ilk olarak ailesel ilişkiler yoluyla bireylerin bir araya gelebilmeleri, ortaklıklar kurabilmelerini ve duygusal bağlılıklar geliştirebilmelerinin mümkün olduğunu gösterir. Üstelik ilişkilerin zorunlu olarak aile söylemi içinde tanınan normatif ve ideal aile olması gerekmez. İkinci olarak, ailenin kolektif bir kategori olarak iş görmesi, aile biriminin, tanımlanan kan bağı ve evliliklerle sınırlı olmadığını, farklı seviyelerdeki kolektif özdeşimlere de kapı aralayabildiğini de göstermektedir. Sözgelimi, bütün bir toplum, büyük bir aile gibi gösterilebilir veya toplumun temelinde yer alan ve toplumun ebedi niteliğinin taşıyıcısı olarak aile bir kurum olarak ayrıcalıklı bir konuma getirilebilir. Bütüncül bir toplum görüntüsü yaratmak adına aile söylemi işlevseldir. Bunun için aileden bahsedildiğinde tam olarak ne kastedildiğine bakmak gerekir. Bir bütün olarak ailenin neyi kapsadığı, neyi dışladığı ve sunduğu katı bütünlüğün içinde neyi gizlemeye çalıştığını görmek gerekir.

Buradan yola çıkarak, aile içi şiddet meselesinde, Bourdieu'nun tarif ettiği, “insanlar-aşırı bir anakişi” olarak tasarlanan aile kurumuna (Bourdieu, 2015, s.126) mı yoksa şiddetin karşısında zarar gören bireylerin yaşamlarına mı öncelik verileceği sorusunu sormak gerekir.

Bourdieu'nun aileyi nasıl tanımladığı, aile ve toplum arasında kurulmak istenen dolaysız bağlantıyı gözler önüne sermektedir. Aile Bourdieu için, iyi kurgulanmış bir gerçekliktir ve ailenin toplumsal bir gerçekliğe karşılık gelecek bir şekilde tanımlanması, bu şekilde muamele edilmesi sonucunda üretilir. Bourdieu, burada, özellikle aileye dönük ampirik çalışmalarda yer alan soru formlarına dikkat çeker. Bu soru formlarında aile, ev, hane, hanehalkı gibi kavramlar içinde tanımlanır. Toplumsal gerçeklik olarak betimlenen aile olgusu, işte bu tarz tasvirler ve sınıflandırmalar aracılığıyla kendi gerçekliğini üretir. Ailenin kavramsallaştırılması, “hep böyledir” görünümü altında sunulan kendinden menkul bir kurum ya da birim biçimine bürünür (a.g.e). Böylelikle hemen her zaman varmış gibi kabul edilen aile hem kendi işleyişini hem de varsayılan toplumun işleyişini meşru kılan bir konuma erişir. Toplumsal cinsiyetle ilişkisine bakıldığında ise, feminizmin neden ataerkil toplumun temelinde aileye merkezde kurucu bir rol atfettiği daha net anlaşılmaktadır. Bourdieu için cinsler arası ilişkiler, yüzeysel bir gözlemin sezdirmediğinden daha düşük ölçüde değişim ve dönüşüm arz etmektedir. Bu ilişkinin mahiyetini ise ayrıcalıklı bir şekilde muhafaza edilmiş erkekmerkezli bir toplumun nesnel ve bilişsel yapılarının ve kurumlarının işleyiş tarzı belirler. Bourdieu, cinsler arasındaki ilişkilerin ekonomik olarak en fazla ilerlemiş çağdaş toplumlarda bile en iyi gizlenmiş kimi unsurları kendi bünyesinde barındırdığını belirtir. Buna göre, cinsel bölünümün yapıları teşkil eden gayritarihselleştirme ve göreceli ebedileştirmesinden sorumlu olan tarihsel mekanizmaların neler olduğunu sorgulamaya çalışır. Bunu, Bourdieu ebedileştirme çalışması olarak tanımlamaktadır (Bourdieu, 2014). Tarihte neyin ebedi

nitelikte ortaya çıktığını göstermek sadece birbirleriyle bağlantılı kurumlarca gerçekleştirilen bir ebedileştirme çalışmasına bakmayı gerektirir. Buna göre devlet, kilise, okul ile beraber aile de ebedileştirici kurumlar arasında yer alır. Ebedileştirme çalışması kapsamında, tarihte sürekli gibi görünen ve bizi bir biçimde geçmişe (geleneğe) bağlayan aldatıcı tanışıklık ilişkisi kurulmasını kolaylaştırmaktadır. Kabil toplumunu inceleyen Bourdieu kültürel görecelilikten kaçınmaya çalışarak, kültürler arasındaki bağdaşmaz farklılıkları tespit etmektense, kültürler arasında varlığını sürdüren benzerliklere değinmeyi amaçlamaktadır<sup>12</sup> (Bourdieu, 2014). Bu sebeple, ebedi görünenin sürdürülmesine hizmet eden yapıların tarihselliği, kültürel bir farka değil, daha çok, kültürler arası benzerliğe işaret etmektedir (a.g.e). Kültürel olarak Batı toplumlarından farklı ve cinsiyet hiyerarşinin, cinsiyet temelli ayrıcalıkların belirgin olduğu bir kültürel bağlam, çağdaş toplumlara ayna tutma amacıyla incelenmektedir. Bu ayna özsel bir hakikati ifşa etmek yerine, tarihsel olarak süregelen ebedileştirme çalışmalarının işleyişini göstermektedir.

Antropolog Carol Delaney, Bourdieu'yü kapsayıcı bir kozmolojik bağlamı es geçtiğini belirterek eleştirmektedir (Delaney, 2017). Delaney için Bourdieu, kültürel farka gereğinden fazla yönelmiştir fakat sonuçları itibariyle fazlaca evrensel çıkarımlarda bulunmuştur (a.g.e). Örneğin İslam'a göre tanımlanan bazı kavramlar olarak, namus, miras ve akrabalığa değinilmemiştir. Sadece pratik eylemlerin pratik sonuçları ve işlevlerine odaklanılmış fakat pratiğe anlamını veren sembolik dünya bir ölçüde es geçilmiştir (a.g.e). Delaney'in kendisi, özellikle tektanrılı dinlerde 'tekkaynaklı' yaratıcı güç olarak tanrı-baba eşleştirmesine dikkat çeker. Böylelikle sembolik üretim gücü ve soyun devamlılığı, yaratıcı kaynak, öz olarak kabul edilen babaya ve babanın ebedi referansı tanrıya atfedilmektedir. Bunun da ötesinde, İslamiyet'te dikkatin toplumun

---

<sup>12</sup> Kabil toplumunun antropolojik bir araştırmada nesneleştirilmesinin amacı budur (Bourdieu, 2014).



dönüşümde değil, yeniden sağlığına kavuşmayı amaçlamasında olduğunu belirtir. Buna göre “insan hayatının yeniden anlamlandırılması değil, ebedi bir deneyimin yeniden yakalanıp sabitlenmesi mücadelesi” (a.g.e, s.38) Müslüman idealini yansıtmaktadır. Bu ideale göre, Kuran ve Hadislerde yer alan bozulmamış davranış modeli ve toplum örüntüsüne geri dönmek amaçlanır (a.g.e, s.38). Fark edilebileceği gibi, Delaney toplumun işleyişinde hâlâ geçerliğini koruyan ebedi bir kök arayışı içindedir. Burada, ataerkil toplumda gücün ve otoritenin sembolü konumundaki baba figürü karşımıza çıkar. Üreme faaliyetine atfedilen (cinsiyetlendirilmiş) anlam üzerinden babanın yaratıcı gücü ve otoritesi tescillenir<sup>13</sup>. Fakat daha sonra daha ayrıntılı tartışılacağı gibi, erkek gücü ve iktidarı sadece baba konumu üzerinden değil, cinsel farkın taşıyıcısı konumundaki diğer bütün eril ve dişil olarak ayrılabilir özelliklere ve pratiklere göndermede bulunarak anlaşılabilir. Erkekliğin ve kadınlığının tarihsel ve birbiriyle ilişki içinde sürekli yeniden kurulduğu toplumsal cinsiyet düzeni veya tertibatı (Connell, 2015) kapsamında, erkekliği ve kadınlığı betimleyen değer ve pratikler değişim arz etmektedir. Belli bir üstünlük ideolojisi içinde, erkek cinselliğinin- üremeyle rabitalı olmak zorunda olmayan cinsel edim olarak- erkeğin üstünlüğünün ve egemenliğinin bir göstergesine dönüşmesi mümkündür (Connell, 2015). Bourdieu cinsiyetlendirilmiş habitus olarak tarif ettiği cinsiyet farkını, erkeğin üstünlüğünün ve egemenliğinin sürekli bir üretimi olarak ebedileştirme çalışmasına dâhil olan kurumların tarihsel incelenmesini yapmayı amaçlar.

---

<sup>13</sup>Delaney (2017) Tohum ve Toprak çalışmasında kozmolojik sistemin sunduğu anlam dünyasına odaklanır. Yaratılış sembelleri İslamiyet’te hayatın ve ölümün kavranışı üzerinden mantıksal bir önceliği bulunmaktadır. Delaney dine toplumsal ve kültürel yaşam üzerinde ayrıcalıklı bir önem atfetmektedir. Delaney’e göre dinsel dünya görüşleri, dindar olsun olmasın, insanın inanmasını bütün herkesi etkileme kapasitesine sahiptir. Çünkü din insanların gündelik yaşamlarını ve dindışı gibi görünen kavramlarını, pratiklerini etkilemektedir. Delaney’in tekkaynaklı olarak tarif ettiği yaratılış kuramına göre, yaratıcı olanın, dünyaya insanı getiren babadır. Bu özellik erkek simgesinde tanrıya yansıtılmaktadır (a.g.e). Yaşamın kaynağı babanın tohumu karşısında bu tohumun yetişmesi ve beslenmesi üzere, yaratılışta önemli fakat yine de ikincil öneme sahip toprak olarak dişi yer almaktadır. Soyun geçmişi ve kimliğini baba belirler, ona ruhunu ve anlamını verir. Bunun karşısında kadın, besleyendir, soyun esenliğini sağlar. Fakat aynı zamanda, soyun saf ve temiz kalması, kimlik karışıklığının yaşanmaması adına, toprak olarak kadın denetlenmelidir. Toprak olarak kadın aynı zamanda bir sınır teşkil eder. Bu sınırın içinde kalması gerekir. Delaney bilhassa namus kavramını bu sınır ve denetleme durumu üzerinden ele alır (a.g.e).

Bunun karşısında ise, kurumlar da cinsiyetler arasında sabit ve doğal kabul edilen ve yine eril tahakkümün işleyişi gereği erkeğin ayrıcalıklı konumunun tarihsel, nesnel gerçekliklere uygun hale getirilerek yeniden üretildiği cinsler arasındaki farka referansla kendilerini meşru kılabilirler. Oysa cinsiyetler arasındaki eşitsizliğe ve tahakküme temel teşkil edecek sabit bir toplumsal yapı ve bu yapının arkasında yine sabit bir kurum bulunmamaktadır. Delaney'in tektanrılı dinlerdeki tekkaynaklı- baba kaynaklı- yaratılış açıklaması, Bourdieu'nun kavramsallaştırma çabasının dışındadır. Bourdieu zaten, dini-kozmolojik bağlam olarak- bir kök ya da bir zemin olarak görmemektedir. Din daha çok ebedileştirme çalışması ve süreçleri bağlamında, diğer kurum ve yapılarla ilişkisi içinde anlaşılabilir. Aile de dine gibi, yine kurumsal ya da yapısal rolüyle kökensel bir zemin yaratmaz fakat tarihsel bir işleyişe sahiptir. Sonuç olarak karakteri ve işlem yeteneği tarih içinde şekillenir. Eril tahakküm de, ebedileştirme çalışmaları ve tarihsel şekillenmesi içinde, diğer kültürlerle de uyarlanabilir bir kavrama dönüşmüştür. Bu uyarlanabilirlik – evrenselleştirmeye kaçmadan – aldatıcı tanışıklığını kıran bir ayna vazifesi görmektedir. Bu açıdan, aile ve din örneğinde görüldüğü gibi, bu kurumlar ebedileştirilmekte, kendilerini birbirlerine referans vererek kurmakta ve yine bu referansın en temel ve en doğal unsuru gibi görünen cinsiyet farkına gönderme yapmaktadır. Böylelikle Delaney'in Müslüman ideali olarak tanımladığı, bozulmamış davranış modeline geri dönmek ve toplumun sağlığına kavuşması fikrinin de, cinsiyetlendirilmiş bedenlere ve bu bedenler arasında tanımlanmış, düzenlenmiş ilişkilere gönderme yapılmadan anlaşılması pek mümkün değildir. Aile içinde baba, ya da baba otoritesi yerinde tanrı (ya da tam tersi); sokakta ve iş yerinde rekabetçi erkekliğin bir sunumu şeklinde ise yenilmez ve dayanıklı erkek bedeni veya bu gücün ve bedenin kaynağı erkek cinselliği olarak kendisini gösterebilir. Bunlar eril tahakküm toplumsal alanlarda nasıl farklı biçimlerde fakat benzer bir mantıkla iş görebildiğini göstermektedir. Devlet, din veya aileye baktığımızda da, bir

kurumun diğzerinin ya da bütün bir toplumun temel karakterini belirlemeyeceğini veya herhangi bir toplumsal kurumun işleyiş tarzının bütün diğzerleri için bir kaynak teşkil edemeyeceğini söyleyebiliriz. Fakat daha çok birbirlerinin payandası olarak belli bir işleyiş tarzı içinde idealize edilmiş bir sabitleme, kavramsallaştırma çalışmasından bahsetmek mümkün olabilir.

Türkiye’de siyasi iktidarın toplumu bir aile gibi tahayyül etmesi, kendi tanımladığı ideal aile biçimine göre şekillendirmeye çalışması, günümüzde tek tip bir aile yerine pek çok farklı aile tipi ve bu aileler içinde de farklı ilişki biçimlerinin var olduğunu görmezden gelme eğilimdedir. Ailelerin ve aile içi ilişkilerin çoğulluğunu toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak kabul etmek yerine, bu ailelerin bir tür sapma ve bozulma içinde var oldukları düşüncesi hâkimdir. Ailenin toplumun tahayyül edilmesi amacıyla kullanılması, aileyi toplumda, toplumu da ailede sabit kılma amacı taşımaktadır. Arzulanan toplum yapısı ve bu toplumun özelliklerine istinaden, makbul, ideal aile olarak tarif edilen Türk ve Müslüman ailesi, kendi içinde değişmeyen bir hakikat olmaktan çok, toplumsal ve siyasi tahayyülün ürünüdür.

Türkiye modernleşmesinin cinsiyet rejiminin aile odaklı olduğunu belirten Serpil Sancar modernleşmenin siyasi aklının aileyi kamusal yaşamın tamamen dışında, dokunulmayan bir alan olarak, bireylerin kültürel ve kişisel tercihlerine bırakılacak bir alan olarak görmediğini, aile vasıtasıyla, modern kamuyu düzenlemeyi amaçlayan ideolojik bir araç olarak gördüğünü belirtir (Sancar, 2012). Böylelikle, ailenin politik yönü; sadece özel olanın politik olması açısından, aile içinde erkeğin kadın ve çocuklar üzerinde sınırsız hâkimiyeti üzerinden değil, kamusal alandaki siyasetin tarzıyla ve dizayn edilmesi amaçlanan toplum fikriyle de alakalıdır. Deniz Kandiyoti, Batı feminizmindeki özel alan olarak aile anlayışını ve bu anlayışın paralelindeki kadın hakları kavrayışını eleştirir. Kamusal/özel alan ayrımının değil, ayırma işleminin kendisinin

politik ve stratejik bir önem ifade ettiğini belirtir (Kandiyoti, 2016). Öte yandan kadının ezilmişliği, apolitik olarak tanımlanan ve erkeğin/ataerkinin hüküm sürdüğü bir alan olarak aileyle sınırlı değildir. Kadınların dışlandığı sivil toplum alanı- siyasal mahiyetiyle- ataerkil bir alan olarak kavranabilir (a.g.e). Aile ya da aile odaklı toplumsal ilişkiler, kamusalda, sivil toplum alanında, yerel otorite ve iktidar yapıları ile devlet ve kurumları arasında bir tür rekabet, çatışma ve müzakere konusu haline gelmiş siyasi bir alana işaret etmektedir (a.g.e). Bu açıdan bakıldığında kadının aile odaklı toplumsal ilişkileri içindeki konumu ve anlamı da oldukça politiktir, kadının konumu apolitik olarak veya politik olandan dışlanmış biçiminde tarif edilemez (a.g.e). Siyasal ve sosyal anlamı içinde kısıtlanmış ve bir tür norm, ideal veya sınır vazifesi gören ailenin, kendi olgusal gerçekliği içinde anlaşılıp, değerlendirilmesi pek kolay görünmüyor. Bu durumun sosyal bilimlere de olumsuz yansımaları olduğundan bahsedilebilir. Aile olgusunu kavramaya dönük bir çabanın sosyal bilimlerde eksik kaldığını söylemek mümkündür (Sancar, 2012).

Ferhunde Özbay da Türkiye’de farklı dönemlerdeki siyasi iktidarların, kendi siyasi ve ideolojik amaçlarına uygun düşecek bir biçimde bir aile tasavvuru sunduklarını ve sundukları modeli desteklediklerini belirtir (Özbay, 2013). Özbay, aileyle ilgili çalışmalarda, demografinin önemine işaret eder ve siyasi iktidarın teşvik ettiği ideal aile modelleriyle demografik yapının ilişkisini sorgular. Buna göre, genel olarak üç farklı dönem ve her döneme karşılık gelecek üç farklı ideal aile modeli karşımıza çıkar. Özbay ideal ailenin, kimi zaman modern, milli aile, kimi zaman mutlu aile kimi zaman da, son zamanlarda ön plana çıkarıldığı üzere, kutsal aile olarak tanımlandığını belirtir (a.g.e). Cumhuriyet’in ilk yıllarında, Ziya Gökalp’in ön plana çıkardığı milli aile, arzulanan ulus-devletle bütünleşmiş, köklerini İslamiyet öncesi Türk Kültüründen aldığı savunulan demokratik ve kadın-erkek eşitliğini içinde barındıran bir aile modeline karşılık gelir.

Ulus devletin gelecek neslini oluşturmak üzere doğurganlık teşvik edilir. Çocuk doğurmak vatan için hizmet olarak görölür (a.g.e). Aile ve ulus adeta birbiriyle aynı, bir bütönlük içinde tasvir edilir ve kadınlar millet için doğurur ve bu evlatları yetiştirirler. 1960'larda ise, nüfuzun hızlı artışı ve kırdan kente göçlerle beraber, alt yapı eksikleri ve devletin yetersizlikleri bir sorun olarak ortaya çıkar. Bu dönemde ise doğurganlık teşvik edilmez. Ailenin refahı ve mutluluğu adına ailelere bakabilecekleri kadar çocuk yapmaları salık verilir. Buna göre, batılı ve modern, çekirdek aile, ideal aile olarak ön plana çıkarılır. Özbay bu durumu yine, devletin refahı için "ailenin refahının" gerekli göröldüğü nüfus politikalarıyla ilişkilendirir (a.g.e). Son olarak da bugünün "kutsal ailesine" değinen Özbay, diğer dönemlerdekine benzer bir biçimde, siyasi iktidarın kendi siyasi programına uyumlu sosyal politikalarının paralelinde bir aile modelin ön plana çıktığını ifade eder. Bu aile, yine kökeni geçmişte aranan, fakat İslami referansların daha ön planda tutulduğu bir ailedir. Özbay, bu ailenin bir eskiye dönüş arzusuna karşılık gelmediğini, daha çok bugünün siyasi ve ekonomik koşulları doğrultusunda çerçevenilmiş bir aile modeli olduğunu belirtir. Her ne kadar kapitalizm öncesi yaşama-İslami yaşam tarzı olarak- göndermeler ve öykünmeler yapılsa da, esas olarak piyasayla bütünleşmiş, onun ihtiyaçlarına cevap veren ama kültürel olarak da muhafazakâr bir aile modeline karşılık gelir. Esas olarak ailede doğurganlık teşvik edilse de, kadının bütün bir ailenin bütün üyelerinin bakımını üstelenen bir konumda tahayyül edilmesi; çocuk, hasta ve yaşlı bakımı konularında sosyal devletin kendi sorumluluklarını terk ederek, bu sorumlulukları aileye devretmesi, aile adı altında da aslında kadının omuzlarına yüklemesi anlamına gelmektedir. Siyasi iktidarın aileci politikalarına ve bunun kadına yönelik şiddetle olan ilişkisine ileriki kısımlarda tekrar değineceğim. Fakat tarif edilen kutsal aile, sadece doğurganlık ve bakım hizmetleri üzerinden tanımlanabilecek sosyal

politikalarla sınırlı değildir. Bu aile modelinin siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardaki işlevi ve ifade ettikleri üzerinden aile içi şiddetin anlamlandırıldığını görüyoruz.

Günümüzde Türkiye’de Aile Sosyolojisi literatürü kapsamında ele alınan aile içi kadına yönelik şiddet meselesinin, ağırlıklı olarak günümüz siyasal iktidarın tutunduğu muhafazakâr ve İslami referanslar doğrultusunda varsayılan kutsal aile çerçevesiyle sınırlandırıldığı görülüyor<sup>14</sup>. Burada bu literatürü ayrıntılı bir biçimde ele almanın pek faydasının bulunmayacağını belirtebilirim. Konuyla ilgili pek çok çalışmada, aile içi şiddetin tanımı, ele alınışı açısından birbirine benzer nitelikler taşımakta, çalışmalar içerik açısından birbirini tekrarlamaktadır. Bu literatürde benzer ve tekrarlanan üç unsur ön plana çıkmaktadır. İlk olarak kadına yönelik şiddetin küresel bir sorun olduğu ve en çok kadınlara (çocuklarla beraber) zarar verdiği vurgulanmaktadır (Dikeçligil, 2012, Koyuncu, 2014). Dünya’da olduğu gibi Türkiye’de de kadına yönelik şiddet konusunda farkındalık yaratan kadın hareketinin konuyla ilgili tespitlerine, vurgularına yer verilmekte ve Dünya Sağlık Örgütü gibi küresel düzeyde etkin ulus-aşırı örgütlerin konuyla ilgili tanımlarına, sorunsallaştırma biçimlerine başvurulmaktadır. Bunun ardından, aile kavramına dönüş yapılarak, aileden ne anlaşıldığına, ne anlaşılması gerektiğine dair, idealist, normatif ve ahlaki özellikleriyle tarif edilen, yüceltilen bir geleneksel, Türk ve Müslüman ailesi portresi yaratılır (Aktay, 2014, Tekin, 2014). Bu aile genelde, Batılı yaşam tarzı ve tüketim kültürü karşısında tehdit altındadır (Can, 2016, Tekin, 2014). Karşı karşıya olduğu tehditlerden biri de aile içi cinsiyetler arası savaş olarak nitelendirilen ve bireylerin bencilleşmesi sonucu ortaya çıkan aile içi şiddettir (Koyuncu, 2014). Fakat bu güçlü tehdide panzehir olarak sunulan, yine idealliği içinde yüceltilen ve gelenekselliği

---

<sup>14</sup> Elbette bütün çalışmalar bu yaklaşımla sınırlı değildir. Fakat bu yaklaşımın baskın olduğunu, siyasal iktidarın politikalarıyla ve öne çıkarılmaya çalışılan aile söylemiyle uyumlu bir görüntü sunduğu söylenebilir. Toplum, siyasal iktidar ve aile üçgeninde, bu yaklaşımın işlevi daha net anlaşılmaktadır. Bilhassa aile içi kadına yönelik şiddetin kavranışı ve bu kavrayışa göre geliştirilen çözüm önerilerinin değerlendirilmesi açısından, baskın olan bu yaklaşımı ön plana çıkararak eleştirel bir tarzda ele alıyorum.

ile gayritarihsel bir nitelik kazanmış, “sağlam” bir aile modeli olarak geleneksel Sünni Müslüman Türk ailesidir (Aydın, 2016, Akın, 2014). Bu aile modelinin gerçekte bir karşılığının olup olmadığı ayrı bir soru. Böyle bir ailenin geçmişte ve günümüzdeki karşılığını aramak veya modelin toplumsal ve siyasal tahayyülün sınırları içinde nereye oturduğu üzerine düşünmek anlamlı bir faaliyet olurdu<sup>15</sup>. Fakat böyle bir faaliyet, konusu şiddet olan bir çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Burada ilk elden tespit edilebilecek şeyin, bu modelin ileri derece bir soyutlama ve idealleştirmeye işaret ediyor olmasıdır. Aile içi bir sorun olarak şiddet; toplumsal düzenin, dirliğin ve milli kimliğin beşiği olarak tarif edilen bir aile ve bu ailenin normatif bir biçimde tanımlanmış mahiyetlerinin sınırları kapsamında yeteri kadar sorunsallaştırılamıyor. Çünkü mevzubahis aile, ideali gereği çatışma ve uyumsuzluğu değil, dengeyi, ahengi ve bütünleşmeyi imgeliyor (Can, 2014). Aile, üyelerinin önceden tanımlı rolleri kapsamında, cinsler arası birbirini tamamlayan ve yine cinslere göre kimin ne yapması gerektiğinin önceden belli olduğu bir düzen olarak karşımıza çıkıyor (a.g.e). Böyle bir kavrayış gereği, aile içi şiddet veya erkeğin kadına yönelik şiddeti, ailenin kurumunun kendi yapısı veya aile içi ilişkilerin kendi dinamiği gereği ortaya çıkan bir çatışmanın ürünü olarak algılanmıyor. Aile içi şiddet daha çok, ailenin ve tabii aileyle organik bağı dolayısıyla toplumun dışından gelen tehditler veya yine bu tehditlerin etkilerine bağlı olarak bireylerin, ailenin ve toplumun yozlaşmasının bir ürünü olarak tanımlanmaktadır (Koyuncu, 2014, Tekin, 2014). Aile içi şiddetin çözümü yine ancak, ideal ailenin aslına rücu etmesiyle, yani geleneksel Türk-Müslüman ailesine dönmesinde aranıyor.

Bu ideal, normatif ailenin, işlevselci modele benzer bir aile kavrayışına sahip olduğu söylenebilir. Nitekim toplum içindeki işbölümünün yarattığı ahengin aileye yansımaları, modern ve sanayileşmiş bir topluma uyumlu olduğu ölçüde, modern

---

<sup>15</sup> Ahmet Murat Aytaç'ın (2007), Ailenin Serencam'ı çalışması aile üzerine bu sorgulamanın gerçekleştirildiği önemli bir çalışma olarak örneklendirilebilir.

çekirdek aile modeli içinde cinsiyetler arası işbölümü biçiminde karşımıza çıkmaktaydı. Yukarıda tarif edilen geleneksel Türk-Müslüman aile modelinin ise, günümüz koşullarına sözde en uygun ve kendine yeter halini, tarihsel gelişimin seyrinden çok, geçmişte, kendi köklerinin hâlihazırdaki mükemmelliğinden aldığı savunulur. Bu sebeple, bir sorun karşısından değişim yerine, Delaney'in Müslüman ideali olarak tarif ettiği gibi, geçmişe, en ideal olana dönme düşüncesini burada görmek mümkün. Fakat bunu dini veya kültürel düşünsel yatkınlığın bir tezahürü olarak görmektense, sorunun tanımını dışarıdan yapan fakat içeriden (tahayyül edilen özkaynaklara dönük) çözüm yolları geliştirmeye yönelik pragmatik bir yaklaşım olarak değerlendirmek çok daha doğru görünüyor. Özbay'ın da belirttiği gibi, ideal aileyle kastedilen, daha çok siyasi iktidarın toplumsal düzeni belirli bir güzergâha göre değiştirme çabalarına işaret eder (Özbay, 2013).

Bu noktada Ahmet Murat Aytaç'ın (2007) aile ile siyaset arasındaki ilişkiyi tarif ederken sunduğu tespitler önemlidir. Buna göre, Aytaç, ailenin devleti ve toplumu ayakta tutma işlevini yerine getiren bir kurum olduğu düşüncesinin ailenin siyasi kavranışında temel dayanak olduğunu ileri sürer. Bu durum da, aile toplumun yeniden üretim işlevi gereği statik ve dengede olduğu varsayılan bir mevcudiyet üzerinden anlam kazanır. Aileye dönük eleştirel yaklaşımlar da aslında, ailenin bu yeniden üretim işlevine vurgu yapar. Buna göre kapitalist ve/veya ataerkil toplumun yeniden üretilmesinde ailenin rolü mercek altına alınır. Fakat Aytaç ailenin toplumun yeniden üretilmesinin ötesinde, dönüştürme ve düzenleme etkisine vurgu yapar. Bu açıdan aile, kaçınılmaz olan tarihsel değişim ve farklılaşan nesnel koşullara toplumu (bütün bir toplumdaki onun üyesi bireye kadar) uyumlama, dönüştürme işlevini yerine getirmektedir. Böyle bakıldığında, ailenin siyasetle ilişkisi başka bir boyut kazanmaktadır. Aytaç'ın aile metaforunu kavramsallaştırması, ailenin sadece ideolojik bir aygıt, yeniden üretim aracı olduğunun



ötesine geçer. Dönüşümün kendisi toplumsal yapıyla beraber bir yönetim tarzını ve iktidar kavrayışını da beraberinde getirir. Bu açıdan bakıldığında, aile “toplumun veya devletin ikizi gibi bir işlev görmektedir” (a.g.e, s.217). Yani toplumun ve devletin, iktidarın, siyasal egemenlik ve yönetim anlayışının aile metaforu üzerinde anlam ve işleyiş kazandığı görülüyor. Eril tahakkümün yine iktidarın eril karakterinin tesis etiği üzere, aile metaforunun nasıl işe yaradığını bize gösterir. Erkek bireyin tek başına bir gücün ve iktidarın sembolü olmasından ziyade, aile gibi bir birimin, kurumun ya da kolektif bütünlüğün yönetilmesi ve idare edilmesi üzerinden bir eril iktidar tanımı kendisini göstermektedir. Buna müteakip, bu kısmın başında da ifade edilen toplumsal kavramı ile ön plana çıkarılan ilişkisellik ve eklemleme biçimleri üzerinden aile, toplum ve ailenin siyasal mahiyetini bir arada kavramak mümkün. Aileyi yapılaşmış, sabit bir toplumun en küçük ve en organik birimi olarak görmek yerine, ailenin toplumsal ilişkiler ve siyasi güç ağlarıyla bütünleşme içinde olduğu ve onun içinde şekil kazandığını düşünülebilir (a.g.e). Aytaç’ın ifade ettiği gibi yeniden üretim ve dönüşüm arasındaki diyalektik ilişki birbirini dışlamak üzerine işlemez. Aksine, dönüşümün gerçekleşmesi için, yeniden üretim pratiklerinin, alışkanlıkların ve öğretilerin olduğu gibi yeniden üretilmemesi gerekir (a.g.e). Burada yeniden üretimin kısmiliği, eski durumun içermediği yeniliğin, yani yeni pratiklerin ortaya çıkmasının bir koşuludur. Ailenin kendi gerçekliği içinde böyle bir esnekliğe, dönüşme kapasitesine sahip olması gerekir. Bunun için Türkiye modernleşmesinde ortaya atılan modern çekirdek aile, her ne kadar kökleri geçmişte aransa da, toplumun modern dönüşümünün paralelinde anlam kazanmaktadır. Çünkü Aytaç’ın da altını çizdiği gibi, ailenin siyasal (ve toplumsal) bir mesele olarak ortaya çıkması, esasında ilerleme fikriyle ilgiliydi. Bunun en iyi örneği, aile kapsamında; ulusun, milletin geleceği ve değişiminin esas aktörü olarak görülen çocuğun kazandığı önemdir. Bunun içindir ki, aile içinden başlayan, kültür ve sosyal çevre içinde devam

eden ve esas itibariyle eğitimin kurumları olarak okullarda ve orduda (erkekler için) biçim kazanan vatandaşın eğitilmesi (üretilmesi) oldukça önemlidir. Bu dönüşümün kilit konumunda ise, çocuğun bakım ve terbiyesinin birincil sorumlusu olarak görülen anne rolünde kadındır. Buradan anlaşılan toplumsal dönüşüm için, ailenin eskiyi olduğu gibi yeniden üretmesi değil, toplumsal ve siyasal gereklilikler karşısında dönüştürme ve dönüştürme kapasitedir. Fakat kadın aynı zamanda, milli, otantik kimliğin ve kültürün alanının sınırını oluşturduğu ölçüde, modernleşme ve ilerleme anlayışında hudutlarını tesis eder. Bunun paralelinde, ailenin idaresinden görünür olan eril tahakküm, kendi iktidar konumu gereği değişmeyen ama dönüştüren, yöneten ve düzenleyen bir mahiyeti elinde tutmaya devam eder. Hâlbuki tarihsel koşullara uygun bir biçimde anlamını kazanan bir iktidar anlayışı içinde eril tahakkümün, iktidarın ve otoritenin de dönüşüm içinde olduğunu düşünmek gerekir. Çünkü aile gibi iktidar da sabit bir nitelik içinde tarif edilmez. Bu açıdan bakıldığında, ister aile metaforu diyelim, ister aile söylemi, burada tespit edilmesi gereken değişimin veya yeniden üretimin mümkün kılındığı bir bütünlüğün siyasal ve toplumsal mevcudiyeti karşısında, değişim ya da yeniden üretim koşullarını belirleyen, buna yön veren, yöneten, idare eden egemenin sorgulanamaz konumudur. Aile söyleminin, egemenin konumu pekiştiren ve kendi etkinliğini gizleyen bir işleve sahip olduğunu düşünmek mümkün. Egemeni niteleyen söz konusu erilliğin kendisi bile mutlak bir bedene, biçime işaret etmemektedir. Bu söylemin ve söylemin tasvir ettiği sistemin dışında tahayyül edilen bir erkek bedeninin, tek başına gücü ve iktidarı temsil etmesi pek anlamlı görünmüyor. İleriki bölümlerde, hegemonik erkeklik kavramı ve toplumsal cinsiyet rejimleri kapsamında eril karakterin değişen mahiyeti daha net bir biçimde ortaya konulacaktır.

Aile içi şiddeti de bu değişim ve dönüşüm perspektifi dâhilinde ele aldığımızda, şiddetin sadece geleneksel bir tarzda erkeğin evin ve aile bireylerinin üzerindeki

himayesini sağlamak üzere başvurduğu her daim geçerli olacak bir yöntem olarak görmek her durumda geçerli olmayabilir. Bu şiddetin, siyasal ve toplumsal düzleme ve ailenin bu düzlemle bütünleşme (veya ayrışma) tarzlarına bakılarak değerlendirilmesi gerekir. Örneğin aile içi şiddetin, idealize edilen ailenin içinde düzeni ve terbiyeyi sağlayan bir yeniden üretim pratiği olarak mı yoksa ailenin ve toplumun dönüşümü sürecinde arzulanan yönde değil de, ters istikamette gitmeye devam eden ayrıksı bir pratik olarak mı yorumlandığı önemlidir. Fakat aile söylemi kapsamında amaçlanan toplumsal dönüşüm, geleneksel ve ideal ailenin yeniden üretilmesi, canlandırılması üzerinden anlam kazandırılmaya çalışıldığı ölçüde çelişkili bir vaziyete işaret ediyor. Kutsal ailevi değerlerin sürekli zikredilmesi, aile bireylerinin birbirine karşı mutlak sorumlulukları, ailenin esasen şiddetten uzak, huzur dolu bir alan olduğunun vurgusu; aile içi şiddet gibi bir meselenin çözümü olarak aileye dönüşü teşvik ederek çözülmeye çalışılmaktadır. Böyle bakıldığında, aile içi şiddet, toplumunun özünde sağlamlığını koruduğu iddia edilen ailevi değerlerden sapılmasıyla ve hatta ideal ailenin dışına çıkılması ve aile kurumunun zedelenmesiyle ilişkili gibi bir sorun olarak ele alınmaya çalışıyor. Neredeyse aile içi şiddetin, “aile dışı kaynaklı şiddet” olarak tanımlanıp sorunsallaştırılacağı çelişkili bir hâl karşımıza çıkıyor. Burada sahiplenilen aile söylemi, hem aile içi şiddet sorunun toplumsal gerçekliğinin olduğu gibi kavranmasını, sorun haline getirilmesi ve tartışılmasını, çizilen söylemsel sınırlar kapsamında bir ölçüde engelliyor ya da kontrol altında tutuyor hem de sorunun kaynağının dışarıda olduğu gibi bir anlayışın üretilmesine yol açıyor. Bu sayede, içeriye dönük esaslı bir toplumsal, siyasal ve kültürel sorgulamanın önü kapatılıyor. Bunun da ötesinde, şiddetin nedeni olarak, feminizm, LGBTİ hareketi veya “farklı yaşam tarzına sahip kesimler” gibi, kökü dışarıda tarif edilen unsurlar gösterilerek, aile söylemi üzerinden işlevsel kılınan, toplumsal ve siyasal içerilme ve dışlanma pratikleri de gerçekleşebiliyor. Gerçekte ailelerin çok çeşitli ilişkiler içerdiği,

duygular ürettiği ve bu ilişkilerin ve duyguların bireylerin yaşamlarına farklı etkilerde bulunduğunu kabul edersek; aile söyleminin aslında, siyasal ve toplumsal düzlemde etkinliğini sürdürmesine hizmet ettiği eril tahakküme eklemlenerek, bu düzlemlerle farklı bütünleşme tarzları üretebildiği anlaşılmaktadır.

Bu tezin amaçlarından biri olarak, aile içi şiddeti, bireysel ve mikro seviyedeki ilişkileri, daha makro seviyede yapısal unsularla ilişkili bir biçimde tartışmaktır. Bu açıdan bakıldığında, katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla aile içi şiddet, üzerinde en düşünülmemiş haliyle ya şiddet görenin sorunu (kadının) ya da toplumsal olarak yaygın ama değişmeyen, kanıksanmış bir sorun (yeniden üretilen) olarak algılanmaktadır. Katılımcıların görüşlerinden; şiddeti üreten aile yapısının dönüşmesinin ve şiddet gören “çaresiz” kadınlarla, bu kadınların ait olduğu kültürlerin, geleneğin değişmesinin gerekli görüldüğü anlaşılıyor. Diğer taraftan ise, aile içi şiddet ve bilhassa şiddet uygulayan evin reisi babanın otoritesi gereği, yani ailenin kendi yapısı içinde yeniden üretilen bir otorite pratiği olarak görülmekte ve kanıksanmaktadır. Kanıksanan bu şiddetin açıklaması, erkeğin kültürel ve geleneksel bir erkek otoritesine doğrudan referansla, bir hak olarak şiddeti uygulamasıdır. Birinci açıklamayla bağlantılı ikinci açıklama ise, erkeğin, evin reisi konumunu tesis edecek diğer kaynakların yetersizliği karşısında, yani evin geçimini, güvenliğini ve bütünlüğünü sağlayamadığı, aile bireyleri üzerindeki denetim kabiliyeti zayıfladığı durumlarda şiddet uygulamasıdır. Fakat erkek otoritesinin yeniden üretilmesi üzerinden tanımlanan şiddetin de daha çok bu şiddetin yaşandığı tekil ailelerin bir sorunu olarak görüldüğü anlaşılıyor. Bu pratik onaylanmasa da, kanıksandığı ve olağan karşılandığı sürece, kayıtsızlığa<sup>16</sup> yol açıyor.

Fakat aile içi şiddetin toplumsal bir sorun olarak gün geçtikçe daha görünür hale gelmesi, sosyal bilimlere kadar sivil toplumun ve siyasi iktidarın da gündemini meşgul

---

<sup>16</sup> Kayıtsızlığı bir sonraki bölümde tartışılacak erkeklik krizi tanımıyla beraber işleyeceğim. Erkeklik krizi yerine, kayıtsız erkeklik tanımı bir alternatif kategori olarak sunacağım.

etmektedir. Kadına yönelik şiddetin tanımı ve mücadelesi, kadınlar tarafından hem kolektif hem bireysel seviyede farklı tarzlarda gerçekleşmektedir. Kadın hareketleri, şiddet gören kadınların yaşadığı mağduriyeti görünür kılmakla kalmıyor, şiddetin faili erkekleri de şiddetin esas sorumluları olarak işaret ediyorlar<sup>17</sup>. Bunun yanında kadınlar da, şiddet karşısında bireysel olarak farklı biçimlerde mücadelelerini sürdürüyorlar. Kimisi şiddet karşısında boşanmayı tercih ediyor<sup>18</sup>, kimisi de evlilik içinde kalarak kendisini güçlendirecek stratejilerin arayışına giriyor (Nadir, 2017), eş, dost ve akrabasından veya çocuklarından destek buluyor, içinde bulunduğu sosyal ağlar içinde kendisi için mümkün bir mücadelenin içinde yer alabiliyor (Sirman, 2003). Kadınların çeşitlenen bireysel ve kolektif mücadelelerinin karşısında ise, bu mücadele ve stratejileri görünmez ve etkisiz kılmaya çalışan bir aile söylemin varlığından bahsedilebilir. Bu söylem kapsamında ailenin kutsal sayılması sebebiyle kadınların, aile içi şiddete rağmen, ailenin varlığını sürdürmeyi öncelikli tutmaları ve kendilerini korumayı ikinci plana atmaları bekleniyor. Kadının evini terk etmesi, evliliği bitirme kararı alması, evde yaşanan şiddetin dramatik etkilerine rağmen, kadınlar için çok daha kötü bir duruma işaret ettiği, kadını daha da dezavantajlı bir konuma sokacağı düşüncesini beraberinde getirir (Nadir, 2017). Özel olarak kadına yönelik şiddetin, genel olarak da erkek şiddetinin sadece tekil aile biriminin merceğe altına alınmasıyla değil; aile söyleminin, toplumsal ve siyasal düzlemde de etkin olan eril tahakkümün işleyiş tarzlarıyla ilişkilendirildiği

---

<sup>17</sup> Erkek Şiddeti Çetelesi, Bianet. <http://bianet.org/bianet/bianet/133354-bianet-siddet-taciz-tecavuz-cetelesi-tutuyor>

<sup>18</sup> Boşanma her ne kadar aile içi şiddeti sonlandırmada kadınların başvurabileceği bir strateji olsa da, Türkiye'deki cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklı kimi nedenlerden dolayı kadınlar için pek kolay bir tercih olamamaktadır. Namus algısı, toplumda boşanmaya dönük olumsuz yaklaşımlar gibi çeşitli kültürel kodlar kadınların boşanmayıp, şiddete maruz kaldıkları evliliklerini sürdürmelerine neden olmaktadır. Ayrıca kadınların ekonomik açıdan bağımsız olmamaları, eşlerinden ayrılmaları durumunda kendi ailelerinden destek görememeleri de, boşanma kararının önündeki engellerden (Nadir, 2017). Bütün bunlar, aile içi şiddet gören kadının maruz kaldığı ekonomik ve kültürel şiddetin boyutuyla ilgilidir. İleride değineceğim nafaka tartışmaları üzerinden anlaşılacağı gibi, kadınların maruz kaldığı ekonomik şiddetin, kültürel şiddetle beraber, kadınların maruz kaldığı diğer şiddet biçimleriyle doğrudan bir ilgisi bulunmaktadır. En azından maruz kalınan şiddetin sürekli hale gelmesini açıklamak adına önemlidir.

takdirde daha incelikli bir biçimde kavranabileceğine inanıyorum. Daha ileriki kısımlarda, aile söyleminin hem aile kapsamında hem de, ailenin sınırlarını da aşan toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamında üretilen şiddeti görünmez kılmak adına nasıl iş gördüğünü açıklamaya çalışacağım.

Aile hakkında konuşmanın, aslında toplum hakkında konuşmak olduğuna, şiddetin de aile içinden çıkıp toplumsal bir sorun olarak tarif edildiğine, katılımcıların ifadelerinde şahit oldum. Aile bir yandan mahremiyeti duvarlar tarafından gizlenen, iyi korunaklı bir alanken diğer yandan da, ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunların düğüm haline geldiği gündelik yaşamın bir aynası vazifesini görüyor. Aile içi şiddeti konuşurken, toplumsal alandaki pek çok sorunla beraber şiddetin de toplumsal niteliği kapsamında tartışıldığı anlaşılmaktadır.

### **3.3.1. Aileyi Düzenlemek, Toplumunu Düzenlemek**

Serpil Sancar, ailenin tarihsel zamanı şekillendiren doğal yapı olarak tanımlandığını belirtir (Sancar, 2012), Buna göre, toplumu düzeltmek için ilk önce aileyi düzeltmek gerekir düşüncesi hâkimdir, çünkü bu düşünceye göre, aile bozulursa bütün bir toplum da bozulur. Aile sürekli düzeltilip, çeki düzen verilmesi gereken doğal bir toplumsal kurum olarak tarif edilir (a.g.e). Aile toplumun temel yapıtaşıdır argümanı kapsamında, kendiliğinden doğal ve hep orada bir kök olarak tarif edilmektedir. Aynı şekilde, aile, hem ulusun kökeni olarak geçmişte de her zaman var olmuş bir sabitlik olarak değişmeyen tarihsel bir oluşumu, hem de tarihsel olarak değişen, değişmesi gereken insani durumu temsil etmek için kullanılmaktadır (a.g.e). Değişmeyen değişen olarak ailenin toplumsal tahayyül için bir zemin, bir yatak vazifesi gördüğü ileri sürülebilir. Bu durumda, aile kurumu, Bourdieu'nun belirttiği ebedileştirme çalışması kapsamında ele alınabilir. Ailenin geçmişten gelen geleneği, soyu ve kökeni, temsil ettiği

fikri, aileyi bir düzenleme stratejisi olarak bütün ideolojiler için önemli kılmıştır (Sancar, 2012). Aile ideolojisinin ise kendi başına bir düzenleme stratejisi olarak bütün ideolojiler tarafından tanımlanıp, kullanılabilirdiği gösterilmektedir. Müslüman Türk ailesi metaforunun, aile içi kadına yönelik şiddeti önlemek amacıyla nasıl işlevsel kılınmaya çalışıldığı ve şiddet sorununa bir çözüm gibi sunulduğu buna bir örnek teşkil edebilir. Bu örnek, kurumların birbirlerini tahkim etmeye yöneldiğinin, birbirinin payandası olduğunun göstergesidir. Bunun için yine, eril tahakkümün nasıl iş gördüğüne bakmak gerekir. Hem ideal, uyumlu aile fikri içinde hem de dinin emrettiği şekilde kadın ve erkek ilişkilerinin nasıl tanımlanmakta ve cinsiyet temelli şiddet gibi bir soruna nasıl bir çözüm sunmakta olduğu incelenmelidir.

Bourdieu'nun eril tahakkümü kavramsallaştırırken patriyarka kavramını kullanmayı pek tercih etmediği görülmektedir. Weber'in ideal tip olarak kavramsallaştırdığı patriyarka kavramı, daha sonradan bir idealden öteye geçip doğrudan somut gerçeklik gibi muamele görmüştür. Bu açıdan ailenin de Bourdieu için patriyarkal olarak tarif edilebilecek bir toplumu ve toplum içindeki toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliği, tahakküm ilişkilerini tarif etmek üzere kullanılmadığı söylenebilir. Bourdieu için var olan tahakküm ilişkilerini açıklamak cinsiyetlendirilmiş habitusun inşa edildiği ve eril tahakkümün üretilip işler kılındığı bir alan olarak aile yine de analize şayandır. Aile sabit bir modelden ziyade bir tarz, işleyiş olarak analiz içinde kavramsallaştırılır. Patriyarka kavramının kullanımından bilhassa sakınan Bourdieu, feministlerin odağındaki ev'cil birimden bahseder. Ev'cil birimden kastedilen hem patriyarka hem de aile olabilir. Bunları birbirlerinin aynısı ya da devamı gibi kavramak mümkün görünse de, kavramsal olarak birbirlerinin karşısında da yer alabilirler. Weber için mesela, patriyarka hiyerarşik ve geleneksel bir tipi ifade eder (Gerth ve Mills, 1958). Patriyarkal erkeklik kadının karşısında değil, modernin karşısında bir erkeklik teşkil edebilir. Aile ise

daha sıcak/duygusal temelli, eşitlikçi ve modernin sembolik alanı olarak kendisini gösterebilir. İşlevselci/hegemonik yaklaşımda böyle bir aile modelinin idealize edildiği görülmüştür. Ama feminizm için modern aile özgürleştirici, temelinde eşitlik olan bir kurum/birim olmaktan çok uzaktır. Çünkü ailenin ideolojisi esas itibarıyla patriyarkaya dayanmaktadır. Yeni olan ailenin eskinin (patriyarkanın) içinde bir devam gibi görülür. Fakat Bourdieu, eril tahakkümün temelinde yer alan bir patriyarkal düzen tanımlamaz. Tahakkümün merkezine aileyi yerleştirmedeği gibi tarihsel olarak aileyi akrabalık ilişkilerinin bir türevi olarak da görmez. Aileyi daha çok iyi kurgulanmış bir gerçeklik olarak görür. Okul, devlet, kilise gibi pek çok kurum aile kurumuna eşlik etmekte, ortaklaşa var olmayı sürdürmektedir. Bourdieu için diğer kurumlara göbekten bağlı böyle bir aile asla özerk değildir. Tarihsel bir sürekliliği olmadığı gibi, kendiliğinden, doğal da değildir. Fakat ebedileştirme çalışması içinde tarihsel bir düzenek/kurum/kurgu olarak iş görmektedir. Hem kendine süreklilik/devamlılık görüntüsü sağlayan cinsiyet temelli ideolojiye tutunur hem de onu kendi bünyesinde yeniden üretir/gerçekleştir/doğal gibi gösterir. İyi kurgulanmış gerçeklik temelini doğallık iddiası ve gayritarihsel görüntüsü üzerine kurar. Bourdieu bu kurgunun nasıl işlediğini göstermek üzere, sosyal ve kültürel sermaye kavramlarına başvurur. Aile bu tür sermaye birikimlerinin toplandığı, düzenlendiği ve dağıtıldığı bir kurum olarak işler. Devlet kurumlarının, okulun ve dinin kurumsal otoritesi ile aile bir kurum olarak ilişkilidir. Bütün bu kurumlar birbirlerini destekler ve güçlerini pekiştirir.

İlk olarak aile bir sınır vazifesi görmektedir. Kutsal olanın idealleştiği ayrı bir toplumsal evren olarak kendisini sunar. Bu ayırım üzerinden, bir mahremiyet, gizlilik görüntüsü elde eder. Bu haliyle dışarıdan bilgi edinilmesi engellenen (Bourdieu, 2015), en azından bunun denetlendiği kontrol edildiği bir alan olarak görülebilir. Mahremiyetin inşa edilmesinde ise, konut gibi mekânsal süreklilik, kalıcılık vurgulanır. Böylelikle ailenin



sınırları sadece, tanımlanmış üyeleri ve bu üyelerin birbiriyle ilişkisi üzerinden değil, mekânsal olarak da belirlenmiş olur. Bourdieu, oluşturulan aile söylemiyle, bilişsel bir varsayım üretildiğini ve bunun kendi içinde bir eylem kapasitene sahip olduğuna ve ailenin içindeki bireyler arasındaki ilişkileri düzenlediğine işaret eder. Normatif yönergelerin etkin bir belirleyiciliği vardır. Örneğin, işlevselci görüşün tanımladığı bu normatif, ideal aile içinde, dışarıdaki piyasa mantığının yasaları askıya alınır, kişisel çıkarlar ve rekabet yerine bir bütün olarak ailenin güvenliği ve selameti öncelik kazanır. Böylelikle, bilişsel olarak bir bütünlük atfedilen ailede bireysel farklar ve çıkarlara kayıtsız kalındığı ve ailenin parçalanmaz bütünlüğü içinde tanımlanan kendi anlamı ve işlevleri ön plana çıkar.

Bourdieu, aile söylemi ve onun getirdiği bu bilişsel varsayımların, toplumsal ilişkilerin de bu söylem üzerinden nasıl biçimlendiğini göstermektedir. Bir sonraki kısımda ailesel ilişkilene tarzını tarif etmek için kullanılacak bu aile söylemi kapsamında, ailedeki tanımlanmış ilişkiler ve konumların, ideal modeller olarak diğer toplumsal ilişkiler için nasıl işlevsel hale gelebileceği anlaşılmaktadır. Kardeşlik, babalık veya analık, somut aile ilişkilerinin ötesine geçerek insanlar arasındaki ilişkilene tarzlarını belirleyebilir. Aile içinde tanımsal bu ilişkilerin her biri farklı duygulanım tarzları yaratır ve ilişkileri düzenler. Bourdieu'nun “bacı” örneği, kardeş sevgisinin cinsellikten arındırılmış bir sevgiye işaret ettiğine ve libidonun toplumsallaştırılıp düzenlendiğinin işaretidir (a.g.e). İlişkinin adlandırılması kendi başına ilişkiyi düzenleyen, biçim veren bir etkiye işaret eder (a.g.e). Ailesel ilişkilerin toplumsal ilişkilerin geri kalanında da adlandırma yoluyla üretilebileceği ve bu ilişkileri düzenleyebileceğinden bahsedebilir. Toplumsal bağının oluşması ve bu bağın değerlendirme ilkelerini tesis etmesi açısından önemlidir (a.g.e). Örneğin ailesel ilişkiler daha geniş toplumsal ilişkiler bağlamında, çıkar amacı gütmeyen, rekabeti ve çatışmayı

askıya alan veya hepten yok sayan bir anlayışı devreye sokmak amacıyla kullanılabilir. Böylelikle aile, siyaset dışı bir alan olan, somut bir aile örneğinden çıkarak toplumsal diğer ilişkileri de kapsayacak biçimde genişletebilir. Bunun, ulusun kendisini bir aile olarak, vatanın da kutsal ev olarak üretildiği söylem kapsamında daha iyi görüyoruz. Bourdieu bunu, iyi temellendirilmiş bir kurmaca olarak aileyi, kolektif gerçekliğin oluşturulmasında, anlaşılmasında bir kategori olarak tarif ediyor (a.g.e). Bourdieu, kendiliğinden varmış gibi kabul edilen ailenin fark edilmeden bir talimatı devreye soktuğundan bahseder, böylelikle gerçek olduğunun zımnı kabulü ile gerçeğe dönüşme ihtimaline dikkat çeker (a.g.e). Burada algı seviyesinde kabul edilen bir kategorinin pratik gerçekliğe dönüştüğü ve işlev kazandığından bahsedilir. Böylelikle aile ister kutsansın, ister eleştirilsin isterse de bozuk veya işlevsiz olarak tarif edilsin, bir aile fikrinin hep önce geldiğini kabul etmek gerekir. Bir bütün olarak aile kategorisini kabul ederek, aileye veya topluma atfedilen değerlerin ve ön kabullerin devreye sokulduğu ve sınındığı düşünülebilir.

Bourdieu bir kelime olarak ailenin yarattığı algı ve onun eyleme dönük somut sonuçları olduğunu göstermektedir. İlerlemiş yaşına rağmen evlenmemiş bir kadının, kendisini yalnız hissetmesi, belli sosyal ortamlardan dışlanması ve kendi üzerinde toplumsal bir baskı hissetme ihtimali oldukça gerçektir (a.g.e). Bu sebeple kurmaca olarak tarif edilen aile gibi toplumsal bir kategorinin duygusal, bilişsel ve eylemsel açıdan oldukça somut ve gerçek sonuçları olduğunu görebiliriz. Böylece, nesnel bir kategori olan ailenin öznel yaşam deneyimlerinde bir karşılığı vardır (a.g.e). Bourdieu nesnel kategoriler ile öznel deneyimler arasındaki uyumun ve sürekliliğin altını çizer. Bir insan ister aile kurarak bilfiil aile kurumun içerden üretimine hizmet etsin, isterse de aile kurmaktan kaçınarak veya aile dışı ilişkiler kurma yoluna gitsin, toplumsal ilişkileri düzenleyen nesnel bir kategori olan ailenin öznel deneyimlerine bir etkisi olacaktır.

Bu etki sadece ilişkilerin mahiyetinin belirlenmesi ve düzenlenmesi üzerinden kendisini göstermez. İlişkiler kadar kaynakların ve belli sermaye türlerinin kullanımı ve işletimiyle de ilgilidir. Bu sebeple, aile kişilerin sadece ilişkilene biçimleriyle değil, yaşamları için önem arz eden pek çok kaynağa erişim ve kullanımıyla da ilgilidir. Bourdieu, ailenin meşru tanımı içinde evrensel bir norm biçiminde kurumlaşmış bir ayrıcalığa işaret ettiğini belirtir (a.g.e). Simgesel bir ayrıcalık olarak, toplum içinde bir norma uymanın, olması gerektiği gibi, yani normal olmanın avantajlarına işaret eder. Bekâr ve çocuğu olmayan bir kadının maruz kalabileceği toplumsal baskıdan bahsetmiştik. Benzer bir şekilde bekâr bir erkeğin de, kamusal alan dahi olsa, her mekâna, ortama rahatlıkla giremediği bir gerçek<sup>19</sup>. Bu açıdan bakıldığında bir aile içinde olmak, evlenmek gibi medeni haldeki değişiklik hem toplum nazarında hem de devlet gibi resmi kurumların karşısındaki konumu belirlemektedir. Bunların dışında kalan veya kalmayı tercih eden kişilerin, sembolik ayrıcalıktan yoksun kalacağı ve çeşitli bedeller ödeyebileceği söylenebilir.

Aile ve farklı sermaye türlerinin kullanımıyla ilgili diğer bir mevzu, yasal hakların tanınması ve bunu üzerinden elde edilebilecek kazançlarla ilgilidir. Miras meselesinde olduğu gibi, kimin neyden ne kadar alacağını belirlemede yine aile önemlidir. Soyadı da benzer bir biçimde, ailenin sembolik sermayesi olarak görülebilir. Kişinin kimliğinin belirlenmesi, nereye ait olduğu, kimlerden olduğu toplum içindeki konumunun

---

<sup>19</sup> Hilal Alkan Zeybek, Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik isimli çalışmasında kamusal ve özel alan ayrımının, sadece ev ve sokak arasında basit bir mekânsal ayrışmaya denk gelmediğini, aile kavramı ile mekânın cinsiyetinin nasıl düzenlendiğini, hangi kadınların hangi erkeklerle, hangi koşullarda bir araya gelebildiğini veya gelemediğini gösterir. Büyük kentlerdeki park ve kent bahçelerin esas kullanıcılarının kadınlar olduğunu belirten Zeybek, bu mekânların aile mekânı olarak düzenlendiğinin, buna göre erkeklerin bu mekâna meşru olarak sadece birisinin kocası, oğlu veya babası olarak, yani aile içindeki konumu gereği bulunabildiğini belirtir. Esas olarak, aile mekânı olmanın koşulu kadınların bu alanlardaki baskın varlığı ve bu varlığa uygun bir biçimde bu mekânların adeta aile ortamındaki kadar tanıdık ve güvenli olması beklentisidir. Kadınlar bu mekânlarda evlerindeki gibi rahat bir tarzda sosyalleşme imkanı bulurken, genç ve bekar erkeklerin, yani ailesel bir yakınlığı olmayan yabancı ve tekensiz erkeğin dışarıda tutulmasını gerektiren bir mekânsal düzenlemeye işaret eder (Zeybek, 2011).

belirlenmesi için önem arz eder. Böylece ailenin kültürel, sosyal veya ekonomik sermayenin aktarılması veya yeniden üretilmesinde temel bir rolü olduğu anlaşılır (a.g.e)

Bourdieu'nun aile ve sermaye ilişkilerini sorgularken üzerinde durduğu bir diğer husus, aslında daha önce de vurgulandığı gibi, ailenin bütünleştirici, tarif edilen ilişkiler üzerinden yoğunlaştırıcı bir etkisi olduğudur. Birey olarak kişilere kayıtsız kalan aile kurumu, aile içinde toplanan sermayeyi de bütünleştirme işlevi görür. Aile içindeki mücadele ve çatışmanın, aile dışındaki dünyanın her zaman devrede olduğu bir tarihsel koşullara işaret ettiğini belirtir (a.g.e). Buna göre ailenin kendi iç bütünlüğü aslında dış koşullara bağlıdır. Dış dünyayla ilişkili bireyin çıkarları, amaçları ve yaşam tercihlerinde aile içinde tanımlanan ortak çıkar ve beklentilerden farklı olabilir ve bu durum bir bütün olarak algılanan aile için bir tehdittir. Fakat Bourdieu burada, ailenin bütünleştirici mantığını devreye sokan bir sınırın bulunduğunu belirtir (bu sınır yine mekânsal olarak ev veya hane olarak tanımlanmaktadır). Bu bütünlük mantığına yönlendiren şeyi de erkek tahakkümü olarak niteler (a.g.e). Bu durumda, aile bir alan olarak toplumun diğer bütün kurumlarından, alanlarından ve tarihsel nesnel koşullardan etkilense de, aile içinde geçerliliğini sürdüren bir erkek egemenliğinin altını çizer. Bunun da ötesine geçerek, toplum içindeki egemenlerin, geniş ve bütünleşmiş ailelere sahip (en azından gücün yoğunlaşması açısından) olduğunu belirtir (a.g.e). Aslında, Bourdieu, ailenin kolektif bir kategori olarak toplumsal ilişkilene biçimlerini belirleyebildiği, bu ilişkileri düzenleyebildiği düşünüldüğünde ailesel ilişkilenemenin siyasi erk ve toplumsal yapının mahiyetini belirlemek konusunda da etkisi olabileceğini göstermektedir. Toplumun da aile gibi bütünlük arz ettiği ve kendi içine kapalı, sınırları olan bir bütün olarak tahayyül edildiği varsayılabilir (Anderson, 2015). Yuval-Davis (2003) millet kavramı ile aile kavramı arasındaki ilişkiye, Anderson'un hayali cemaat kavramsallaştırmasının

paralelinde sorgular<sup>20</sup>. İnsanların milletin doğal bir ferdi olmaları ve bunu aileleri gibi seçemeyip içine doğdukları ve ortak bir kaderi paylaşıyor oldukları düşüncesi ve hissinin de üretilişi de ailesel ilişkilenenin bir örneğini teşkil eder. Burada aile gibi çıkarlardan arınmış, özünde sevginin ve fedakârlığın olduğu varsayılan ilişki tarzı millet üzerinde uyarlanmaktadır (a.g.e). Bunun da ötesinde, bu toplumsal bütünleşmeyi yönlendiren eril tahakküm de siyasi erk ve iktidarın eril mahiyetini tasvir etmek adına anlam kazanır. Buna göre, ailenin babası, patron baba veya ulusun babası arasında bir geçişlilik görülebilir. Fakat elbette bu, mutlak bir form ya da yapı olarak değil, aile söylemi ve kategorisinin de sunduğu gibi, daha çok bir tarz veya işleve işaret etmektedir. Uyum ve denge, toplumun üyeleri arasındaki çıkar çatışması veya bireysel taleplerin ve farkların askıya alındığı ve aile tarzında bir bütün adına yok sayıldığı bir toplum modelinin işleyişini esas almaktadır. Fakat Bourdieu'nun aile ve eril tahakküm ilişkisi içinde vurguladığı iktidar, sadece bu iktidarın sahibi gibi görünen, ailenin başındaki erkek bireyin tekelinde olmaktan çok, çıkarların dayanışması, bütünleşmesi aracılığıyla da bu iktidarın bütün üyeler adına işletildiğinden bahseder. Sonuç olarak, hem sermayelerin birleşmesi, bütünleşmesi hem de sermaye için birleşmeyi, ortak çıkarlar yaratmayı gerektirir (a.g.e). Aile veya aile söyleminin, kolektif bir kategori olarak kapsadığı varsayılan üyeleri için, kendi çıkarlarını ve beklentilerini temsil eden ve yönlendiren bir tarzı olduğundan bahsedilebilir.

Bourdieu için, aile söylemi içinde bütünleşmeyi sağlayanın erkek tahakkümün kendisi olarak görülmesinin nedeni, yine daha önce bahsedildiği gibi, toplum içinde diğer

---

<sup>20</sup>Yuval-Davis'in (2003) millet kavramının tanımında yer verdiği tek isim Anderson değildir. Burada aile, akrabalık ve millet kavramları arasındaki ilişkinin sorgulanması açısından hayali cemaat kavramı önem arz eder. Yuval-Davis'in yer verdiği bir başka yaklaşım da ilkselci yaklaşımdır. Bu yaklaşım gereği millet varlığı hâlihazırda doğallaştırılmış ve edebi bir nitelik kazanmıştır. Milletin esasen aile ve akrabalık ilişkilerinin doğal bir uzantısı olarak görüldüğü bir kavramsallaştırmaya işaret eder. Fakat bu tezin aileyi kavramına yaklaşımı, belli bir kökenin varsaymak yerine, varsayılan bu kökenin, aile, akrabalık ve millet gibi kolektif kategorilerin gerçekleşmelerine olanak sağlayan anlatılardır. Bu anlatılarda, tezin konusuyla da ilgili görülebilecek, toplumsal cinsiyete dayalı bir işbölümü göze çarpar. Buna göre erkeklerin aile ve akraba topluluklarındaki koruyucu rolü, bilhassa kadınların ve çocukların korunması üzerinden millet kavramı içinde de üretilir (Enloe, 1990). Militarizm ve erkek ilişkisinin incelendiği bölümde bu role ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

kurumların ve kültürel yapının, sembolik düzeyde erkekliği üstün ve avantajlı bir konumda tutmasıdır. Dişil ve eril olarak birbirlerini tamamlayan fakat hiyerarşik olarak erkeğin üste kadının aşağıda tutulduğu sembolik sistem, Bourdieu için, tarihsel nesnel koşullardaki değişimlere rağmen kendi varlığını göstermektedir. Bunun en temel nedeni ise, tarihsel değişime rağmen kurumların ve toplumun değişmez, sabit bir referans arayışı içinde olması, kendi varlıklarının sürekliliği, dayanıklılığı ve güçlerini daimi kılma çabalarıdır. Burada, aslında Bourdieu'nun eril tahakküm olarak tanımladığı sembolik düzenin, farklı tarihsel ve nesnel koşullara uyum sağlayabilen, fakat değişim karşısında, kendini sabit ve dayanıklı göstermekte ısrarlı bir iktidar anlayışını ifade ettiği düşünülebilir. Ailenin de hem nesnel bir kategori olarak hem de öznelerin yaşam deneyimleri üzerindeki belirleyici etkisinden yola çıkarak, bu iktidar kavrayışının yeniden üretilmesi için, toplum içindeki değişmez ve doğal kurum vazifesi gördüğünden bahsedilebilir. Fakat ailenin yine bir kurum olarak, erkek bireyin sahip olduğu otorite ve gücün temsilinden ziyade, sermayenin bütünleşmesi ve sermaye adına bütünleşmek fikriyle ilişkilidir. Bu sebeple her bir bireyin, tahayyül edilen ve gerçekleşen ailenin veya aile benzeri bir toplumun içinde yer alması ya da dışında kalması çıkarların yönlendirilmesi, yoğunlaşması ve dağıtılması açısından, bireyin kendisi için hayati bir öneme sahiptir.

Bourdieu, ailenin işleyişini farklı sermaye türlerine erişim ve bu sermaye türlerinin yoğunlaşma tarzı üzerinden somutlaştırır. Özellikle devlet ve aile ilişkisinde, ailenin devlet tarafından tanınması, kolektif bir kategori olarak ailenin devlet karşısındaki önemine işaret eder. Sosyal yardımlar örneğinde, devletin muhatap aldığı birim ailedir. Devlet kendi tanımladığı, tanıdığı, birliğini ve bütünlüğünü teşvik ettiği aile birimine çeşitli avantajlar sağlar. Devletin sunduğu aile yardımları, miras gibi yasal düzenlemelerin yanında önemli bir örnektir. Öte yandan, aileyi tanıyan sadece devlet ve

kurumları değildir. Aile içinde ve dışındaki sosyal ilişkilerin yürütülmesi, hem topluma uygun normal görüntüyü gerçek kılmak hem de aile üyeleri arasında, bütünlüğü bozması muhtemel çatışmaları önlemek adına, duygusal ve sembolik bir üretim arz eden aile ruhunun hayata geçirilmesi için kadınların rolü büyüktür (a.g.e). Ailenin içinde varsayılan karşılıksız sevgi, fedakârlık kadar, dışarıdan da aile ruhunu sürekli ve güçlü kılmak adına evde misafir ağırlama, başka ailelere yapılan ziyaretler, ailenin bir arada vakit geçirmesi ve ortak aktivite içinde bulunup yakınlık inşa etmelerinde kadının ayrı bir önemi olduğun altı çizilir (a.g.e). Bütün bunlar, kadının aile içinde tanımlanmış dışıl rol beklentileri olarak, hegemonik, ideal aile tanımında var olduğundan bahsetmiştik. Fakat ailenin bütünlüğünü yönlendiren, iktidarın süreğen ve doğal gibi görülmesini sağlayan eril tahakküm ile aile ruhu kapsamında dayanışma, özveri ve sevgiyi pratiğe dönüştüren dışıl rol, bir arada değerlendirildiğinde bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bir yanda duygusal emeği ile var olan kadının aile içindeki merkezi konumu vurgulanır, diğer yandan sembolik iktidar olarak bütünlüğü tesis eden eril karakterden bahsedilir. Bu çelişkiyi, ideal ve normatif aile içinde cinsiyete dayalı rol beklentileri içinde ele aldığımızda bir ölçüde açıklayabiliriz. Erkeğin araçsal rolü gereği, erkeğin aile dışındaki dünya ile ilişki içinde olduğuna ve aile üyelerinin dış dünyanın nesnel koşullarına karşı erkek birey, baba aracılığıyla korunduğu fikrine dayandırılır. Bu koruma hem güvenlik hem de maddi kaynaklar açısından evi geçindirme olarak görülebilir. Böylelikle erkeğin iktidarı dış dünyayla ilişkisi içinde kurulur, bu dünyayla başa çıkabildiği ölçüde başarılı ve başa çıkamadığı ölçüde başarısızdır.

Aslında bunu, erkeklik krizini bir sorun olarak tanımlarken daha net görüyoruz. Böyle bir krizin tarif edilmesi için, ailenin ve cinsiyete dayalı rol beklentilerin önemi anlaşılmalıdır. Çünkü sadece birey erkeğin değil, ailenin krizi olarak da görülebilen bir duruma işaret ediyor olabilir. Ailenin hem kendi içine kapanan bir bütünlük hem de

sınırları olan bir birim olduğu düşüldüğünde, erkeğin krizi, evin içinde kendisine atfedilen otoritenin ve iktidarın zayıflaması olarak yorumlanabilir. Dış dünyanın nesnel koşulları (örneğin iş piyasası) ve ailenin sürekli ve karşılıklı ilişkiler içinde olduğu diğer kurumlar (din üzerinden cemaat ilişkileri ve sosyal yardımlar üzerinden devletle ilişkiler gibi) ailenin, erkek reisi dışında, diğer üyelerini farklı şekillerde muhatap alıp, bu bireylerin yaşamlarına etki edebilir ve yaşam tercihlerine biçim verebilir. Ailede çocukların ve kadınların da çalışması hem mümkün hem de gerekli olabilir. Fakat böyle bir senaryoda, ailenin toplumsal bir kategori olarak sunduğu bütünlük anlayışı, bu bütünlüğü yönlendiren eril iktidar ve yine bütünlüğün ve iktidarın savunulması için mukaddem sınır mefhumu tehdit altında görülür. Sonuç olarak kendi sunduğu ve savunduğu iktidar anlayışı gereği ailenin kendini bir kriz içinde bulması kaçınılmaz görünüyor. Fakat eril iktidar veya tahakküm mefhumunun ötesinde, aile içinde rolleri üzerinden bağıl olarak tanımlanan kadının, aslında ailenin bütünlüğünü, aile ruhunu yeniden üretme sorumluluğu hem sembolik düzeyde hem de sunulan duygusal ve bakım emeği açısından, aile bütünlüğünün gerçek kılınması için daha elzem görünmektedir. Bunu, aslında, yine Bourdieu'nun kurumlar için tarif ettiği ebedileşme çalışması ve işleyiş tarzına öncelik verdiği gerçeği üzerinden söylemek mümkün. Aksi takdirde, nesnel ve tarihsel koşullara uygun olmayan bir ebedileştirme çalışmasının pek bir anlamı olmayacaktır. Aile içinde tarif edilen, kadına atfedilen dişil rollerin, bu ebedileştirme çalışması kapsamında nasıl bir işlerliği olduğuna bakmak gerekir.

Tarihsel ve nesne koşulların aile gibi bir bütüne etki etme gücüne sahip olması, bütünü değişime zorlaması, dönüştürmesiyle, bu bütünlüğü tesis eden otorite olarak eril tahakkümün de akamete uğramış olduğu düşünülebilir. Eril tahakkümün, toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşinin ve tahakkümün üretildiği bir yer olarak sadece aile birimi ele alınırsa bunu böyle düşünmek mantıklıdır. Fakat aile söyleminin işleyişinin toplumsal



ilişkileri düzenleyen, biçim veren bir tarza işaret ettiği göz önüne alındığında, burada sadece birim birim bölünmüş aileler değil, toplumun geneline yayılmış ilişkilerden bahsedebiliriz. Çıkarların tanımlanması, sermayenin toplanması ve dağıtılması üzerinden ailenin toplum olarak bir bütünü temsil edebildiği ve bunun için de eril tahakkümün kendi iktidar vasıflarını nasıl muhafaza ettiği daha net görünür. Aile, sadece kan bağı ve akrabalık veya evlilik üzerinden kurulan ilişkiler olarak değil, ailesel ilişkiler üzerinden toplumu kapalı bir bütün olarak tasvir eden, içinde belli bir dayanışma tarzını ve iktidar anlayışını da barındıran söylem ve ilişkilendirme biçimlerine işaret eder. Bunun için kadınların aile kurumunu bir arada tutması, bütünlüğün sağlanması için kendilerine verilmiş rolü yerine getirmeleri beklenmektedir. Bireysel ailelerin devamlılığı için, baba ya da koca olarak erkeğin iktidarı zayıfladığı ya da söz konusu olmadığı durumlarda, kadının aile içindeki işlevi daha görünür ve önemli hale gelir. Devletin vatandaşla kurduğu ailesel ilişkilerde veya aileci sosyal politikaların işleyişinde de, kadının aile içinde tanımlanan rolü ve sorumlulukları üzerinden muhatap alındığı, buna göre birey olarak toplum içinde bir değer bulabildiğini daha ileri kısımlarda daha detaylı bir biçimde açıklayacağım.

Birey olarak erkeğin aile içinde iktidar sahibi konumunun zayıflamasının bir sonucu olarak aile içi kadına yönelik şiddetin bir artış gösterdiği ve bunun da bir tür erkeklik krizine işaret ettiği düşüncesi (Direk, 2018) bir yere kadar makul bir açıklama gibi görünmektedir. Direk kadınların egemenle olan ilişkisini içerideki yabancılar olarak tarif eder. Kadınlar yüzyıllarca yurttaş olarak kabul edilmediler ve politika dışı alan olarak kabul edilen özel alanda emek ve bakım süreçlerinin mutlak sorumluları olarak görüldüler ve ev içinde tutuldular (a.g.e). Bunun karşısında ise erkek kardeşliği olarak tarif edilen bir erkek ittifakının politik alandaki varlığından söz edildi (a.g.e). Pateman'ın Batının liberal demokrasisi toplumsal sözleşmenin bir mantığı olarak bunun gerekli olduğunu

iddia ettiği durumun Direk tarafından da tekrarlandığını görüyoruz. Erkekler arasındaki sözleşmenin temelinde açık bir şekilde evdeki iktidarlarının korunması ve bunun için de kadının tahakküm altında tutulması yer almaktadır. Buna göre erkeğin toplum içindeki etkin konumu, merkezinde kadının yer aldığı bir aileye dayanmaktadır. Kamusal alanda etkin bir erkeğin yurttaş olarak muhatap kabul edilmesinin koşulu adeta, kendisine tabi konumda bir kadının ve aile bireylerinin bulunmasına bağlı görünmektedir. Bu senaryoda kadının ev içinde ve aile üzerinden sorumlulukları kapsamında tutulması bir zorunluluk olarak görülmektedir. Kadınların ise bu tabiyet ilişkisi içine evlilik sözleşmesiyle dahil olduğunun, fakat bu sözleşmenin temelindeki formel eşitliğin kağıt üstünde kalarak, kadınların aleyhine sonuçlandığının altı çizilir. Bu durumda kadınların evlenmelerinin ve aile kurmalarının kendileri adına hiçbir çıkara hizmet etmediği düşünülebilir. Zira Direk vurgusunda, kadınların evlilik sözleşmesi ile cinselliklerinin evlilik ile sınırlandırıldığına, bu sözleşmeyi iptal etmek isteyen kadınların, ayrılma ve boşanma durumlarında, erkek şiddetine maruz kalabildiklerine ve bu şiddet karşısında da, yeteri kadar korunmadıklarına, şiddet uygulayan erkeklerin de gerektiği gibi yargılanmadığına, şiddetin örtbas edildiğine işaret eder (a.g.e).

Bu sav bir yönüyle desteklenebilir, fakat diğer yönüyle de biraz daha karmaşık taraflarını ön plana çıkarmak gerekebilir. Aile ve kadın arasındaki ilişkinin anlaşılması için, ailenin sadece erkek birey için ne ifade ettiğine bakmak kadar, kadınlar için de neler ifade edebileceğini görmek gerekir. Nükhet Sirman da modern Türk ailesinin evin reisi (paşası) konumundaki erkeğin öncelikli konumuna işaret eder. Yeni kurulan devletin adeta yerelde, aile içinde vekâletini üstelenen bir erkek koca yer almaktadır (Sirman, 2003). Fakat bu durumun, devlet ve aile arasında temsil görevini üstlenmiş, aracı konumdaki erkek kadar, kadından da bir yurttaş olarak, ailesel ilişkiler içinde hem ailesine hem de vatanına sadık, özverili ve sorumlu bir birey olarak, kadın yurttaş

konumuyla beraber oluştuğunu belirtir. Sonuç olarak, kadın doğasına indirgenmiş, edilgen bir özne olmaktan ziyade, ailesel sorumlulukları içinde tanımlanmış, ahlaki bir özne konumundadır. Sirman ahlaki özne konumuna işaret ederek, kadının maruz kaldığı her türlü baskı ve şiddetin anlaşılması için, mağdur ve çaresizlik içindeki bir kadın öznenin ziyade, kadın öznenin kuruluşu ve bunun kadının kendisi için mevcut anlamına odaklanmaktadır (Sirman, 2003).

Serpil Sancar da, benzer bir şekilde aile odaklı modernleşme olarak tarif ettiği Türk Modernleşmesinde, kadınların devletin kuruluş sürecinden dışlandığına ve bilhassa siyasi alanın dışında tutulduğuna işaret eder, fakat kadınların ulusun inşasında, inşa edilmesi arzulanan toplumun üretilme süreçlerine dâhil edilip sorumlu tutulduğundan bahseder. Ailesel ilişkiler, modern çekirdek aile modelinden başlayarak, ulusa kadar genişleyen söylemsel bir strateji olarak modernleşme sürecinde etkin bir rol oynamaktadır. Bunun için ailenin siyaset dışı bir alan olduğu, bu söylemin de dayanışma ve bir toplum olarak bütün olma arzusunu imlediği ölçüde değerli bulunduğu işaret eder. Yaşanan savaşlar, göçler ve tehcirlerle beslenen ve dönemin egemen bağımsızlıkçı milliyetçi düşüncesi içinde, savaşçı eril bakış egemen hale gelmiştir. Savaş hali ve bağımsızlık vurgusu, vatani dışıl bir ulus olarak korunması gereken bir şey olarak tanımlarken, bütün ulus da aileye dönüşür (Sancar, 2012). Aile apolitik bir kurum ve kavram olarak iş görmekte; çıkar çatışması, uyumsuzluk, bireysel hak ve özgürlükler yerine her üyesinin kendi görevini bilmesi ve yapması gereken bir düzene ve uyuma gönderme yapan bir metafor olarak kullanılır (a.g.e). Aile metaforunun toplumun bütün bir aile olması demek, siyasetin çatışma ve uyumsuzluk içerdiği düşüncesiyle, aile içinde kabul edilemez olmasıyla beraber siyasetin askıya alınmasını gerekli kılar (Aytaç, 2007). Günümüzde siyasette sık sık dile getirilen “beka sorunu” buna örnek olarak gösterilebilir. 2019 Mart Yerel Seçimleri için iktidar partisinin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı

adayı olan Binali Yıldırım İstanbul seçimlerin öncesinde, seçim gibi hâlihazırda siyasal bir etkinliğin, siyasi bir hale getirilmeye çalışıldığını belirtip bundan şikâyet etmişti. Siyaseten yürütülen tartışmalar için “bizi yormaya yönelik” yorumunda bulunmuştu<sup>21</sup>. Ahmet Murat Aytaç, beka söyleminin iş görmesinin altında yatan gücün, siyaset üstü niteliği içinde, monarşik ilkenin, demokratik ilkenin karşısında güç kazanmasına işaret etmektedir<sup>22</sup>. Monarşik ilke gereğinde ortaya çıkan iktidarın yönetim biçimi de ideal bir aile modelini teşkil etmektedir (Aytaç, 2007). Buna göre krala yönelik saldırı, ebeveyne dönük bir saldırı olarak kabul edilip, en ağır biçimde cezalandırılmayı gerekli görür (a.g.e). Tabii anlaşılacağı üzere, kral/ebeveyn yöneticinin karşısındaki yurttaşların da çocuklar olduğu görülmektedir (a.g.e). Bu durumun siyasal iktidarın sunduğu otorite tarzını ve yine bu otorite tarzının nasıl bir yurttaş-devlet ilişkisi ürettiğini, daha ileriki bölümlerde açıklamaya çalışıyorum. Fakat şiddetin otorite tarafından nasıl tanımlandığı, algılandığı ve uygulandığını açıklamak adına aile metaforunun nasıl iş gördüğünü anlamak gerekir. Siyasetin askıya alınması çağrısı, aile metaforu üzerinden tarif edilirken, toplumda siyasal ve sosyal bağların bu metafora bağlanması toplumu aile toplumu haline getirmektedir. Buradaki en önemli fark ise “ailenin ideolojik ve ahlaki bir ölçüt olarak gündeme gelmesidir” (Aytaç, 2007, s.121). Ailenin dışında tanımlanan siyasetin ise, kötü, yıpratıcı, bölen, bencil çıkarlar ve şiddet içeren bir şey olarak algılanabildiği görülür.

Fakat aile söyleminin siyasal anlamı sadece siyaset üstü bir iktidar ve yönetim tarzına işaret etmez. Aile söylemi, bizzat siyasal ve sosyal sorunların tespit edilmesi ve bu sorunların çözümü adına da iş görmektedir. Üstelik inşa edilmesi arzulanın toplum kadar, bu toplumun ilerlemesi önündeki engeller, sorunlar da aile ve bizzat ulusun

---

<sup>21</sup> “Binali Yıldırım: Seçim Siyasi Faaliyet Değil”, Bianet, 10 Ocak 2019, <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/204334-binali-yildirim-secim-siyasi-faaliyet-degil>.

<sup>22</sup> “Beka koşullarında siyaset”, Gazete Duvar, 24 Şubat 2018, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/02/24/beka-kosullarinda-siyaset/>.

yeniden üretiminden sorumlu tutulan kadın üzerinden tanımlanır ve tartışılır (Sancar, 2012). Bu durumda ister reformcu olsun, ister muhafazakâr olsun, devleti kuran erkekler kadının değişmesini ulusun modernleşmesi için elzem görebildiği gibi, yine bu değişimi, milletin öz değerlerinin yitimi, bir tür yozlaşma olarak okuma eğilimi de mevcut bulunmaktadır (a.g.e). Fatmagül Berktaş da, kaotik zamanlarda, büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde, kadının yerli yerinde durması ve erkeklere koşulsuz güven sunması yönündeki beklentiye işaret eder. Özellikle toplumsal cinsiyet kodlarının ve aile ilişkilerinin geçirdiği dönüşümler ise toplumda her zaman bir telaş havası yaratmıştır (Berktaş, 2018). Modernliğin denetim altına alınması için kadınlığın denetim altına alınması, modernistler ve muhafazakârların ortak noktasını teşkil etmektedir (a.g.e). Esas mesele, burada kadın ve ailenin, toplumun bir bütün olarak hayal edildiği, idealleştirildiği, eleştirildiği ve sorun haline getirildiği durumlarda, bir soru nesnesi olarak üzerinde tartışılan konudur. Siyaset erkek alanı olsa da, siyasetin ve toplumun kadın ve aile üzerinden tartışıldığı görülmektedir (Sancar, 2012). Fakat bu durumda, ailenin siyaset dışı olarak algılanması ve tartışılmasının bile, ailenin ne kadar siyasete içkin bir kurum olduğunu göstermektedir. Deniz Kandiyoti ise bu rüzgârı toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden tersine çevirmektedir.

Çünkü toplumsal cinsiyetin tek başına bir kadın meselesi olmadığını, erkeklikle de ilişkili olduğunu göstermektedir. Bilhassa kadına yönelik şiddet bir kadın meselesi olarak tarif edilmekte ve erkeklerin, erkekliğin bir sorunu olarak algılanmamaktadır. Bu durum aslında, Serpil Sancar'ın aile odaklı modernleşme olarak tarif ettiği modele denk düşer ve Türkiye'nin modernleşme sürecinin asri bir unsuru olarak günümüze kadar gelmekte olan bir eğilime işaret eder. Buna göre, modernleşme arzusu içindeki veya modernleşme süreci karşısında çeşitli endişe ve kaygı içinde kendini bulan erkeklerin, kendilerine has kimlik bunalımlarını yansıttığı taraf kadındır. Sancar'ın belirttiği üzere,

erkekler kendi karşılaştıkları güçlükleri, çıkmazları kendileri üzerinden değil, kadınlar üzerinden düşünmektedirler. Kendi kırılanlarını inkâr etmek ve olan biten karşısında güçlü, dayanıklı veya modernleşme sürecinde gerekli bulunan reformu, değişimi bir şekilde gerçekleştirmiş, aşmış bir özne konumu olarak erkekler karşımıza çıkar. Kadının eve kapatılması, cehaleti, anneliği veya sadakati her zaman sorgulama konusu olurken, erkeğin kendi konumu için bu sorgulama gerekli görülmez (a.g.e).Şiddete maruz kalmak ise kadın konumu üzerinden ayrıca önem arz eder. Kadının güçsüz, savunmasız, çaresiz bir özne olarak görülmesi, kendisini bir erkek gibi şiddetten koruyamaması onu kırılan kırar. Şiddet ya mağdur konumdaki kadının kendisini güçlü kılmak adına eğitim görmemişliği ve meslek sahibi olmaması gibi kendi yetersizliğiyle ilişkili, ya da karşısındaki kötü, ilkel erkeğin şiddeti karşısındaki çaresizliği, değişmez kaderi olarak görülür. Burada hem sosyal sorunların kadın sorunu haline getirilerek düşünülmesi gibi güçlü bir eğilim hem de erkeklerin şiddetin faili ya da mağduru fark etmez, şiddetle ilişki olarak kendilerini güçsüz, kırılan ve yetersiz gösterecek herhangi bir konumda yer almaktan kaçındıkları görülüyor. Şiddet, şiddet görebilenin, zayıf ve güçsüz olarak kadının sorunu olarak ön plana çıkıyor ve erkekliğin bir sorunu olarak pek görülüyor.Ural Nadir (2017), aile içi şiddeti sonlandırmak adına bireysel veya çift olarak yardım almanın bir yöntem sunabildiğini fakat erkeklerin genelde, kadınlara nazaran yardımları reddettiğini belirtir. Erkeklerin, genel olarak kadınları hasta ve yardıma muhtaç kimseler olarak gördüklerini ve şiddet karşısında kendi sorumluluklarını inkâr ettiklerini ifade eder. Şiddet uygulayan erkeğin kendisini sorunlu taraf olarak görmediği bu senaryoda, erkeğin kendi uyguladığı şiddeti inkâr etmesi, ya da karşı tarafın sorunlu olduğu gerekçesiyle kendi uyguladığı şiddeti haklı çıkarmaya çalıştığı düşünülebilir. Fakat katılımcı erkekler, şiddet uygulayan erkeği haklı görme eğilimde olmasalar da, şiddetin esas olarak şiddet görenin sorunu olarak algıladılar ve şiddet gören

kadının kişiliğini zayıf veya kadının genel anlamda güçsüz, çaresiz, kendi yaşamıyla ilgili söz hakkına sahip olmayan bir birey olarak görmektedirler.

*“Bunun mazereti olamaz bence, kadın çalışır eder kurtarır kendisini. Fakir de olsa, evlere temizliğe gider, bir şeyler yapar kurtarır kendisini. Ben kadının kendi sorunu olduğunu düşünüyorum.” Göksel, 30, mühendis, üniversite*

Örneğin, kadının ailede ikinci sınıf bir muamele gördüğünü belirten bir katılımcı, kadının bu konumu gereği şiddet gördüğünü açıklarken aslında toplumun geneline has bir durum olarak kadının konumuna işaret ediyor. Kadının sadece ailede değil toplumda ikinci sınıf vatandaş konumunda muamele gördüğü anlaşılıyor. Zayıf ve ikincil bir pozisyonda olanın gördüğü şiddetin karşısında, hâlâ adı anılmayan güçlü bir erkek öznenin varlığına dikkat çekmek gerekir.

Peki, gerçekten de aile içi kadına yönelik şiddet, arkaik ataerkil ailenin ve bu ailenin üyelerinin ve en başta da bu şiddete maruz kalan kadının sorunu mudur? Öyleyse, modern ailenin içinde şiddetin yer bulmaması ve modernleşme süreci içinde aile içi şiddetin kendiliğinden yok olması beklenebilir. Fakat aile söyleminin bizim için ifade ettikleri, modern çekirdek aile modelinin o kadar da demokratik bir kurum olmadığını göstermektedir. Ailenin sunduğu bütünleştirici ruhun talep ettiği dayanışma ve fedakârlık, bireysel farklılığa ve taleplere kayıtsız kalmayı gerektirir. Bütünleştirici ruha karşı gelecek taleplerin ise, sadece yok sayılma değil, otorite tarafından cezalandırılma ihtimali de bulunmaktadır. Otorite konumunda ister devlet başkanı isterse de ailenin başındaki erkek olsun, aile söyleminin sunduğu bütüncül ruh ve onun idaresi, muhafaza edilmesi, yönlendirmesi adına eril tahakkümün iş gördüğünden bahsedilebilir. Diğer yandan, bilhassa, toplum cinsiyet eşitsizliğinin modern ailenin içinde kendine sağlam bir yer bulduğundan bahsedebiliriz (Bora ve Üstün, 2006). Aile ruhu ve birliğini sağlamak üzere, kadının aile içinde tanımlanan önemli rolü ve büyük sorumlulukları karşısında aile

içinde erkek iktidarı hem sembolik hem de pratik düzeyde sürmektedir, aile dışında ise kadın bireyin yaşamına pek değer verilmemekte, başka bir hayatın mümkün hale gelmesi engellenmektedir. O zaman modern aileyi eskinin ataerkil ailesinin basit bir tekrarı ya da yeni bir sürümü olarak mı göreceğiz? Ya da ataerki ve modern aile arasındaki bağı sürekli kılan, sabit bir iktidar karakterinden, modelinden bahsetmek mümkün müdür?

Direk Türkiye'nin bugünkü siyasal ve ekonomik koşullarını gözden geçirerek, ilksel ve kökensel bir ataerkil tipin baş gösterdiğini, bunun da egemenin güçsüzleşmesi ve erkek kardeşliği ittifakının zayıflamaya başlamasının sonucunda gelişen bir cevap olarak tarif eder (Direk, 2018). Peki, Direk için, bu ilksel ataerkinin, bugünün koşullarında ortaya çıkmasının nedeni ne olabilir? Direk'e göre, ataerkinin bir meta-yasa olarak varlığından ve gücünün bu dönemde tekrar belirgin hale gelmesinden bahsedilemez. Bu açıdan bakıldığında, Direk, ataerkiyi görece özerk bir sistem veya yapı unsuru olarak görmemektedir. Bu sebeple de, ataerki geçmişten bugüne öylece tevarüs eden bir yapı ve yapıya içkin yasalara işaret etmez (a.g.e). Burada ataerki, erkek egemenliğini ve bunun da temelinde siyasi iktidarın zayıflayan egemenliğini onarma vazifesi gereği ortaya çıkan performatif bir tekrara işaret etmektedir. Tekrar edilenin yapının bir unsuru olarak değil fakat bir tür tahakküm edimi ve tarzı olarak görmek pekâlâ mümkün. Bu sayede, iptidai gibi algılanması mümkün ataerki ve onun geçmişle kurulan bağlantısı üzerinden kurulan söylemsel inşa yerine, edimsel bir tarzda üretilen ataerkinin ebedileştirme çalışması dâhilinde, iktidarın eril mahiyetinin üretimi, egemenliğin daimi ve güçlü kılınması adına gerçekleştirilen bir çaba olarak okunabilir. Böylesi bir okumanın bu tez çalışması kapsamında oldukça faydalı olabileceğini düşünüyorum. Çünkü ataerki ve şiddet ilişkisini açıklamak adına ifade ettiği şeyler önemlidir. Şiddetin geleneksel, arkaik bir sistem olarak ataerkinin içkin bir özelliği olarak ve bu sistemin faileri olan arkaik bir erkekliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu arkaik erkek, eğitimsiz,



geleneksel ve kaba şiddeti kendi iktidarını muhkem kılmak adına kullanmaktan çekinmeyen bir erkektir<sup>23</sup>. İleride daha ayrıntılı tartışılacağı gibi, bu erkek hegemonik olmayan fakat sadece tahakkümcü ve kötücül karakteriyle ön plana çıkan zehirli (toxic) erkekliğin bir örneği olarak karşımıza çıkar. Erkekliği, farklı erkek konumları arasında ve siyasi iktidarla ilişki içinde ele almadan, sadece birbirinin karşıtı iki örnek (iyi erkeğin karşısında kötü erkek) biçiminde tarif etmek erkeklik ve şiddet arasındaki bağın anlaşılması önünde bir engel teşkil eder. Fakat şiddetin erkeklikle ilgili güncel bir yorumunu yapmak için, şiddetin bir edim olarak, hem erkek birey hem de siyasi iktidar için ne anlama geldiğine odaklanmak gerekir.

Direk, şiddet ve siyaset ilişkisine değinirken, Balibar'ın aşırı şiddet tanımlamasına başvurur. Buna göre siyaset şiddetten azade değildir, bütün modern kurumların temelinde şiddet yer almaktadır. Bir sistem olarak kapitalizm de yapısal bir şiddet içermektedir. Doğaya ve insanlara zarar verir, onları sömürür. Öte yandan bu sistem, kapitalizmin güncel neoliberal ekonomik uygulamalar kapsamında, rekabet içinde ve bireysel olarak kendi sorumluluğunu taşıyan bireyler üzerinde de şiddet uygular. Sistem içinde başarısız bireyler, gereksiz kimselere dönüşmektedir (Direk, 2018). Bu gereksiz kimselerin yönetilebilir olması için, itaatkâr, uysal özneler olmaları gerekir. Bunun için dinsel, etnik ve toplumsal cinsiyete dayalı cemaatlere dayalı kimlikler üretilir. Bu kimlikler özgürlüklerini kaybetmişlerdir (a.g.e). Direk için, bu “atılabilir adam” kendi kaybettiği siyasal öznelliği karşısında, egemenle, siyasi iktidarla ancak toplumsal cinsiyet üzerinden bir özdeşim kurabilmektedir (a.g.e). Eril tahakkümden bahsederken, iktidarın eril yapısı ve aile söylemi içindeki yönlendirici rolünden bahsedilmişti. Burada, ailenin siyasetten arınmış fakat ayrıcalıklı bir kurum olması ve aynı zamanda eril bir iktidar anlayışına

---

<sup>23</sup> Yöntem bölümünde, bu arkaik erkeliğin toplumsal ilişkiler içinde ve farklı erkeklik konumları kapsamında şiddet uygulayan erkeğin arketipi olarak varoş delikanlısına karşılık geldiği bahsedilmişti. Fakat bu tip erkekliğin sabit bir konum teşkil etmediği, kültürel ve toplumsal algı çerçevesi içinde, öteki ve zararlı bir erkeği tarif etmek üzere kullanılan bir tipe işaret ettiğinin tekrar vurgulamak gerekir.

uygun yönetilen, bütünleşen kolektif bir kategoriye işaret ediyor olması, Direk'in "atılabilir adam" ile siyasi iktidarın, toplumsal cinsiyet temelinde ve aile söylemi etrafından birleşme fikrinin mümkün kılmaktadır. Üstelik eril iktidarın tesisinde, devlet destekli bir aile, bu ailenin içindeki bireylerin ise evin reisi erkeğe tabi kılınması gerekli görülür. Kamusal alanda gerçekte pek gücü bulunmayan erkek, bu alanda egemen siyasi iktidarla özdeşim kurar, onu yanında yer alırken, evde de bizzat şiddet yoluyla bu iktidarı tesis eder. Erkeklerin kendi değersizliklerini siyasi iktidarla özdeşim yoluyla ev içinde muhkem kılmaya çalıştığı otoritesi üzerinden bir nebze de olsa telafi ederken, kadınların bu erkeklerin karşısındaki (hem kamusal da hem de özelde fakat daha çok özelde) konumu ise, ultra mağdur özne olarak, aşırı bir şiddet, baskı ve kısıtlamaya maruz kalmayla tanımlanmaktadır. Böylece siyasi iktidar kendi egemenliği için gerekli görünen rıza ve itaati üretmiş gibidir. Erkek birey, siyasi iktidarın otoritesini tanır, lidere bağlıdır, onun yanında yer alır. Bu sayede, artık o kadar da atılabilir bir özne konumunda görülemez, siyasi iktidarın hegemonyasının pekişmesi, çoğunluğun yaratılması için kendi üzerine düşen görevi yapar. Diğer yandan erkeğin ev içindeki pekişmiş otoritesi ile kadınlar da baskı altında tutulur, zincirin son halkası olarak, onlar da hem kocalarına, babalarına, hem de siyasi egemene bağımlı kılınmış olur.

Bu analiz çerçevesinde, şiddeti, tarihsel nesnel koşullar uyarınca, ataerki iktidar veya eril tahakkümün performatif bir tekrarı, gücün ve iktidarın tahsis edilme tarzı kapsamında okumaya izin verse de, analizin boşlukta bıraktığı açıklanmaya muhtaç bazı yanları bulunmaktadır. İlk olarak, ebedileştirme çalışması kapsamında, şiddeti eril iktidarın bir edimi olarak görmek, toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerinden üretilen iktidar ilişkileri ekseninde, şiddetin hem erkek üstünlüğüne hem de eril iktidarın temel bir özelliği olarak algılanmasına yol açmaktadır. Fakat ailenin bütünlük ve dayanışma adına ifade ettikleri, bireylerin ailesel ilişkilerin içinde yer alması veya alamaması karşında

farklı bedeller ödeme durumunda olması göz önünde bulundurulduğunda, şiddet tek başına, aileyi ve toplumu bir arada tutmak için yeterli değildir. Kadınların aile içinde yer alarak eril iktidarın üretilmesi için oldukça önemli bir işlevinin olduğunu, bu açıdan ultra mağdur ve çaresiz konumları içinden değil, ailesel ilişkiler boyunca şekillenen ahlaki özneler olduklarını burada hatırlatmak gerekir. Kadınların, aileci sosyal politikaların birebir muhatabı olmaları, erkeğin evi geçindirme konusunda yetersiz kaldığı durumda, kadının aile içinde bakım sağlayan besleyen konumu gereği (Bora, 2005) piyasada çalışması ve aile yardımlarından yararlanması, kadının ailenin bütünlüğünü sağlamak adına sunduğu duygusal ve bakım emeğini çok daha önemli kılar.

Bunu yanı sıra, kadınlar ve siyasi iktidar arasındaki ilişkide, sadece ailenin reisi olarak erkeğin, devlet, aile ve kadın arasında aracı ve temsilci konumunda bulunduğu düşünülmemeli. Kadınların AKP'nin iktidara gelmesinde, yereldeki sosyal ağları içinde yürüttükleri etkin çalışmaların rolü oldukça önemlidir (Ayata ve Tütüncü, 2008). Örneğin kadınlar, eril karakterinin çok belirgin bir biçimde ön planda olduğu MHP gibi bir partiye destekleri oldukça sınırlıyken, AKP'ye destekleri erkeklerle eşit orandadır (Konda, 2019). Kadınlar için aile, ailesel ilişkiler ve aileci sosyal politikalar, sadece erkek egemenin güdümünde ve onun aracılığında bir anlama kavuşmaz. Aile içinde kendi değersizliğinin telafisini eril iktidarla özdeşleşmekte arayan erkekler karşısında kadınlar da, aile ve ailesel ilişkiler yoluyla, karşılaştıkları şiddet veya baskının üstesinden gelmeye çalışabilirler. Bunun için, kadınların kendi yaşam seçimleri kapsamında ailenin ve ailesel ilişkilerin ne anlama geldiğine bakmanın önemli olduğu vurgulanır (Sirman, 2003)

Ailenin bir bütün olarak muhafaza edilmesi, sadece erkek bireyin iktidarına bağlı değil, kadının aile içinde tanımlanmış rollerine de bağlıdır. Bunun için devletin veya toplumun genelinde diğer kurumlar tarafından (geniş akraba toplulukları, cemaat veya dini kurumlar da olabilir) kadını aile içinde tutmak ve onun sorumluluklarının sürekli bir

biçimde hatırlatılması, vurgulanması toplumun ve toplumsal ilişkilerin tahayyül edilmesinde belirleyici bir role ve tarza işaret eden aile söylemi kapsamında oldukça önemlidir. Daha ileride de vurgulanacağı gibi, kadın-aile-iktidar ilişkisi, özellikle de iktidarın eril karakterinin tanımlarken önem arz eder. İktidarın işleyişi sadece erkekler arası bir ittifak veya işbirliğine dayanmak zorunda değil. Böyle bir ittifak bir tür eşdeğerlik mantığı içinde, kadınların karşısında erkeklerin bir tür iktidar bloğu olarak görülmesiyle sonuçlanır ve toplumsal cinsiyete dayalı politikaların tek biçimli yorumlanmasına neden olabilir. Böyle bir yorum (hegemonik erkekliğin içinde yürütülecek hegemonya tartışmasında daha ayrıntılı ele alınacağı gibi) erkekler arası güç ilişkileri ve hiyerarşinin görmezden gelinmesine yol açar. Erkeklerin krizinin bir çözümü olarak ev içinde, ailede iktidarlarını pekiştirmenin en ideal yolu olarak kadınları ultra mağdur özneler konumuna getirmek<sup>24</sup>, aile söylemi üzerinden işlevsel kılınmaya çalışılan toplum tahayyülü için de, toplum nezdinde meşru ve normal yaşamın koşulunu oluşturan aile biriminin sürekliliği için de anlamlı değildir. Kapalı bir bütünlüğü ifade eden toplum ile eklemlemelere müsait, tamamlanmamış toplumsal kavramları arasındaki fark, siyasalın mahiyetinin belirlemek adına önem taşır. Burada toplum olarak aile, bütünleşmeyi ve çıkarlardan arınmış bir birlik içinde, üyeleri arasında bir tür dayanışmayı öne çıkarmaktadır. Eril iktidarı teşkil eden şey sadece erkekler arasındaki farkların silinmesi ve eril iktidar duygusu etrafında bir tür eşdeğerlik mantığının üretilmesine bağlı değildir. Eril iktidar veya tahakküm, Bourdieu'nun de belirttiği gibi, doğal ve ebedi görüntüsü içinde kabul edilebilir olandır. Bu sebeple, aile söylemi kapsamında, toplumsal

---

<sup>24</sup> Nitekim Direk gerçekten de, kadın özneliği açıklarken şiddetin içinde yıpranmış, aşırı şiddetin ürünleri olarak tanımlar (Direk, 2018). Böyle bir tanımlama, şahsi kanaatime göre, kadınları ortaklaşan bir şiddet deneyimi üzerinden bir araya getirmek üzere tarif edilmiş, kısıtlayıcı bir sınıflandırmadır. Feminizm her ne kadar kadına yönelik şiddet sorunun kadınlar üzerindeki dramatik etkilerini ön plana çıkarırsa, görünür kılarsa da, kadının birey olarak özgür, kendi yaşam tercihlerinin peşinden giden bir özne konumu olarak kadınlığı olumlu olmayı amaçladığını düşünmekteyim. Buna göre şiddet, kadını sadece üretmez, daha çok engeller ve kısıtlar.

cinsiyet temelli eşitsizliğin etkilerinin gizlenmesini, yok sayılmasını veya kabul edilebilir bir şey olarak sunabilmesi kendi çalışma prensibi gereği daha makuldür. Bu açıdan bakıldığında, apaçık şiddetin görünürlüğü, ailenin söyleminin takdim etmeye çalıştığı bütünlük duygusuna da, gizlemeye çalıştığı toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin olumsuz etkileriyle de çelişki içindedir. Aile kurumu ve söyleminin, kadınların yaşamlarındaki somut ve sembolik beklentiler, çıkarlar ve kazançlar açısından bir karşılığı olmadığı sürece pek bir anlamı olmayacaktır. Aksi takdirde, kadınların aile içinde edilgen, savunmasız birer esir konumunda anlaşılmana yol açar. Bu senaryoda, şiddetin tek başına kabul edilebilir olması, kişinin ancak son derece çaresiz olabilmesiyle açıklanabilir. Ailenin şiddet temelinde kurulduğu, kadının ve çocukların evin reisi erkeğe kayıtsız şartsız tabi olduğu bir algıdansa, ailenin hâlâ bir tür birlik ve beraberlik, huzur ve uyumun sağlandığı bir birim olarak tahayyül edildiği görülmektedir. Nitekim katılımcıların ifadelerinden de şiddet gören kadın ultra mağdur pozisyonunda tanımlanmış, kadının somut yaşam tercihleri, arzuları ve beklentileri görmezden gelinmiştir. Bu kadının aşırı çaresizliği, evin içinde, çocuklarına bakmakla yükümlü ve kocasına bağlı bir kadın imajını yeniden üretir.

### **3.4. Şiddet Karşısında Kadının Kırılganlığı**

Katılımcıların ifadelerinde yer alan mağdur kadın profili, ultra mağdur bir özne olarak tanımlanıyor ve geriye kırılganlığından başka pek bir şey kalmamış dişil özne konumunu algısal (kurgusal) biçimde yeniden üretiyor. Kırılganlığın dişil öznelliği tanımlamak üzere iş görmesi hem siyasal hem de kültürel açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak, dişil öznenin şiddet karşısında kırılgan olması, kadını şiddet karşısında savunmasız ve çaresiz bir özne konumuna indiriyor ve kadınlık kırılganlık üzerinden kurulmuş bir kimliğe dönüşüyor. Bunun karşısında ise, kırılganlığı inkâr edilen, edildiği müddetçe de

güçlü bir özne konumundaki erkek özne yeniden üretilmiş, erkekliğin güçle, sağlamlıkla rabıtalı olduğu fikri pekişiyor. Hâlbuki Butler, kırılğanlığı, bir özne konumu olarak değil bir ilişki biçimi olarak ele alınması gerektiği ölçüde herkesin farklı durumlarda, farklı koşullarda kırılğan olabileceğini belirtir (Arık, Aslan ve Ellialtı, 2013). Fakat bu öznenin ontolojik açıdan her zaman kırılğan olduğu anlamına gelmez. İlişki biçimi olarak bakıldığında, kırılğanlık bir şey karşısındaki konuma işaret eder. Her zaman bir nesnesi ve koşulu vardır (a.g.e). Bu durumda kırılğanlık ne kadar kişisel olursa olsun, başka birisinin de paylaştığı veya paylaşma ihtimaline, yani kırılğanlığı tecrübe edebildiği bir duruma işaret eder. Butler, kırılğanlıktan azade bir var oluşun ancak bir fantezi olabileceğini belirtir. Buna göre, tamamen kendine yeter, otonom, tamamen savunulan veya kendini savunulabilen, öznenin tamamen fail durumunda olma halinin ancak “hâkimiyet fantezisine” işaret ettiğini belirtir. Wendy Brown’un da erkeklik siyaseti olarak tarif ettiği iktidar tanımının benzeri bir hâkimiyet fantezisini içerdiğini ve bu fantezisinin iktidarın eril karakterini teşkil ettiğini burada belirtmek gerekir. Erkek özne için kırılğanlığın, bu hâkimiyet fantezisi dâhilinde ne anlama geldiğini ve erkekliğin kırılğanlığının koşullarını sonraki bölümlerde ele alacağım. Fakat bu bölümde kırılğanlığın kadınlık açısından anlamı üzerinde durmak gerekiyor. Kadının kırılğanlığının bir kimliğe dönüşmesi eril iktidarının pekişmesine hizmet etmektedir. Bu durum kadınların erkek şiddeti, saldırganlığı karşısında mutad bir zayıflık içinde gösterilmesine yol açtığı gibi, yine bu kırılğanlığının gereği olarak erkek tarafından savunulması gereken özne konumuna indirgenir.

Butler kırılğanlığı prekarya kavramıyla beraber ele almaktadır. Prekarya, toplumsal ve ekonomik koşullar karşısında oluşan bir konuma işaret eder ve bu açıdan yine bir kimlik değildir. Kırılğanlığı tarihsel koşullara bağlı olarak ortaya çıkan bir ilişki biçimi olarak kabul edersek, prekarya kırılğanlığın belli bir nüfus içinde farklı farklı

dağıtılmış olmasına ve bazı grupların diğerlerine daha kırılğanlaşması/kırılğanlaştırılması anlamına gelir (Butler, 2018). Butler grupların, yaralanma, şiddet görme, ölüme, toplumun diğer kesimlerine kıyasla daha fazla maruz kaldığı ölçüde daha kırılğan olduklarını belirtir. Göçmenler, mülteciler, LGBTİ bireyler, yoksullar ve kadınların değişen seviyelerdeki kırılğanlıkları üzerinden prekaryayı teşkil ettikleri söylenebilir. Kırılğanlığın, prekarya konumundaki grup ve bireylerin ortak bir siyasal eylem ve mücadele etrafında toplanma ve bir arada olma biçimine dönüştüğü ölçüde, siyasal bir talep ve dayanışma içerebilmesi mümkün hale gelir (a.g.e). Fakat kırılğanlığın bir kimliğe dönüşmesi, kendi kırılğanlığını tanıyan ve başkalarının kırılğanlığını tanımayı reddeden ve yine kendi kırılğanlığını sürekli başkalarına karşı savunan, siyasi maksadı gereği oldukça sınırlı ve kendi içine kapalı bir kimlik formasyonuna işaret eder (Arık, Aslan ve Ellialtı, 2013). Halbuki kırılğanlığın bir ilişki biçimi olarak farklı koşullara bağlı üretildiği anlaşılıyor.

*“Çok kimsesi olmayan, bu şiddete maruz kalanlar, televizyondan izlediğim kadarıyla. Genelde bayanlar kaldığı için, yani çevresi olmayan, eşinden ayrıldığı zaman herhangi bir iş yapamayacak, zor durumda kalacak insanlar. Yani mecburiyetten çekiyorlar bunu yani.” Hikmet, 41, kapıcı, lise*

Katılımcı erkeklerin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, kadınların tecrübe ettiği şiddet, kadınların kırılğan konumlarıyla ilgili görülmektedir. Sonuç olarak kimse böyle bir kırılğanlığı inkâr etmiyor. Hâl böyleyken kadınların maruz kaldığı şiddeti, bir ilişki biçimi ekseninde değil de, bir kimlik ve sabit bir özne konumu olarak tarif edilmiş olduğunu görüyoruz. Bu durumun kadına yönelik şiddetin anlaşılması ve bu şiddetle mücadele edilmesi açısından çeşitli sonuçlar doğurduğunu görürüz. İlk olarak, kadına yönelik şiddet, erkek saldırganlığı üzerinden değil, şiddet karşısında kadının kırılğanlığı, güçsüzlüğü üzerinden anlaşılır. Kırılğanlığı üreten ilişkinin erkek tarafı görmezden

gelinir. İkinci olarak, kadının zayıf, kırılğan konumunun kadının bütün bir özneliğini kapsayacak bir boyuta geldiğinde, kadının şiddet görebilirliği, yaralanabilirliği ve hatta öldürebilirliği, onaylanmasa bile, sıradanlaşır, olağanlaşır. Diğer yandan da, kadının mutlak kırılğanlık algısının ürettiği siyasi ve ahlaki talep, kadının paternalist bir koruma altına alınması yönünde bir karşılık bulabilir (Arık, Aslan ve Ellialtı, 2013). Butler bunu hâkim grupların, devletlerin kırılğan grupları koruma altına alırken, bu grupların sadece kırılğanlıkları üzerinden tanındığı, yine bu grupların ancak tanınabilir bir kırılğanlığı sergileyebildikleri ve korunmayı hak ettikleri ölçüde korunduklarına işaret eder. Bu iki türlü bir etki yaratır; ilk olarak bu gruplar kırılğanlıklarını ve korunmayı hak eden öznel olduklarını ispatlamaları gibi bir zorunlulukla karşılaşır. Bu durumda bir deneyim ya da koşul olarak kırılğan olmak yeterli değildir. Bir de bunu hak etmek gerekir ki bu bir takım siyasi, kültürel ve ahlaki tanınırlık eşiklerine işaret eder. Bölümün ileri kısımlarında, kadına yönelik şiddeti ahlaki ekonomik kapsamında, bu eşğin nasıl kurulduğuna ve ahlaki ekonominin nasıl işlediğini açıklamaya çalışacağım. Diğer tarafta, bu kısımda daha çok üzerinde durduğum, kırılğanlığın bir kimlik haline gelmesinin, kırılğan grupların kendilerinin belirlediği hak taleplerinin, kendi seslerinin yok sayıldığı, sadece kırılğanlıkları ve paternalist korumayı hak eden ahlaki imajlarıyla sınırlı bir görünürlük içinde kısıtlanmalarınıdır. Bunun bazen toplum, bazen devlet ve kurumları bazen de, Butler'ın da vurguladığı gibi feminist hareketin ürettiği bir durum olarak ele almak gerekir.

Kadına yönelik şiddet üzerinden, şiddet gören kadının kırılğanlığının sabit bir kimliğe dönüşmesini Meltem Ahıska (2009), inceliği analiz etmiştir. Ahıska'nın analizinde, şiddet gören kadınların kurban/mağdur görüntüsü içinde sabitlendiğini, şiddet gören kadının “insanileştirilmesi” adına anonim ve yeri ikame edilebilen çaresiz, güçsüz, sesi duyulmayan bir kadın imajının dolaşıma sokulduğunu belirtir. Medya marifetiyle ön



plana çıkarılan bu kadın imajı aslında, şiddet gören kadına dönük toplumsal acıma ve empati hissini üretmeyi amaçlamaktadır. Peki, Ahıska neden bu kadının anonim ve yeri ikame edilebilir olduğunu ifade ediyor? Asıl amacın, şiddetin herhangi bir kadının başına gelebilecek, herhangi bir kadının şiddete maruz kalma ihtimalinin olduğu, yani kırılmanın hem gerçekte hem de bir ihtimal olarak kadınlar arasında paylaşılabilirdiğın vurgulanması mı olabilir mi acaba? Ahıska için, anonim ve yeri ikame edilebilir bu kadının, şiddet karşısında kadının tecrübe ettiğı kırılmanın görünür kılınması ve bunun da “her kadın” için geçerli bir deneyim veya ihtimal olarak şiddete işaret etmediğı anlaşıyor. Bu anonim ve yeri ikame edilebilir kadın, daha çok kadınlar arasında farkların silindiğı, tek bir kadın, o da kırılman, korumasız, şiddet görmüş ve kendisine acınabilir, onun adına empati yapılabilir bir kadına işaret etmektedir. Bu kadına bakıldığında şiddet görmüşlüğünden başka, kadının hayatına dair hiçbir şey görünmez. Hatta Ahıska için bu kadın, yaşayan, canlı bir kadından ziyade ölü bir kadındır. Yani öldürölmüş kadın, artı bir olarak diğeri öldürölmüş kadınlardan biri olmuş, onlarla aynı kaderi paylaşmıştır. Katılımcılar da kadını kırılman konumunda, çaresiz ve kendisini koruması için gerekli kaynaklardan yoksun mağdur bireyler olarak tanımlıyorlar.

*“Kadın profili olarak aklıma, ekonomik gücü olmayan, çalışmayan ev kadını olan geliyor. Bir de kendisini korumaya çalışan ama ailesi git o senin kocandır diyenler de olabilir, toplumsal yapıdan dolayı.” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

Fakat kimileri için kadın kendi kırılmanından kendi sorumludur. Farklı bir yaşam tercih etmediğı, edemediğı için suçlu bulunabilir. Bu durumda empatiden söz edemeyiz.

*“Ben boşanırsam babamın evine dönerim. Geçinecek parası yoksa, ailesinin yanına dönmek zorunda. E niye yetiştirmedi kendini? Hemen bir yeni yapıdan kaynaklanıyor, görgüden mi deyim ya da. Hemen bir evleneyim kocam bana baksın.*

*Tahsil mahsil yok. E yarın öbür gün seni kapının önüne koyduğu zaman gideceğin döneceğin yer baba evi... Ama sen ayaklarının üstünde durabilen bir insan olsan, çeker gidersin.” Cengiz, 59, emekli, lise*

Ahıska, kadına yönelik şiddetin 1920’lerden beri<sup>25</sup> “kadın sorunu” altında ele alındığını fakat 1980’lerden itibaren başta feminist hareketin çabalarıyla toplumsal bir sorun olarak görünür olduğunu<sup>26</sup>, geçen sürede toplum içinde ve devlet nezdinde kadına yönelik şiddete karşı farkındalığın ve hassasiyetin arttığını belirtir (a.g.e). Geçen sürede, devletin medeni kanunda yaptığı değişiklikler, uluslararası sözleşmeler<sup>27</sup> ve Avrupa Birliği uyum süreciyle beraber 2000’lerde aile içi şiddetin görünürlüğünün artması, sosyal bir sorun olarak anlaşılması ve bu şiddetin faillerinin cezalandırılması mümkün hale geldi (a.g.e). Fakat Ahıska aynı zamanda, kağıt üstündeki yasalarla bu yasaların gerektiği gibi uygulanması arasında büyük bir boşluğun olduğunu altını çizer<sup>28</sup>. Ahıska, dolaşımda olan şiddet gören kadın imajının, toplum tarafından kabul bulmuş normlar çerçevesinde makbul kadın portresine uyduğu ölçüde korumayı hak eden bir kadına tekabül ettiğini belirtir. Toplum, kadına yönelik şiddeti kınar, devlet de şiddet failini yasalar gereğince cezalandırmakla yükümlüdür fakat kadının toplumun hassasiyetine, genel ahlaka uygun davranması koşuluyla. Ahıska burada, kadınlar arası farkın, kadının birey olarak yaşama, tercihler ve arzularına denk geldiğini, bunun da anonim ve yeri ikame edilebilir bir kadın olmadığını, farklı kadınlar ve onların farklı yaşam deneyimleri olduğunu gösterir. Sonuçta kadınlar, edilgen ve hareketsiz özneler değildir. Kendi yaşamsal tecrübeleri etrafında oluşan farklılıkları mevcuttur. Fakat Ahıska anonim ve yeri ikame edilebilir

---

<sup>25</sup> Ahıska cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren olarak tanınıyor fakat aile odaklı modernleşme ve kadın sorunu tanımını Osmanlı’nın son dönemini de kapsayacak biçimde geriye götürmek mümkün.

<sup>26</sup> 1987, kadınlar erkek şiddetine karşı yürüyor. (Sirman, 1989).

<sup>27</sup> 2012 yılında yürürlüğe giren İstanbul Sözleşmesi, en son olarak.

<sup>28</sup> Örneğin kadın sığınma evlerinin hâlâ yetersiz olduğu bilinmektedir. Ya da şiddet uygulayan erkeğin evden uzaklaştırılması, şiddet gören bireylerin güvenliğinin sağlanması konusundaki sorunlar buna örnek gösterilebilir (referans)

kadın imajının aile içinde, anne ve eş olarak ehlileştirilmiş, normatif bir imaj olduğunu ileri sürerek, buradaki amacın kadının yaşamını, tercih ve arzularını yok saymak, görünmez kılmak olduğunu belirtir. Kadının arzusu ve erkeğin arzusunun kadına yönelik şiddet çerçevesinde nasıl farklı yorumlanabileceğini gösteren Veena Das'a (1996) göre, kadının arzusu, kadının korunmasının bir gereği olarak (bunu hak etmesi adına) yasaklanmaktadır. Erkeğin arzusu ise, belli bir kadına duyulan bir arzu değil, genel olarak bütün bir kadın bedenine duyulan bir arzudur. Yani erkek genel olarak kadın bedenini arzuladığı için her zaman kadın için tehdit içerir. Erkek kadına cinsel şiddet uygularsa, yapmaması gereken, yasak bir şey yapmıştır belki, ama sonuç olarak erkekliği gereği kendinden beklenen, doğal bir şey yapmıştır. Kadın ise, böyle bir ihtimali göz önünde bulundurmalı, kendisini (burada konu olan cinsel şiddet) şiddetten korumalı, ona göre davranmalıdır. Kadının arzusu burada kendisi için bir tehlike arz etmektedir<sup>29</sup>. Kadının arzusu kendi başına tahrik edicidir, sokaktaki adam için davete, evdeki kocası içinde kıskançlığa veya erkeklik onurunu zedeleyen tahrike işaret eder. Ahıska tam da burada, kadının arzusunun ne anlama geldiğini sorgular. Kadının arzusu, toplumda cinsellik üzerinden ilişkilendirilir, kadın ve toplum için tehlikeli kabul edilen bir cinsellik. Fakat Ahıska (2009), kadının arzusunun anlamının cinsellik (bu da belli bir cinsellik, tekinsiz ve kontrol edilmesi gereken) üzerinden kapatıldığını ileri sürer. Buradaki mevzu, arzunun cinsellikle olan ilişkisi değil, yaşamla olan ilişkisidir, kadının yaşam isteği, bireyselliği ve tercihleridir. Evlenmesi, anne olması, çalışması, eğitim görmesi, boşanması, seyahat etmesi, arkadaşlıklar kurması gibi her türlü deneyimi ve hareketi kapsar. Bunun karşısında şiddet ise, kadının yaşamına, tercihlerine bir engel, tehdit veya yön verme açısından anlam kazanır. Şiddeti kadının mutlak kırılgan kimliği dolayımında değil de, kadınların yaşam gücünün karşısına çıkarılmış bir engel, bir karşı güç olarak

---

<sup>29</sup> Fakat tehlike fitneden farklıdır, fitne toplumun bütününe ve erkeklere yönelik kadın kaynaklı bir tehlide işaret eder. İlerleyen kısımlarda fitne kavramı daha net bir biçimde ele alınacaktır.

okumak mümkün. Şiddetin en ileri dereceleri kadının yaşamını toptan inkâr etmeye yöneliktir. Fakat buna karşın, katılımcılar arasında kadının korunmaya muhtaç bir kadın olmaktansa kendi ayaklarının üstünde durması, kendi yaşam arzularını ve tercihlerini kendisinin belirlemesi gerektiğini vurgulayanlar oldu.

*“Kadının konumunun bir erkek tarafından belirlenmesi bence hem bir aşağılama hem bir şiddettir. Kadın da aynı erkek gibi kendi fikirlerini devam ettirebilmeli, kendi eylemlerini eşinden bağımsız gerçekleştirebilmeli diye düşünüyorum.” Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Böylelikle kadın bağıl konumda görmektense, bir birey olarak kabul edilmesi saygı duyulmasının önemine işaret edilir. Kendi kararlarını kendi alması, kendi yaşam biçimini kadının kendisinin belirlemesinin altı çizilmektedir. Fakat kadının kırılğan, çaresiz kendini koruyacak kaynaklardan yoksun olması, gördüğü şiddetin bir açıklaması olarak sunulsa da, yukarıda da bahsedildiği gibi, kadının eğitilmiş, meslek sahibi birey olması, daha bağımsız bir yaşam sürme çabası da bir şiddet nedeni olarak görülebiliyor.

*“Okumuş kadınların daha fazla şiddete mağdur kaldığını düşünüyorum, çünkü cahil kadın fazla sesini çıkaramaz. Cahil bir insan, sadece evini çocuğunu düşünür, çok da sesini çıkarmaz. Şiddet gören kadınların çoğu şehirlerde yaşayanlar. Köylerde sanmıyorum kadın şiddet görsün. ” Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Yiğit şiddet gören kadının genel mağdur imajının ötesine geçerek, kadının yaşam gücü karşısından şiddetin bir engel olarak karşı güç olarak yorumlanabileceğini gösteriyor. Güçsüz ve çaresiz konumdaki kadının ses çıkarmayan, evi ve ailesi dışında bir yaşamı olmayan, köy gibi küçük yerlerde farklı yaşam tercihleri ve pratiklerinin kısıtlı görüldüğü bir ortamda, şiddet görme ihtimalinin daha az olduğunu ifade ediyor. Kadının uysal ve bağıl bir konumda kalması, kadını bir tür şiddetten koruyor olduğunu düşünemeyiz elbette. Kadının bu güçsüz konumunun başlı başına kadının yaşam

kapasitesinin önüne konmuş bir engel olarak yorumlanabilir. Fakat büyükşehirlerdeki eğitilmiş, çalışan kadınların farklı yaşam tercihlerinin bulunması ve yine kadının kendi önüne konulan engellere karşı ses çıkarması, itiraz etmesi, kendi yaşamına kendisinin yön vermesi konusundaki ısrarı karşısında şiddetin ayrı bir anlam kazandığı söylenebilir. Yiğit'in şiddet olarak gördüğü de aslında kadının yaşamını doğrudan tehdit eden bir şiddettir. Kadının yaşam gücü ve isteği karşısında, şiddetin en ileri, ölümcül seviyeleri görünür olur. Aslında kamusal alana sirayet eden, evin duvarlarını aşan şiddetin de bu olduğu söylenebilir.

Emine Bulut'un, eski eşi tarafından saldırıya uğradıktan sonra "yaşamak istiyorum" dediğini burada hatırlamak gerekir. Emine Bulut'un eski eşi Fedai Varan'a yeniden evlenmek istediğini belirtmesi, bunun üzerine Fedai Varan'ın çocuğun velayetinin annesinden almak istemesi üzerine tartışma çıkması ve Varan'ın Bulut'un boğazını keserek öldürmesi, kadının yaşam arzusu, istekleri ve tercihleri karşısında şiddetle karşı karşıya kalabildiğini gösterir (Düzkan, 2019). Burada kırılmanın özne konumu olarak kadın olmaktan çok bir ilişki biçimi olduğu daha net bir biçimde görülür. Cinayeti işleyen ve kadının yaşam tercihlerine saygı duymayan bir eski koca kırılmanın üreten ilişkisinin en önemli parçasıdır. Devletin kurumları olarak başta kolluk güçleri kadının şikâyetlerine karşı ilgisiz kalarak, kırılmanın üreten ilişkiye dâhil olurlar. Cinayetin herkesin önünde işlenmesi, toplumun buna seyirci kalması kırılmanın yaratan ilişkisinin yine bir başka parçasıdır. Şiddet faili erkeğin geçmişi, arkadaş çevresi ve ailesinin bu şiddete zemin hazırladıkları, telkin ettikleri veya sessiz kaldıkları ölçüde yine kırılmanın üreten ilişkisinin bir parçası olurlar.

Ahıska bu kırılmanın üreten ilişkilere değinirse de, kadının kırılmanın üzerinde tek başına dikkat çeker. Her ne kadar, ahlaki ve normatif sınırlar içinde makbul bir kırılmanın kadının kimliğinin üretildiğini gösterse de, görünmeyenin de ilişki doğrultusunda

sorgulanması gerekir. Medyada, kadına yönelik şiddeti önlemek adına yürütülen kampanyalarda yer alan ünlü kadınların, şiddet gören, öldürülen kadını oynamaları, onun yerine geçmeleri, onun yerinde ben de olabilirim, sen de olabilirsiniz mesajını verse de, bu herhangi bir kadının şiddet karşısındaki kırılmasını vurgulamaktan öte bir anlam taşımıyor. Kadınlar ve hatta erkeklerin, kadına yönelik şiddetin toplumun belli bir kesimiyle sınırlı bir sorun olarak görmemeleri, yoksulluk, eğitim veya kültürel bir problem olmanın ötesinde bir mesele olduğunu idrak etmeleri açısından bu kampanyaların yararı olacaktır. Fakat kırılmasını üreten ilişkinin içinde, sadece mağdur konumdaki kadının görünür olması ne ifade eder? Neden ünlü erkeklerin, şiddetin faili erkek konumuna geçtiği, bunu ben de yapabilirdim, bunu sen de yapabilirsin biçiminde bir kampanyanın olmadığını düşünmek gerekir. Bu durum, kadına yönelik şiddetle mücadelede erkeklere yönelik kampanyalar olmadığı anlamına gelmez. Nitekim böyle pek çok kamu spotu yayınlandı erkekleri muhatap alan. Bir örnek olarak “Sevdiklerine Hangi Yüzle Bakıyorsun?” kamu spotu gösterilebilir. Spottaki erkek bütün gün sokakta, işte (kamusal alanda) başkalarına karşı nazik, kibar, duyarlı bir erkekken, eve geldiğinde karısına karşı tahammülsüz, bağırarak çağıran, şiddet uygulayan bir erkeğe dönüşmektedir<sup>30</sup>. Evde, özel alanda şiddet uygulayan, kamusal yaşamda ise müşfik bir görüntü sunan erkeğin ikiyüzlülüğü sergilenmektedir kamu spotunda. Elbette sergilenen ikiyüzlülük, erkekler için utanç verici ve utanç verici olduğu ölçüde de, kadına yönelik şiddet konusunda kendi sorumluluğunu hatırlatmayı amaçlıyor. Kamusal ve özel alanın karşı karşıya getirildiği bu spotta, bir erkeğin farklı iki alandaki farklı yüzlerini görüyoruz. Diğer yandan da, evde kocasını bekleyen bir kadın olarak, özel alanda kapalı kalmış, kocasının şiddeti karşısında çaresiz bir kadın betimlenmektedir. Peki, bu spota bakarak, erkeğin uyguladığı şiddetten duyacağı utanca, sevdiklerinin yüzüne bakamaz hale

---

<sup>30</sup> “Sevdiklerine #HangiYüzle Bakıyorsun?” Kamu Spotu, KADEM, <http://kadem.org.tr/sevdiklerine-hangi-yuzle-bakiyorsun-kamu-spotu/>

gelmesine yol açan nedir? Kamu spotunda, erkeğin kamusalda ki müşfik ve nazik sunumunu sekteye uğratan, evin içindeki acımasız, gaddar görüntüsüyle, evinin dışındaki insanlar tarafından şiddet uygulayan gaddar görüntüsünün afişe olması, başkaları tarafından bu yüzün görünmesi, bilinmesi utanca yol açabilir. Diğer yandan, evde şiddet gören kadının, kocasının ev dışında başkalarına karşı çok daha nazik ve saygılı davrandığını zaten biliyor olması muhtemeldir. Buna rağmen evde devam eden şiddet örüntüsünün, erkeğin kamusalda medeni, evde cani olabildiğini göstermesi dışında hiçbir şey ifade etmez. Erkeğin gerçekten sahip olmak istediği tek bir yüz varsa ve bu kamusalda ki yüzüyle, o zaman evdeki gaddar yüzüyle yüzleşmek utanç verici olabilir. Ama eğer bu böyle değilse, durumun çok farklı bir biçimde sonuçlanma riski vardır. Diğer taraftan, kamusal yüzü itibariyle de, gaddar ve saldırgan olmakta hiçbir beis görmeyen, toplum tarafından tahammül edilen, ses çıkarılmayan bir erkekliğin var olduğu bir senaryoda, aile içi kadına yönelik şiddetle nasıl mücadele edilebilir sorusunu da gündeme getirmek gerekir.

Erkek şiddetinin farklı alanlardaki farklı veçhelerinin üzerinde durmak önemlidir. Kamusalda görünür hale gelmiş kadına yönelik şiddet, erkeğin şiddeti hiç utanmadan gerçekleştirdiği gibi bir varsayımına götürebilir. Bunun karşısında pek çok şiddet, kamu spotundaki gibi kendini gizleme marifetiyle gerçekleşmektedir. Şiddetin etkilerinin, bilhassa kadınlar üzerindeki etkilerinin dramatik olması, şiddet failin motivasyonunun da bir o kadar dramatik ve apaçık olduğu anlamına gelmez. Çünkü şiddet meselesinde, kırılabilirlik ilişkisini üreten bütün bir toplum devrededir. Diğer türlü bakıldığında, erkek şiddetinin etkileri ile şiddetin faili erkeğin motivasyonlarının birbirine karıştırılması gibi bir durumu ortaya çıkmaktadır (Liddle, 1989). Direk, erkekler için kadın öldürmenin, bilhassa kendi aralarında övünülecek bir konu olduğundan, bu durumdan hiçbir biçimde utanç duymadıklarından bahseder (Direk, 2018, s.205). Şiddetin eril kimliğin kurucu bir

unsuru olması, erkeklerin yetiştirilişinde şiddet uygulamaya alıştırdığı ve teşvik edildiği vurgulanmaktadır (a.g.e). Erkekliğin kurulumunda şiddetin gerçekten de bir öz kaynak olarak iş gördüğünden, yine erkeklik ve şiddet ilişkisinin daha ayrıntılı bir biçimde ele alındığı bölümde bahsedilecektir. Fakat burada, Direk'in altını çizdiği mevzu daha çok erkeklerin, kendi maruz kaldıkları şiddet ve özne olarak tecrübe ettikleri kırılganlığın üstesinden gelmek için, kendilerine uygulanan şiddeti, zayıf konumunda gördükleri diğerlerine uygulama tarzına işaret etmektedir. Kadın düşmanlığı, erkeklerin kendi aralarındaki güç ve hiyerarşi farklılıkları ve bunun sonunda ortaya çıkması muhtemel bir hincin yöneldiği taraf olarak kendisini göstermektedir<sup>31</sup> (a.g.e). Erkeğin kendine bağımlı kılınan diğer bireyler üzerinden kendi iktidar sahibi kimliğinin olumlamasının önemli olduğu belirtilmektedir (a.g.e). Aile kurumunun (devlet destekli olduğunu hatırlatmak gerekir), idealde erkeğe bu yetkiyi vermekte olduğu ileri sürülmektedir<sup>32</sup>. Fakat bu yetkinin, aile dışı nesnel koşullar tarafından engellendiği, yani erkeğin kendi egemenliğini alışageldik tarzda yeniden üretmediği durumlarda, açık bir saldırganlık görünür hale gelmektedir (a.g.e). Direk aslında bu erkeğin, erkekliğinin dışında geriye bir şeyi kalmamış bir özne konumuna işaret ettiğini belirtmektedir. Böylece erkek de şiddet uygulama hakkı ve kapasitesi içine sıkışmış ve bu şekilde de aşırı toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir özne olur. Öte yandan yukarıda örnek olarak verilen kamu spotundaki gibi, beyaz yakalı olduğu her halinden belli olan, takım elbiseli, lüks arabalı bir erkeğin kaybedeceği bir şeyler vardır. Bilhassa kendisi için pek kıymetli görünen

---

<sup>31</sup> Direk burada kadın düşmanlığının altını çizerken, erkekler arasında vuku bulan homofobi kaynaklı şiddeti görmezden gelmektedir. Homofobi bir ölçüde kadın düşmanlığı ve veya dişiliğin aşağı konumda tutulan statüsü üzerinden okumak mümkün. Fakat erkekliğin şiddet üzerinden kurulumundan bahsederken mevzubahis olan erkek kırılganlığının bir vechesi olarak homofobi kaynaklı şiddetin veya bir başka erkeğin erkekliğini kırmak, bozmak adına gerçekleştirmesi muhtemel bir şiddetin anlamını kavramak açısından kadın düşmanlığı tek başına yeterli bir kavram değildir (Cohen, 2014).

<sup>32</sup> Direk burada, Türkiye'deki siyasi iktidarın kadını erkek şiddetine karşı korumak yerine, muhafazakâr siyasi duruşu gereği, birey olarak kadını değil aileyi koruma amacı güttüğünden bahseder. Feminist politikanın ise, tersi biçimde güçlü ailenin şiddete çözüm değil şiddetin kaynağı bir kurum olduğunu vurguladığını belirtir (Direk, 2018).



kamusal yüzünü, prestijini, saygınlığını hâlâ kaybedebilir. Üstelik bu saygınlığı, şiddet uygulayan bir erkek olduğunun başkaları tarafından da görülmesiyle tehlikeye girmektedir. Diğer yandan erkek şiddetinin kamusalda bilinen faillerinin kaybedecekleri bir şeyleri yoktur, bu durumda ancak şiddet yoluyla kazanacakları bir şeyler var gibi görünmektedir. Katılımcıların ifadelerinde, yetersizlikleri ve eksiklikleri etrafında tanımlanan bir erkeğin, bir tür kriz içinde böyle bir saldırganlığa yöneldiğini belirtilmektedir.

*“Bizim oralarda varlık güldürür, yokluk süründürür diye bir laf var. Maddiyattan dolayı şiddet ortaya çıkıyor... Adamın parası varsa, işi iyiye, sorun yok. Ama para az, ister istemez etkileniyorsun.” Ahmet, 44, Teknisyen*

Erkek katılımcıların birçoğu, yukarıdaki katılımcı gibi, şiddetin kaynağını ekonomik sorunlarla ilişkilendirerek açıklamaktadırlar. Ekonomik sorunların altında ezilen erkek tanımı defalarca tekrarlınsa da, erkeğin faili olduğu şiddetin yarattığı hasar ile ekonomik sorunların yarattığı genel hasar neredeyse bir tutularak, ikisinin de genel olarak ailenin esenliğinin ve mutluluğunun önünde bir engel olarak tanımlanmaktadır. Fakat erkeğin esenliği nesnel koşullar olarak aile dışındaki piyasaya bağlı görünürken, ailenin esenliğinin de bu erkeğe bağlı olduğu yönünde bir algıya işaret eder. Ailenin mutlu olması, erkeğin mutlu olması, evinin geçindirebilen bir erkek olmasına bağlı görünüyor.

Öyle görünüyor ki, böyle bir erkeğin saldırganlığı, sanıldığı kadar övünülecek bir erkekliğin göstergesi olarak değerlendirilmemektedir. Erkeğin şiddet uygulaması, saygılıktan ziyade, onun eksiliğine, yetersizliğine bir işaret olarak bir tür kriz görüntüsü sunar. Bu durumda şiddet uygulamaktan elde edilen kazancın ne olduğu pek anlaşılmamaktadır. Şiddetle pişen erkekliğin, şiddeti hiçbir biçimde utanma duygusu içinde bulunmadan uygulayabiliyor olması, kriz içinde bir erkeğin kendini olumlama stratejisinden ziyade, daha derin bir çaresizliğin emaresi olarak görülmektedir. Erkelik,

şiddet ve utanç ilişkine yönelik oldukça kapsamlı bir literatür bulunmaktadır. Utancın sosyal ilişkiler içindeki önemi, toplumsal cinsiyet üzerinden anlamı oldukça çeşitli ve karmaşık bir yorumlama imkânı sunmaktadır. Bu sebeple de utanç mevzusu ayrı bir bölümde ele alınacaktır. Ayrıca erkeklik; yukarıda bahsedilen kamu spotundaki erkek temsilinde de görüldüğü gibi, mesleğindeki ya da işindeki başarı, kazandığı para, cinselliği, evini geçindirebilmesi, aile içinde diğer bireyle ilişkili baba veya eş konumu, homososyal ortamlardaki pratikleri ve paylaşımları üzerinden çeşitlenebilecek pek çok alanda inşa edilmekte, üretilmekte ve deneyimlenmektedir. Tıpkı, yukarıda kadınların yaşamlarında, arzularında, tercihlerde çeşitliliğinin bulunması gibi erkeklerin yaşamlarında böyle bir çeşitliliğin var olduğunu kabul etmek gerekir.

Yine de, eril tahakküm veya iktidarın doğal görünen yapısı içinde, şiddetin erkeklere münhasıran bir kaynak ve araç olduğunu burada belirtmek gerekir. Fakat şiddetin, daha çok bağlamsal bir kaynak olarak anlam kazandığı ve kullanıldığı görülmektedir. Bunun için, mevcut koşullara bakılarak, şiddetin normal ve olağan kabul edilebilir olması gibi, şiddetin kınanması, kabul edilemez bulunması da mümkündür. Katılımcılar şiddetin yaşandığı ailelerle ve sosyo-ekonomik statü arasındaki doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Erkeğin ekonomik sorunlarla boğuşması aile içi şiddet için bir neden olarak gösterilirken, sosyo-ekonomik statüsü yüksek bir erkeğin şiddet uygulama ihtimalinin genelde göz ardı edildiği söylenebilir. Bu durumun aslında ekonomik açıdan güçlü bir erkeğin uyguladığı şiddetin görünür olma ihtimalinin daha düşük olduğunu aklımıza getirmelidir. Erkeğin birincil sorumluluğu olarak görülen evini geçindirme vazifesini yerine getirememesi ile ortaya çıkan şiddetin, erkeğin yetersizliğiyle beraber açıklanan erkeklik krizi söyleminin ön plana çıkmasına yol açmaktadır. Böyle görüldüğünde, ekonomik ve toplumsal yapıya ait değişimlerin erkek birey üzerindeki etkileri sorgulanmakta, erkeğin eksikliği fazlaca abartılarak vurgulanmaktadır. Öte

yandan, gündelik hayatta, her şey yolunda gibi görünürken yaşanan şiddetin anlamlandırmakta zorlanıldığı fark ediliyor. Bu duruma istisna teşkil eden bir katılımcının ifadesine yer vermek gerekir.

*“Haksız bir insan, ekonomik gücü çok yüksekse, toplum tarafından haklı olarak görülebiliyor. Ama karşıdaki insanın ekonomik boyutu küçükse, onun yaptığı haksızlıklar direk ona yüklenebiliyor. Paran varsa, güç sende, senin yaptığın her şey mübah. [Şiddeti] kesinlikle meşrulaştırıyor.” Hikmet, 41, kapıcı, lise*

Hikmet’in güçlü olanın şiddetinin daha az görünür olduğu veya en azından kabul edilebilir olduğunu vurguladığı görülüyor. Erkeklik krizinin değinileceği kısımda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olsa da, daha genel olarak şiddet bir sorun olarak, erkeğin diğer kaynaklardan mahrum kaldığı bir bağlamda anlamlandırılıyor. Bunun bir ölçüde doğruluk payı olsa da, toplum içinde (ister ailede olsun isterse de sokakta) kendini ustaca gizleyen veya varlığı olumlanan, sorgulanmayan güçlü konumdakinin şiddetinin konuşulmadığını gösteriyor.

Şimdilik şu kadarı söylenebilir ki, şiddetin tek başına erkekliği olumlayan bir edim olduğunu iddia etmek pek mümkün değildir. Bilhassa, evlenme ve aile kurma tercihleri kapsamında, şiddetin aileye dair söylem çerçevesi içinde kabul edilebilir bir yer bulmasını beklemek çok gerçekçi olmaz. Şiddetin yaşandığı evler, erkek katılımcılar için, ideal bir aile hayatını temsil etmekten uzaktır. Ailede şiddet uygulayan erkeğin de iktidar sahibi bir erkek olarak algılandığı da pek söylenemez.

*“Otuz yaşına kadar benim yaşadığım köy 2500-3000 nüfuslu... Bizim oralar küçük yer olduğu için herkes birbirini tanır. Yani, bu şiddet gören aileler herkes tarafından bilinen ailelerdir. Bunlar ya doğru yolda olmayanlar, esrar eroin kullananlar, alkol çok aşırı derecede kullananlar, kendine bilmeyecek şekilde içenler. Biz şiddet olarak onları gördük.” Hikmet, 41, kapıcı, lise*

Güçlünün şiddetinin kabul bulduğunu belirten Hikmet, bu sefer de şiddet üzerinden nam salmış ailelerden uzak durulduğu, ailenin üyelerinin çeşitli bağımlılıkları olan kişiler olarak anti-sosyal kişiliğe sahip kimseler olarak tarif ediyor. Şiddetin vuku bulduğu ailelerde, şiddetin sadece şiddet uygulayan erkeğin değil, bütün bir ailenin “sorunlu” olduğu anlayışını beraberinde getirebilir. Şiddetin birey değil, aile üzerinden bakıldığı ve değerlendirildiği bu durumda şiddetin aile içinde saklı tutulması, sadece şiddeti uygulayan erkeğin değil bütün bir ailenin vazifesi olarak görülebilir. Çünkü bunun görünür olması ailenin, içinde yer aldığı küçük topluluk içindeki saygınlığını zedeleyebileceği algısına işaret eder. Hikmet’in devam eden açıklamaları da bunu göstermektedir.

*“Bize hep uzak durmamızı söylerlerdi. Evinde bir kırıldı gürültü varsa, yani karı koca o anda birbirine girmişse, ya da bir aile birbirine girmişse, kendi aile içi kavgasıysa, ve çok büyümediği müddetçe kimse müdahale etmezdi... Yani o aileden hayır gelmez.”*

*Hikmet, 41, kapıcı, lise*

Saygınlığı kaybedecek olanın, tek bir birey olmadığı veya o tek bir bireyin saygınlığının ailenin diğer üyelerini de ilgilendirdiği anlaşılıyor. Ailenin, üyelerinin birincil ilişkiler kurduğu ve toplum içinde bir kimlik ve konum edindikleri bir yer olduğunu kabul etmek gerekir. Daha geniş toplumsal ilişkilerin ve aidiyetlerin ilk basamağı olarak ailenin birey için anlamı oldukça önemlidir. Bu sebeple, bireylerin kimi zaman kendilerinden önce, ifade ettiği bütünlük bağlamında korumakla yükümlü hissettikleri aileyi koyabilirler. Bu durumda, aileyi bir arada tutanın sadece huzur ve uyum olmadığı açıktır. Aile içi çatışmanın, sorunların ve pek tabii şiddetin de aileyi sınırlar etrafında bir arada tuttuğunu, bunun da evin duvarlarının muhkem kılınmasıyla mümkün olduğu söylenebilir.

### **3.5. Ailenin Aşınan Duvarları**

Erkeklerin ailelerinde şiddet uygulama hakkı başka, bu hakka dayanarak bunu icra etmesi bambaşka bir şeydir. Şiddetin süreğen bir hale dönüşmesi, norm teşkil etmesi hem aile içinde hem de toplumun genelinde çeşitli sorunlara yol açabilir. Nitekim aile içi şiddeti, erkekliğe hasredilmekten çok, toplumsal bir sorun ya da hastalık olarak tanımlama eğiliminin olduğu görülmektedir (Babül, 2015, Nadir, 2017). Bu böyle olmasaydı, aile içi şiddet, cinsiyetten bağımsız veya cinsiyetler arası simetrik (Kimmel, 2002), farklı etki, tepki ve iletişim sorunlarının bir sonucu olarak tanımlanmaya çalışılmazdı. Aile içi şiddetin bir sorun olarak teşhis edildiği fakat toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelinde üretildiği gerçeğinin göz ardı edilmesi, şiddetin bir yandan sorun olarak anlaşıldığı öte yandan da, faillerinin (erkeklerin) görünür kılınmadığı bir durumu beraberinde getirmektedir. Kurumsal ve yapısal şiddet ne kadar aşırı olursa olsun, bunun etkileri de ne kadar sert ve yıkıcı sonuçlar doğurursa doğursun, şiddetin toplumsal ilişkilerde bizzat bireyler tarafından keyfi bir şekilde icra edilmesi, toplum olarak tarif edilen birliğin sürdürülmesini zorlaştırır. Deniz Kandiyoti, siyasi iktidar ve şiddet arasındaki ilişkiyi sorgularken, özel alandan kamusala taşan bir şiddet biçimine işaret etmektedir (Kandiyoti, 2016). Bunun bir ölçüde eril restorasyonun bir parçası olarak teşvik edildiği düşünülse de, şiddetin belli bir alanla sınırlı tutulamayacağını göstermesi açısından kayda değer bir tespittir. Burada da aslında şiddeti daha çok hangi erkeklerin uyguladığı sorusunu sormak gerekir. Eğer şiddet gerçekten de kriz içinde bir erkek kimliğinin bir telafi stratejisi olarak doğal bir kaynak biçiminde iş görüyor ve toplumsal cinsiyet üzerinden, siyasi iktidarla özdeşlemenin yolu açılıyorsa, şiddetin aile ve özel alanda sınırlı kalmadan, sokakta kadınlara, diğer erkeklere ve canlılara da yönelmesi muhtemeldir. Bu durumda şiddetin aile içinde örgütlenmesini zorunlu kılan bir durum bulunmamaktadır. Kandiyoti, sokağa, kamusala taşan şiddetin de toplumsal cinsiyet siyasetinin bir sonucu olduğunu belirtirken eril şiddeti ısrarla evin ve ailenin içine

oturtmaya çalışmaz (a.g.e). Bu, toplumsal cinsiyet kavramının şiddeti anlamak üzere, aile içinde olduğu kadar, aile dışında da işe yarabileceğini göstermektedir.

Ailenin ifade ettiği bütünlük ve uyumun ötesinde, ailenin kendi gerçekliği içinde şiddetin var olduğu da kabul edilir. Fakat bu çoğu zaman ailenin duvarları arasında gizli kalmaktadır. Bir şekilde bilinen veya tahmin edilen ama yine pek fazla üzerinde konuşulmayan bir konu olarak kalır. Bu durum da, ailenin kendini belli sınırlar içinde kurduğu, eril iktidarının da bu sınırları güçlü bir şekilde muhafaza etme kapasitesine bağlı olduğunu göstermektedir. Bir sınır olarak aile ve kadının, toplumsal değişimlerin ötesinde de bir anlam ve öneme sahip olduğu anlaşılır. Milli kimliğin tanımlanmasında tayin edici sınırları çizen iç/dış, maddi/manevi, gerici/medeni, dinci/laik, milli/evrensel gibi ayrımların belirlenmesinde sembolik bir araç işlevi görmektedir (Yeğenoğlu, 2017).

*“Derler ya, kapıyı kapattık, olan biten aile içindedir. O yüzden çok haberimiz olmuyor sanırım.” Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Wendy Brown'un (2001) yükselen duvarlar, zayıflayan egemenlik olarak tarif ettiği şey de egemenin performatifliği içinde sınırlarını sağlam kılma çabasıdır. Brown, nomos'un siyasi anlamıyla düzenin mekânsal uyumlandırma yoluyla üretildiğine ve bu mekân üzerinden hem ayırmak hem de gütmek anlamında kullanıldığına işaret eder. Nomos, egemenin alanını çeviren bir duvar olarak tanımlanır. Buna göre hem egemenliğin sınırlarını hem de bu sınırları içindeki yönetimi tarif eder. Fakat Brown, egemenliğin mümkün olabilmesi için duvarların önce geldiğini belirtir. Bunun anlamı duvarların egemenin kendi gücünün ve otoritesinin doğal bir göstergesi olmasından ziyade, egemenliği mümkün kılacak performatif/edimsel çabaya işaret etmesidir. Bu durumda sınır kurma faaliyeti egemeni önceler. Brown'un egemenlik ve duvarlar arasında tanımladığı bu ilişki, egemenliğin tesis edilmesiyle sona ermez. Duvarlar her zaman egemenliğin sembolü olarak, egemenlik hissini yaratmak üzere iş görmektedir.

Egemenin mekânsal düzeni sağlaması, egemenliğe tabi olanları şekillendirme kapasitesine işaret eder. Bu bazen egemenden korkmak bazen de hürmet etmek demektir. Öte yandan egemenin, duvarlarla örüp, çitlediği mekânın arzu edildiği gibi opak olduğunu söylemek zor. Duvarların geçirgenliği önlemek üzere örüldüğü düşünülürken, içeriye göre değil, dışarıya göre şekil aldığı, mukavemetinin dışarıya göre ayarlandığı söylenebilir. Bu açıdan duvarlar, egemenin kendinden menkul mutlak bir hâkimiyete, güce sahip olmadığının da ifşasıdır. Çünkü diğer türlü olsaydı, duvarlara da ihtiyacı olmazdı. Ayrıca Brown, egemene etki eden dış güçler karşısında egemenin girmesi muhtemel yönetsel krizin sonucunda egemenin, mutlak suretle edilgen ve kadük bir karaktere bürüneceği ve nihayetinde yok olacağı anlamına gelmediğini belirtir.

Tam da burada, aile krizde mi, dağılıyor mu, çözülüyor mu gibi toplumsal açıdan endişe uyandıran soruların ortaya atılıp sonrasında da Türkiye’de aile toplumunun temelini, özünü teşkil eden bir kurum ve özü gereği sapsağlam duruyor iddialarının, kendi başına egemenin yönetsel stratejisinin bir parçası olabileceğini aklımıza getirmek gerekir. Bu daha çok bir ebeveynin küçük çocuğu kendi yokluğu ihtimali üzerinden korkutup sonra da çocuğun gösterdiği endişeli tepki karşısında yerini sağlamlaştırıp ben her zaman burada senin yanında olacağım demesi gibidir. Buna rağmen böyle bir ihtimal her zaman canlı tutulur, bağlılığın sağlanması için tehdidin de geçerli olması gerekir. Brown, egemenin, tehdit/düşman karşısında, kendi etkinliğini sürdürmek, egemenliği devam ettirmek adına saldırgan ve korumacı bir tutum sergileyebildiğini ifade eder. Bu açıdan yükselen duvarlar hem egemenin krizine hem de onu tahkim etme çabalarına işaret etmektedir. Bu husus esas olarak egemen ve tebaa arasındaki ilişkinin mahiyetini de belirler. Egemenlik hissi<sup>33</sup>, insanların kendilerini bilmesini ve aidiyet geliştirmelerini mümkün kılan sınırları sağlamakla beraber, bu sınırlar içinde kalan bireyleri koruma

---

<sup>33</sup> Sennett (2014) otoriteyi iktidarın ürettiği his olarak tarif eder, ileriki bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde değinilecek ve tanımdan faydalanılacaktır.

vaadi de taşımaktadır. Bu tespit oldukça önemlidir, zira eril tahakküm ve otorite anlayışı içinde, sadece hükmeden eril bir özne değil aynı zamanda, yönetilenlerin talep ettiği otoritenin de eril karaktere sahip olduğuna işaret eder. Bu durum, otoriteye sahip, hükmetmeye mahir bir erkek özne olmadığı durumda bile geçerliliğini koruyabilir. Devletin paternalist görüntüsünü, hem koruyan hem de cezalandıran baba imajı içinde sürdürmesi buna bir örnek olarak gösterilebilir. Bu açıdan, birey erkek konumuyla (aile içindeki konumu gereği baba ve kocayla), iktidarın ve egemenliğin eril karakteri arasında bir ayırım yapmak gerekir. Otorite, iktidar ve güç bağlamında, birbirlerine atf yapıyor olmaları, aralarındaki bağın doğrudan ve zorunlu olduğu anlamına gelmez. Bu ikisini birbirine karıştırmak veya aralarındaki bağı zorunlu göstermek, iktidarı ve otoriteyi eleştirmeyi veya onu zayıflatmayı amaçlarken, tam tersine onun daha da muhkem hale gelmesi gibi, eleştirenler açısından istenmeyen sonuçlar üretebilir. Bu meseleyi, yine Wendy Brown'un (1988) bir diğer eseri *Erkeklik Siyaseti [Manhood Politics]* üzerinden bir sonraki bölümde tartışacağım.

Ailenin veya ailesel ilişkilerin mahiyetini tanımlarken, otorite ve egemenliğin anlamını da sorgulamak önemlidir. Bu açıdan Brown'un duvarlara yüklediği anlam egemenin ve otoritenin işleyişini açıklamak üzere anlamlıdır. İlk bakışta duvarlar ve aile arasındaki ilişki üzerinden, evi egemenliğin alanı, aile reisi olarak erkeği egemen, aile üyelerinin de egemenin buyruğu altındaki üyeler olarak tanımlamak mümkün görünür. Böyle bakıldığında, egemenliğin özerkliğe işaret ettiği ölçüde, ailenin de özerk olduğu söylenebilir. Fakat ailenin böyle bir özerkliği ancak kendisine normatif bir kategori olarak tanınmış bir ayrıcalık içinde kazanabildiğinden bahsetmiştik. Buna göre ailenin varlığı edimsel bir etkiye yani edimsöze işaret eder. Sözün etkisi ile gerçeğe bürünür, Bourdieu'nun de tarif ettiği normatif aile böylece resmi makamlar tarafından tanınan,



yasal bir statüye sahip ailedir<sup>34</sup>. Üstelik aile, diğer kurumlar tarafından tanınması üzerinden gerçeklik kazanıyorken, tarihsel ve nesnel koşulların da etkisi altındadır ve buna göre şekillenmeye devam eder. Bu bağlam içinde farklı kültürel imkânların dolayısıyla aile gerçek anlamını kazanır. Aynı zamanda, bireyleri tanımlayan tek şeyin ait oldukları aileler ve bu aileler içindeki konumları olduğunu söyleyemeyiz. Bireyler, toplumsal ilişkiler içinde farklı rollerde, konumlarda bulunurlar. Bu sebeple aileyi, mutlak bir egemenliğin alanı olarak görmek yerine, egemenin ve otoritenin eril karakterini bünyesinde bulunduran, bu karakteri bir biçimde benimsediği ölçüde bu eril karakteri besleyen bir konumda tanımlamak, ailenin egemenle ilişkisini açıklamak adına daha anlamlı görünüyor. Ailenin, insanların kendilerini tanımasını, aidiyet kurmasını sağlamanın dışında korunma talebine de karşılık gelebilmesi, yine egemenin ve ailenin kesiştiği başka bir alandır. Bu açıdan duvarın korunma talebi içinde kazandığı edimsel anlama da vurgu yapmak gerekir. Tarihsel ve nesnel koşullar karşısında ailenin duvarlarının aşındığı kadar tekrar örüldüğünü görmek de mümkün.

Aileye bu açıdan bakıldığında şiddet, tahakkümü ve otoriteyi sağlamak üzere bir araç vazifesi görebilir veya sınır korumasının yetersiz olduğu hissedildiğinde, yani otoritenin zayıflaması durumunda sert ve saldırgan bir tarzın ifadesi de olabilir; fakat şiddeti tek başına eril tahakkümün performatif bir etkisi olarak kabul etmek pek doğru olmaz.

*“Bugün bir aile, evinde huzursuzluk varsa, boşanmaya gidiyor. Uzaklaştırma alıyor, yani bugün sana ne kadar uzaklaştırma cezası verirse versinler, içinde bir kin varsa. Yani onun yanın bir polis, bir koruma vermiyorlar. Aileler şiddet görüyorlar.*

*Devletin bu konuda çok eksik olduğunu düşünüyorum.” Hikmet, 41, kapıcı, lise*

---

<sup>34</sup> Butler (2018) bu edimsözcülüğe evlenme üzerinden örnek verir. Resmi görevli olarak yetkilendirilmiş bir kişi, bağlamına göre din görevlisi ya da nikâh memuru olabilir, bireyleri kendilerine verilmiş yetkiye dayanarak evli çifte dönüştürür. Bu yetkinin gücü tanıma yetkisi ve o yetkinin sağladığı kapasiteyle ilişkili olarak bir anlam ifade eder.

Şiddet bazen doğrudan duvarların aşınmasına da yol açabilir. Boşanmalar, şiddet uygulayanın evden uzaklaştırılması buna örnek olarak gösterilebilir. Buna göre egemen için sınır algısı, algılanan sınırların kontrolü daha önceliklidir. Bu sınır mevzusu üzerinden erkek birey, devlet ve kolluk güçleri zaman zaman karşı karşıya gelebilir.

2000’li yıllarda hem kadın hareketinin çabaları hem de Avrupa Birliği’ne uyum süreci kapsamında aile içi kadına yönelik şiddetle mücadelede önemli adımlar atıldı. İlk olarak 2004 yılında gerçekleştirilen Medeni Kanundaki değişiklikle, daha önceleri erkeğin evin reisi olarak başta kadın olmak üzere ailenin diğer üyelerinin üzerinde tahakkümünü tanıyan kanun değişti. Kadına yönelik şiddet, daha önceleri ailenin birliğine karşı, aile düzeninin bozulması üzerinden ele alınırken, 2000’li yıllarla beraber doğrudan kadın bireye dönük bir şiddet olarak tanımlanmaya başlandı. Kadının davranışlarının aile şerefine aykırı kabul edildiği, kadının erkeği tahrik etmesi sonucu, ailenin şerefiyle beraber erkeklik onurunu zedelendiği gibi gerekçelerle kadına yönelik şiddet suçlarında indirimler uygulanmaktaydı, “tahrik” hafifletici bir sebep olarak gösterilmekteydi. 2011’de kabul edilen İstanbul Sözleşmesi<sup>35</sup>, aile içi şiddet konusunda, bireye yönelik her türlü şiddet ve ayrımcılığın önlenmesini amaçlarken; önlem, koruma, yargılama ve takip gibi aşamaları içermektedir. Bu sözleşme esas olarak insan hakları temelinde hazırlanmıştır ve toplumsal cinsiyet temelli insan hakları ihlallerinin ve ayrımcılığın önüne geçmeyi amaçlar. Kadına yönelik şiddet de cinsiyet temelli bir ayrımcılık olarak değerlendirilir ve kadının yaşam hakkı vurgulanır<sup>36</sup>. Öte yandan aile söyleminin hâlâ çok güçlü bir biçimde korunduğu ve bireylerin hak ve güvenliğinin karşısında konumlandığı

---

<sup>35</sup> Tam adıyla Kadınlara Yönelik Şiddet ve Eviçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi. 11 Mayıs 2011 tarihinde kabul edilmiş ve 8 Mart 2012 Tarihli Resmi Gazete’de yayınlanmıştır.

<sup>36</sup> Fakat Sözleşme sadece kadına yönelik şiddetle ilgili değildir. Toplumsal cinsiyet bağlamında ortaya çıkan her tür şiddet edimini önlemeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan kadınlar kadar şiddete maruz kalma, ayrımcılığa uğrama ihtimali olan LGBTİ bireyleri de içerdiği gibi kadınlar arasında ve erkekler arasında vuku bulan ve toplumsal cinsiyet temelli bütün şiddet ve ayrımcılık biçimlerini içerir, toplumsal cinsiyet iktidar ilişkileri kapsamında değerlendirilir (Uygur, 2015)

da bir gerçek. Aile ve Kadından Sorumlu Bakanlık, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na dönüştürüldü. 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, birey ve ailenin bir kez daha karşı karşıya konumlandırıldığı bir durum yarattı<sup>37</sup>. Fakat ailenin korunmasından kasıt, daha önceleri olduğu gibi ailenin duvarlarını muhkem, evdeki erkeğin egemenliğini de sürekli kılmak amacının paralelinde yorumlanmamalıdır. Esas amaç, mağdurun yaşam hakkının korunması ve güvenliğinin sağlanmasıdır (Uygur, 2015). Ayrıca aile içi şiddetin bir suç olarak sayılması ve faillerin cezalandırılmasını gerekli kılar. Uygulamada başarıya ulaşmak için Uygur'un belirttiği üzere, uygulayıcıların yasaların yorumlanmasında geleneğe, toplumsal ahlaka başvurularının ve çeşitli kişisel ve kültürel önyargıların önüne geçilmesi ve hukuki sürecin gerektiği gibi işlemesi açısından önemlidir (a.g.e). Sonuç olarak toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılık ve şiddet, sadece bireyler arası bir durumla sınırlı olmayıp ortaya çıktığı kültür ve yapının bir ürünü olarak ele alınmalıdır. Esasen bu toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliğin ortadan kalkması amaçlanıyorsa, toplumsal ve kültürel yapıya, bu yapıya ait kabul edilen değerlere atıfta bulunarak bu toplumsal cinsiyet temelli sorunların çözülemeyeceği anlaşılır. Fakat ileriki kısımlarda da ele alınacağı gibi, uygulamalarda kültürel ve toplumsal değerler seçici bir biçimde tanımlanıp yasaların gereği olan uygulamaların önünde bir engel teşkil etmektedir. Uygulayıcılar olarak hem kurum hem de birey seviyesinde aktörlerin, kâğıt üstünde yazılı olanı uygulamaya geçirmek konusunda pek mahir olmadıkları söylenebilir. Üstelik kültürel ve toplumsal yapının, yasanın önünde tutulduğu durumlarda hem İstanbul Sözleşmesi'nin hem de 6284 sayılı kanunun hedef alındığı görülmektedir. Burada yine aile söyleminin işlevsel hale getirildiğini görüyoruz.

---

<sup>37</sup> Bu kanun İstanbul Sözleşmesiyle ilintilidir.

Devletin aile içi şiddetle mücadele etmek üzere Ailenin Korunması yasasını yürürlüğe sokmasındaki amaç da, aile içinde şiddet karşısında önlem almak zorunda kalması şeklinde yorumlanabilir. Evlerin duvarlarının ses geçirmez olmadığını herkes bilmektedir. Kadına yönelik şiddetle mücadelede komşu, akraba ve aile dostu gibi tarafların müdahil olmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Yine pek çok kamu spotu kadına yönelik şiddet konusunda, sessiz kalınmaması gerektiğine işaret etmekte ve aile dışından kimselerin aile içi şiddete tanıklığı söz konusu olduğunda, eskiden evin içi özel alan, kimse karışamaz denilen alana müdahil olmaları beklenmektedir<sup>38</sup>. Jandarma olarak görev yapan bir katılımcı, aile içi şiddet vakalarından genelde komşular sayesinde haberleri olduğundan ve bu sayede müdahalede bulunabildiklerinden bahseder. Bunun yanı sıra, hem jandarma hem de polis katılımcının ifade ettiği üzere 6284 yasası gereğince, devletin ve ilgili kurumların aile içi şiddete doğrudan müdahale etme hakkı bulunmaktadır. Polis katılımcı için, bu yasanın sağladığı yetki, kolluk güçlerinin aile içi şiddetle mücadele konusunda daha etkin bir rol oynayabilmesine yol açmıştır.

*“[Doğu görevi sırasında başına gelen bir olayı anlatıyor]. Bir şikâyet geldi, komşular kavga sesleri duymuş. Ben de göreve yeni başladığım için komiserimle beraber gittik. [yeni göreve başlama prosedürünü ve niye komiseriyle gittiğini anlatıyor]. Kapıya adam cevap verdi. Durumu açıkladık. ‘Bizde öyle bir olay, kavga yok memur bey’ dedi. Komiserim eşinin evde olup olmadığını sordu. Eşini çağırdı. Eşi bir sıkıntı olmadığını söyledi ama gözlerini kaçırıyor. Komiserim teşekkür etti ve oradan ayrıldık. Daha sonra komiserime, bir sıkıntı olduğunu söyleyince yapabileceğimiz bir şey olmadığını söyledi... Şimdi yeni bir yasa çıktı biliyorsunuzdur [6284 numaralı yasadaki bahsediyor]. O yasa*

---

<sup>38</sup> Örneğin, Kadın ve Demokrasi Derneğinin 22 Kasım 2019’da yayınladığı ‘Sen Varsan #şiddeteyeryok’ kamu spotunda, bir apartman ahalisinin aile içi şiddet olarak yorumlanabilecek bir duruma, apartmanın sigortalarını kapatıp, elektrik sorununda potansiyel fail erkeğin kapısını çalıp yardım isteyerek müdahil olup, şiddet olayının vuku bulmasını engelliyorlar. Kamu spotuna bu linkten ulaşabilirsiniz: [https://www.youtube.com/watch?v=WU1\\_A\\_7OuGY](https://www.youtube.com/watch?v=WU1_A_7OuGY)

*böyle durumlarda bize bir güç, bir yetki verdi. Artık böyle durumlarda, bayan şikâyetçi olduğu takdirde ben polis memuru olarak daha etkin bir şekilde müdahil olabiliyorum, adamı o evden alabiliyorum.” Yunus, 34, polis, üniversite.*

Kadına yönelik şiddet konusunda arttırılması amaçlanan farkındalık, devletin aile içi şiddet karşısında doğrudan müdahil olması ve şiddet uygulayan erkeğin evden uzaklaştırılması, şiddet uygulamamış ve hiç uygulamayacak bazı erkekler de bile huzursuzluğa neden oldu (Bostan Ünsal, 2013). Bostan Ünsal (a.g.e) erkeklerin, kullanmasalar da kendilerine ait bir hakkın ellerinden alındığı hissine kapıldıklarını belirtir. Devletin kadına yönelik şiddetle mücadelede, ailenin korunması kapsamında, aile içi şiddet vakalarında şiddet göreni korumaya dönük müdahaleleri, erkek bireyler açısından devletin kendilerine karşı bir ihaneti olarak yorumlanabilmektedir. HÜNEE 2014 araştırmasında erkeklerin şiddetle mücadeleye ilişkin ve özel olarak 6284 sayılı kanuna dair düşünceleri ve şiddetin medyadaki görünürlüğüne dair fikirleri gibi başlıklar altında değerlendirmeler yapılmıştır. Kadınları yaralayan veya öldüren erkeklerle yapılan görüşmelerde varılan sonuç, bu erkeklerin şiddeti önemsemedikleri ve kadınları suçlayarak kendilerini haklı çıkarma eğiliminde olduklarıdır (a.g.e. s.240). Erkekler genellikle aldıkları cezaları hak etmediklerini düşünerek 6284 sayılı kanun hakkında olumsuz görüş bildirmişler, özellikle evden uzaklaştırma tedbir kararının erkekleri daha fazla şiddete sevk etme ihtimalinden söz etmişlerdir. Burada dikkat çeken nokta, özellikle şiddet suçlusunu olan erkeklerin yasaların ve devletin kadınların yanında yer alması nedeniyle duydukları şaşkınlık, mağduriyet ve gücenme hissine işaret etmektedir (a.g.e. s.250). Aile içinde erkek otoritesi sarsıldıkça erkeklerin bu konuyla ilgili yakınmaları da kamusal alanda daha duyulur, görülür bir hale gelmektedir. Bu durum daha ileriki kısımlarda “mağdur babalar” veya “nafaka tartışmaları” üzerinden örneklendirilecektir<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup>Sosyal medyada, çeşitli platformlardan da bu tartışmalar sürdürülmektedir. Tezin kapsamında bu tartışmalara ayrıntılı bir biçimde girmiyorum, yine de bu tartışmaların incelenmesi, titizlikle analiz edilmesi

Diğer yandan aileyle ilgili her türlü bilgi mahrem kabul edilir ve bu bilgiye erişilmesi, hakkında konuşulması pek tercih edilmez. Şiddetin ailenin mahremiyeti içinde saklı kılınmaya çalışılmasının ötesinde, aile içi şiddetin ortaya çıkmasıyla ailenin dağılması, devletin kolluk güçleri ve sosyal hizmet görevlilerinin müdahil olmasıyla, ailenin özerkliğinin yok olacağı endişesi kol kola gider. Kadınların maruz kaldıkları şiddeti ifşa etmek ve yardım talep etmek konusunda, aile sırlarını açığa vurdukları düşüncesiyle çekindikleri için şiddet karşısında sessiz kalmayı tercih edebildikleri tespit edilmiştir (Mavili, 2006). Fakat bunun karşısında kolluk güçlerinin de bu sessizliği korumak üzere bazı tavsiyeler verdiği görülmektedir. Polis Akademisi Yayınları tarafından yayınlanan Dünyada ve Türkiye’de Kadın Cinayetleri raporunun en sonundaki Tespitler ve Öneriler kısmında aile içi şiddet ile ilgili başvurular sırasında, aile içi konuların ayrıntılı olarak polise anlatılmasının şüpheli erkeği rahatsız ettiği ve öfkелendirdiği ileri sürülerek kadının şiddet karşısında polisten önce gidebileceği ara yapılar önerilmiştir (Taştan ve Küçükler Yıldız, 2019, s.31). Devlet bir yandan aile içi şiddetle mücadele konusunda çok daha yetkili ve kararlı görünürken diğer yandan da ailenin mahremiyetini, kadınları şiddetten koruma kisvesi altında saklı tutmayı salık vermektedir. Üstelik bu tavsiyeyle, mahremiyetin açığa çıkması karşısında, zedelenen ve bunun sonucunda daha da hırçınlaşacak bir erkeklik varsayılarak olağan kabul edilir. Kadın, maruz kaldığı şiddet karşısında sessizliğini bozmaması için telkin edilmektedir. Şiddetin derecesine bağlı olarak ilk önce komşu ve akrabalarından destek alması, son çare olarak da kolluk güçlerine müracaat etmesi salık verilmiştir. Eski eşini öldürdüğü için üç yıl tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakılan Name Öztürk’ün eşinden gördüğü şiddet sonrasında polise müracaat ettiğinde, polisten aile içi şiddete karışmıyoruz cevabını

---

oldukça gerekli görünüyor. Sosyal medya üzerinden dönen ve çeşitli platformlarda yer alan tartışmalarda, kadına yönelik şiddet meselesinin, şiddete maruz kalan kadının karşısında şiddetin faili erkeği mağdur ve kurban göstermeye yönelik bir akımın bulunduğu göze çarpmaktadır. Şimdilik bu akımın güçlü olmadığını ve gündemi belirleyecek kadar etkili olmadıklarını vurgulamak gerekir.

aldığını belirtirken, *“Aslında tam da bu şekilde söyleyerek şiddete karışmış oluyorlar. Kendilerinin baş edemediği biriyle benim tek başıma baş etmem mümkün mü?”* diye soruyor.<sup>40</sup>

Bir yanda devletin yürürlükteki yasaları diğer yanda da kültürel örüntüyü meşru kılan uygulamaları yer almaktadır (Ahıska, 2009). Devlet otoritesinin kadına yönelik şiddetle mücadelede ikircikli bir görüntü sunduğunu söylemek mümkün. Bu açıdan bakıldığında aile içi şiddetin farklı biçimlerine ve daha “hafif” derecelerine yönelik devlet nezdinde bir tahammülün olduğunu söyleyebiliriz.

Şiddet, apaçık bir şekilde kendisini görünür kılmaktansa (fiziksel şiddet gibi), ailenin sınırlarının içinde gizli kalabilmesini sağlayan (Bozok, 2018), daha müphem, kendini teşhir etmeyen biçimlere bürünebilir. Ekonomik, duygusal ve psikolojik şiddet (a.g.e) hâlâ aile söyleminin ifade ettiklerini kendi içinde muhafaza ederek, ailesel ilişkiler içinde, bir bütünlük tesis ederek iş görebilmektedir. Türkiye’de tüm farklı türleriyle kadına yönelik şiddete, bütün bölgelerden ve farklı sosyo-ekonomik statülerden kadınların maruz kaldığı bir gerçektir (a.g.e). Fakat kadınların neredeyse yarısının (%44) maruz kaldığı duygusal şiddet ve sözel şiddet, fiziksel şiddete göre çok az dile getirilmektedir (HÜNEE, 2015). Bu tez çalışmasında da erkek katılımcıların şiddet deyince akıllarına öncelikle fiziksel şiddetin geldiği, sözel veya psikolojik şiddetin ise şiddet olarak pek görülmediği gözlemlenmektedir. Bunun ötesinde, fiziksel şiddetten farklı olarak sözel veya psikolojik şiddet, kadın ve erkek arasında karşılıklı vuku bulan ve bazen kadının erkeğe karşı şiddeti olarak da yorumlanmıştır.

*“İlişkide karşındakine kendi elinle bir güç verirken, onu kullanmaya başladıklarını düşünüyorum. O noktadan sonra da [eski eşinin] şiddet uygulamaya*

---

<sup>40</sup> "Ben Öldürülseydim Kader Diyeceklerdi, Kendimi Korumak Zorundaydım", Bianet, 26 Temmuz 2019, <http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/210887-ben-olurulseydim-kader-diyeceklerdi-kendimi-korumak-zorundaydim>

*başladığını düşünüyorum. Ne gibi mesela, işte ağlayarak bir şey isteme ya da sürekli tedirgin, histerik olarak beni değiştirmeye çalışma. Bunlar sonuca varmadı, evet, ama bunlar beni sürekli baskı altında tuttu. Bunlar beni sürekli doldurdu. Onu yapma, bunu yapma gibi sürekli emir vari şeylerle... Sürekli beni değiştirme, beni onun malı haline getirme çabası oldukça yorucuydu.” Göksel, 30, mühendis, üniversite.*

Kadının sözsözsel ya da psikolojik şiddetinden bahsedilirken, katılımcılar kendi kültürel altyapılarından getirdikleri kelime dağarcığına bağlı olarak bahsedilen şiddeti “kadın dırdırı” veya yukarıdaki mühendisin ifadesinde yer aldığı gibi “histerik” olarak tanımlanabiliyor. Aslında bu iki tabirin de kadın cinsiyetiyle müsemma görülen, ayrımcı ve aşağılayıcı bir dilin ürünü olduğu söylenebilir. Kadının, güçsüzlüğün ve bastırılmış kişiliğinin bir ifadesi olarak sürekli dırdır ettiği veya histerik tepkiler verdiği düşünülüyor. Buna karşın, kadının fiziksel olarak erkeğe kıyasla güçsüz olduğu varsayımıyla hem kadının hem de erkeğin şiddet uygulayabildiği, fakat erkeğin uyguladığı şiddetin zarar verici sonuçları olduğu vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kadının sözlü tahrik biçiminde (bir çeşit sözlü şiddet) erkeğin şiddetine davetiye çıkardığı düşünülüyor. Kadının sürekli olarak erkeği kışkırtmasının şiddetin temel nedeni olarak gösterilmesi yine yukarıda bahsedilen HÜNEE (2015) çalışmasında da erkekler tarafından dile getirilmiştir (a.g.e). Kadın ve erkek arasındaki fiziksel eşitsizliğin, kadının daha kırılgan, erkeğin ise daha güçlü konumlarda bulduklarına dönük varsayımı desteklemekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum bir kez daha, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin kökenindeki sembolik şiddeti gözler önüne sermektedir. Doğal gibi görünen, kanıksanan bu durum, toplumsal cinsiyet temelli şiddet söz konusu olduğunda kendisini iki türlü göstermektedir. İlk olarak, kadın ve erkek fiziksel olarak eşit değil, erkek daha güçlüdür. Bu sebeple de hem kadın hem de erkek şiddet uygular, fakat kendilerine has (cinsiyetlerine özgü) tarzlarda bunu gerçekleştirirler. Kadın sözlü bir şiddet uygularken



erkek de fiziksel şiddet uygulamaktadır. Bu haliyle, kadın ve erkeğin gösterdiği şiddet yine dişil ve eril tarzlar içinde sabitlenir ve doğal gibi gösterilir. Şiddetin açıklanmasında ve anlamlandırılmasında cinsiyetlendirme yoluyla bir tür doğallaştırma gerçekleşmektedir. İkinci olarak, yine şiddetin cinsiyetlendirilmesi üzerinden, erkeğin kadının şiddetine vereceği cevabın çok daha tahripkar şiddet olduğunu hesaba katan sorumlu erkeklikler karşımıza çıkar. Şiddet uygulama kapasitesine sahip ama bunu güçlü konumda olduğu için gerçekleştirilmeyen bir erkek.

*“[Eşiyle tartıştıktan sonra, eşi abisinin yanına gidiyor, sonra abisi gelip ne olduğunu soruyor]. Anlattım işte abi böyle böyle oldu diye. Valla dedi, ben senin yerinde olsam ağzını burnunu kırardım dedi. Sen dedi, Allah’tan vurmamışsın, sadece hakaret etmişsin.” Ahmet, 43, teknisyen, önlisans*

Ahmet tartışma sırasında eşine hakaret ediyor, sonra da eşinin abisine, başka bir erkeğe durumu aktarıyor. Eşinin abisinin duruma tepkisinin, hakaret eden erkeğin içini rahatlatmak amacıyla olduğu düşünülebilir. Diğer ihtimal de kışkırtmak, daha büyük bir şiddete teşvik etmek amacıyla da olabilir. Fakat katılımcı, görüşme sırasında eşine ettiği hakarettten bir nebze pişmanlık hissetse de hem başka bir erkek tarafından kendisine hak verilmesi hem uygulayabileceği daha büyük ve yıkıcı bir şiddeti uygulamaması, kendini tutması üzerinden içinin rahat olduğu anlaşılabilir. Üstelik eşinin abisi tarafından içinin rahatlatılması, kendisine hak verilmesi ayrıca dikkate değer. Kadına yönelik şiddetin doğru bulunmadığı söylemde genel olarak; şiddet uygulamanın kimsenin hakkı olmaması üzerinden değil, daha çok “kadına el kalkar mı” sorgulaması üzerinden, kadının erkek karşısında güçsüzlüğü vurgulanır. Fakat sözlü şiddet olarak hakaret, şiddete değil daha çok erkeğin kendine hâkim olduğu ana, yani onun sorumluluğuna işaret eder. Bir kıyaslama olarak da eşinin abisinin uygulaması muhtemel çok daha sert bir şiddetin, görüşme sırasında aktarılması kayda değer. Erkek muhabbeti içinde, erkeklerin kendi aralarındaki

sosyal ilişkilerin (hijerarşik-dikey veya yatay olmasının farklı anlamları vardır), kendi deneyim aktarımlarının, birbirlerinin deneyimleri ve davranışları üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır. Eril homososyal ilişkilerinin dinamiği incelendiğinde, erkekler arası ilişkilerin şiddet eyleminin oluşması ve anlamlandırılması üzerindeki etkileri belirgin hale gelir<sup>41</sup>. Erkeklerin kendi benliklerinin oluştuğu ve kendi deneyimlerini anlamlandırdıkları homososyal ilişkiler, şiddet edimi ve onun yorumlanması mevzusunda da önemlidir. Burada da Ahmet'in kendi deneyimini yorumlaması, hem başka bir erkekle kendini kıyaslayarak hem de kendini, diğer bir erkeğin onayı üzerinden haklı görmesi üzerinden gerçekleşir.

Kadına şiddet uygulayan erkeğin insanlığından değil daha çok erkekliğinden şüphe edilen bir durum söz konusudur. Tezin ileri bölümlerinde daha ayrıntılı bir biçimde değinilecek olan korumacı cinsiyetçiliğin bir örneği olarak, kadın karşısında erkeğin koruyup kollayan konumu vurgulanmaktadır. Öte tarafta ise kadın, birey olarak saygı duyulan değil fakat cinsiyetinden dolayı narin ve kırılabilir kabul edilen, güçsüz ve savunmasız özne konumundadır. Kadının korumacı cinsiyetçilik yoluyla enfantalize edilmesi söz konusudur. Koruyup kollayan erkeğin, kadın karşısında kabul edilen güçlü konumu, mutlaka şiddete yol açmak zorunda değil. Fakat bu mantığın hem kadın-erkek ilişkileri boyunca hem de aile söylemi çerçevesinde sürdürüldüğü, iş gördüğü açıktır. Sonuç olarak kadın ve erkek arasında doğal kabul edilen ve bu doğallık içinde eşitsizliği de barındıran bir kanının hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır.

Aile olgusu değerlendirilirken ailenin hem kadın hem de erkek bireyler için ne anlama geldiği, ailenin bireylerin kendi yaşam tercihleri ve çıkarları açısından öneminin ne olduğu soruları yanıtlanmalıdır. Ayrıca, ailenin pek çok tarihsel nesnel koşullar,

---

<sup>41</sup> Bir sonraki bölümde, eril homososyal bağ ve ortam daha ayrıntılı bir biçimde incelenecektir. Eril homososyal bağ hem kadına yönelik şiddet hem erkekler arası şiddeti kavramak adına oldukça önemlidir. Erkek şiddetinin çeşitli biçimlerini arasında bir ilişki kurmak için, bu bağın kurulma ve sürdürülme biçimlerine, erkekler için bu bağın ne anlam ifade ettiğine bakılması gerekir.

toplumsal düzenlemeler ve kişilerarası ilişkiler dolayımında ele alınması da gereklidir. Bu nedenle aile, şiddetin ve baskının bir odağı olabildiği gibi, kendi yaşam tercihlerinin bir parçası olarak bütünleşme ve dayanışmayı da ifade edebilmektedir. Ailenin bir birim olarak içinden geçtiği bir kriz söz konusuysa eğer, başta devlet olmak üzere, diğer kurumların da ailenin sürdürülmesi adına kadını aile içinde tutmanın bir yolunu bulmaları gerekir. Bu kuşkusuz sosyal baskı ve katı denetim yoluyla, kadınların aile dışındaki yaşam tercihlerini yok sayarak, değersizleştirerek gerçekleştirebilir. Öte yandan kadınları aile içinde tutmak, aileyi kadınlar için cazip kılmamanın yollarını bulmadan sürdürülebilir değildir. Bu tez çalışmasında siyasi iktidarın kadın ve aile üzerinde geliştirdiği söylem ve politikalara bu çerçeveden baktım. Bu kapsamda, aile içi kadına yönelik şiddet, eril iktidarın ya da erkek bireyin aile içindeki konumuyla tanımlanan krizine işaret ediyor olabilir. Bu noktada eril iktidar üzerinden siyasi iktidarın ve erkek bireyin hangi açılardan ortaklaşım dayanışma içine girdiği, hangi açılardan da ayrışıp ters düştüğü önemli bir soruya dönüşür.

### **3.5.1. Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet: Boşanma ve Nafaka**

Nafaka tartışmalarında veya çocuğun velayeti konularında, kadınlara tanınmış haklar karşısında erkekler kendilerini mağdur konumda tanımlayıp devletin kendilerinin yanında yer almasını bekledikleri görülmektedir. Songül Sallan Gül (2019), nafaka hakkı tartışmalarında erkeklerin, aile içinde kaybolan ve zayıflayan iktidar algılarını telafi etmek yoluna gittiklerini, bunun için de tartışmanın ailenin dışına, sivil topluma taşıdığını belirtir. Bu durum, evin reisi konumundaki erkeğin statüsünün garanti olmadığını, erkeklerin kendi otoritelerini tesis etmek için hem devlete hem de sivil toplum alanına seslenerek dikkat çekmeyi hedeflediklerini göstermektedir. Sallan Gül, mağrur erkeklikten mağdur erkekliğe geçiş olarak yorumladığı bu durumu, erkeklerin

evliliklerindeki başarısızlığının suçunu kadınların üstüne atarak kendilerini haksızlığa uğrayan taraf olarak gösterme gayreti içinde olduklarını belirtir. “Mağdur babalar” ve “süresiz nafaka mağdurları” gibi isimlerle örgütlenen bu gruplar, velayet hakkında öncelik ve nafakanın sınırlandırılması konusunda çeşitli düzenlemeler talep etmektedirler. Sallan Gül, sivil toplum alanında mağduriyetleri üzerinden görünür olmaya çalışan ve doğrudan devlete seslenen bu erkeklerle ilgili, bilhassa aile söylemi ve bu söylem kapsamındaki kadın-erkek rolleri üzerinden oldukça yerinde bir tespitte bulunur. Sallan Gül’e göre geleneksel, ideal aile ve kadın-erkek arasındaki tamamlayıcı vasıflar gereği, erkekler kadının geçim garantisi ve bunun üzerinde de kadının hamisi olarak kendini gören zihniyete işaret eder- ki burada mağrur bir erkeklikle karşılaşırız. Evliliğin bitmesi durumundaysa, kadının ve çocuğun ne durumda olduğunu umursamayan ve geçim sağlama sorumluluğu yüzünden mağdur konumunda kendini bulan bir başka erkekle karşı karşıya olduğumuzu belirtir. Burada Sallan Gül’ün tespitine bakarak, ailenin veya erkekliğin bir tür krizde olduğundan bahsedilebilir mi? Boşanmış ve nafaka ödemek istemeyen erkeklerin devletten talep ettiği süresiz nafakanın kaldırılması, erkeğin aile içinde kendine bağımlı hale getirdiklerinin esenliğiyle ilgilenmediğini gösterir ve söz konusu talep daha önce aile reisi konumundaki erkeğin üstlendiği sorumluluktan feragat etme talebidir. Sallan Gül, mağdur erkeklerin kendi mağduriyet söylemlerini inşa ederken, yeni bir aile kurmakta zorlandıklarını veya yeni evliliklerinde geçim sıkıntılarını çektiklerini iddia etmelerine dikkat çeker. Buna göre, yeni eş - eski eş arasında bir tür kadınlar arası rekabet yaratarak ve aile reisi olarak (yeni aile içinde) kendi ataerkil konumlarını perçinlemeye çalıştıklarını belirtir. Öte yandan Sallan Gül’e (2019) göre, devlet bu taleplere kayıtsız kalmamış ve kadın cinayetleri, çocuk istismarı gibi konulara öncelik vermek yerine, nafaka çalıştayını düzenlemeye öncelik tanımıştır. Bu durum,

kadınların şiddet ve geçimsizlik karşısında evliliği sonlandırma seçeneklerinin önüne bir engel çıkarmak olarak yorumlanmıştır<sup>42</sup>.

Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu Başkanı Canan Güllü, boşanmaların ve bunun sonucunda ailelerin parçalanmasının sorumlusu olarak kadınların görüldüğü ve aileyi kurtarmaya dönük çabaların, boşanmanın nedenlerinin anlaşılmasının önüne geçtiğini vurgular.

*“Bunların yanı sıra sanal din tacirlerinin de sorumlulukları var. Belirli medya organlarında belirli grupları kurarak çeşitli baskılar yaratarak son aylarda ortama çeşitli konular getirdiler. Bu kadınlar çok boşanıyorlar, neden boşanıyorlar onu araştıralım dediler. Eee araştıralım. Ama boşanmanın nedenlerinden biri olan ekonomik nedenleri giderebiliyor muyuz? Erkeğe iş yaratabiliyor muyuz? Kadının istihdamda yer almasını sağlayabiliyor muyuz? Bunların hiçbirini hayata geçirmeden boşanma komisyonunu kurarak kadınlar boşanmasın diye önlemler alan bir zihniyetle boğuşuyoruz. Aynı zihniyet son dönemde nafaka tartışmasını gündeme getirdi. Kadınlar boşanıyor ve nafaka istiyor, nafakaya sınır getirirsek kadınlar boşanmaz bakış açısını geliştirdiler. Bu akıllarını kadınlar niye öldürülüyor, bunu nasıl önleriz üzerine yorsalardı bugün biz sizinle kadın cinayeti konuşmayacaktık.”<sup>43</sup>Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu Başkanı Canan Güllü*

Güllü'nün açıklamaları, erkeklik krizi etrafında tarif edilebilecek, boşanmalara neden gösterilebilecek nesnel meselelerin ele alınıp çözülmesindense, kadını ailede tutmanın yollarının arandığına işaret etmektedir. Ben bu tartışmaların, araştırma konusunun kapsamında ekonomik şiddet üzerinden ele alınması gerektiğini

---

<sup>42</sup> “Mağrur Erkeklikten Mağdur Erkekliğe”, Kazete, 15 Haziran 2019, [https://kazete.com.tr/makale/magrur-erkeklikten-magdur-erkekligi/\\_2277](https://kazete.com.tr/makale/magrur-erkeklikten-magdur-erkekligi/_2277)

<sup>43</sup> ‘Bataklığı kurutmadan cinayetlerin önüne geçemezsiniz’, Gazete Duvar, 24 Ağustos 2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/24/batakligi-kurutmadan-cinayetlerin-onune-gecemezsiniz/>

düşünmekteyim. Emel Memiş, kadına yönelik şiddetin doğrudan fiziksel şiddet olarak algılandığını, “yoksulluk, işsizlik, eğitim, sağlık hizmetleri, yiyecek, barınma gibi yaşamsal ihtiyaçlar ve bunların temini ve diğer ekonomik ve sosyal haklardan söz edilmediğini” vurgular (Memiş, 2014, s. 168). Kadınların istihdama katılımının %30’ların altında kaldığını belirten Memiş, ekonomik şiddetin iki farklı ama birbiriyle ilişkili boyuna dikkat çeker. Ekonomik şiddeti hem yapısal ve hem de kadın-erkek bireyler arasında vuku bulan boyutuyla ele alabiliriz. Buna göre, kadınların birey olarak kendi esenliklerini sağlamaları ve kendi kapasitelerini geliştirmeleri önündeki engelleri ekonomik şiddetin kapsamında değerlendirebiliriz. Yapısal şiddet, şiddetin faili olarak somut bir aktörün ön plana çıktığı doğrudan şiddetle sınırlı değildir, toplumsal koşullar nedeniyle bireyin gelişimin kısıtlandığı durumları da kapsayan bir şiddete işaret eder<sup>44</sup>. Kadına yönelik ekonomik şiddet; miras hakkı, mülkiyet hakkı konularında kadınlara yönelik ayrımcılık veya kadın ve erkeğin aynı işi yapmaları karşılığında kadınların erkeklerden daha düşük maaş almaları gibi toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin yapısal karakterinden kaynaklanabilir. Diğer yandan, daha çok hane içinde görünür olan, erkeğin hanenin mali kaynaklarını tek başına kontrol etmesi, kadını bilgilendirmeden harcamalarda bulunması, kadının çalışmasına veya eğitim olanaklarına erişmesine

---

<sup>44</sup> “Johan Galtung, şiddeti doğrudan şiddet, yapısal şiddet ve kültürel şiddet diye birbiriyle bağlantılı üç boyut şeklinde tanımlamıştır. Buzdağının görünür yüzü doğrudan şiddettir; ama doğrudan şiddet çoğu zaman yapısal ve kültürel şiddetin katmanları üzerinde yer alır. Doğrudan şiddet, fiziksel zarar vermeye yönelik eylemlerdir. Şiddetin görünür yönünü tespit edip önlemeye çalışmak Galtung’a göre nispeten daha kolaydır. Asıl zor olan doğrudan şiddeti besleyen kanalları engellemektir. Yapısal şiddet, şiddetin gözle görülmeyen formudur ve doğrudan fiziksel zarar vermeyi hedeflemez. Ancak yapısal şiddet, etkileri itibariyle doğrudan şiddetten çok daha yıkıcı olabilir. Örneğin bölgeler arası gelir dağılımlarındaki ve hayat şartları arasındaki eşitsizlikler yapısal şiddetin ifadeleridir. Yapısal şiddet ancak geniş kapsamlı yapısal önlemlerle bertaraf edilebilir. Şiddetin belki de en az anlaşılan boyutu ise kültürel şiddettir. Kültürel şiddet, insanın varoluşunu ve toplumsal kimliğini oluştururken kullandığı sembollerle ilgilidir. Din, ideoloji, dil, popüler kültür ve propaganda, sanat ve bilimin kullanımı doğrudan ve yapısal şiddeti meşrulaştırmaya zemin hazırlayabilir. Kültürel şiddet doğrudan görünmeyebilir ama toplum içerisinde belli bir ideolojik hegemonya oluşturur. Siyasî ve dinî liderlerin demeçleri, sanatçılar, filmler, karikatürler, şarkılar ve birçok popüler sembol; ayrımcılığı, farklılıklara karşı tahammülsüzlüğü ve hoşgörüsüzlüğü salık verebilir. Popüler kültür, medya ve internet özellikle gençler ve çocuklar üzerinde çok etkili olmaktadır. İslamofobi, yabancı düşmanlığı, kültürel önyargılar ve agresif milliyetçilik kültürel şiddetin yansımalarıdır. Kültürel şiddetin panzehiri barış kültürünün tesisidir” (Köse, 2008)

engellemesi, ya da kadının çalışması durumunda kadının maaşına el koyması gibi durumları tarif eden; doğrudan gerçekleşen ekonomik şiddetten bahsedilebilir (a.g.e).

Üstelik ekonomik şiddetle ilişkili olarak, kadın erkek arasındaki gelir farkları (Çelik, 2017) ve kadının çalışma yaşamına katılımı veya bunu talep etmesi ya da kadının ekonomik olarak bağımsız olmadığı durumlarda fiziksel şiddetin rastlanma olasılığının arttığı görülüyor (Nadir, 2017). Erkek katılımcılar, şiddetin nedenleri arasında ilk sıraya koydukları ekonomik sorunların muhatabı olarak erkekleri görmektedirler. Ekonomik sorunlar erkeğin mağduriyeti ve hatta erkeğin sistem tarafından maruz bırakıldığı şiddet olarak tanımlanırken<sup>45</sup>, kadına yönelik şiddet konusunda, ekonomik şiddet pek akla getirilmiyor. Katılımcıların pek çoğu için, evin geçim sorumluluğunu üstlenen erkeğin, ekonomik sorunlar karşısında strese girmesi, öfkelenmesi bunun sonucunda da şiddete yönelmesi, onaylanan bir davranış olarak görülmesi de, anlaşılır bir durum olarak tarif edilmektedir.

*“Aldığı maaşlar yetmiyor, duygusal sorunları var çünkü ilişkileri sağlam değil, manevi sorunları var. Bu kapitalizmin, ekonominin getirdiği şeyler... Zengin çok zengin, fakir çok fakir oluyor... Bu sebeple de bazı şeylere tahammülü kalmıyor. Şiddet de eğer normal gösteriliyorsa, şiddet eğilimli olabiliyor.” Mehmet, 20, öğrenci*

Yukarıda alıntılanan genç katılımcı sınıfsal farklar temelinde tanımladığı toplumsal eşitsizliğe işaret eden yapısal ekonomik şiddetin, aile içi şiddete yol açabileceğini ifade ediyor. Erkeklik kriziyle ilgili kısımda yapısal şiddet kapsamında erkeğin maruz kaldığı ekonomik şiddete değinilecek. Fakat burada önemli olan, erkeğin maruz kaldığı ekonomik şiddet karşısında “şiddet uygulayabilir” olarak kabul bulmasıdır. Bunun için katılımcının, şiddetin kültürel olarak normal gösterilmesi şartıyla, erkeğin,

---

<sup>45</sup> Bu oldukça ilginçtir, erkekler genelde kendilerini şiddetin mağduru olarak tanımlamaktan kaçınırken, ekonomik sorunlar, işsizlik, uzun çalışma saatler, geçici işlerde çalışma veya işyerinde patron, amir veya müdürleri tarafından gördükleri baskıyı şiddet olarak tanımlama eğilimindedir. Bu meseleyi bir sonraki bölümde, erkeklik krizi kapsamında daha ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğim.

başka kaynakları bulunmadığında, bir özkaynak olarak şiddete yönelebildiğine işaret eder. Burada ekonomik sorunlar ile erkek şiddeti arasından doğrudan bir ilişki kurulurken, kadına yönelik şiddetin, doğrudan fiziksel şiddet olarak anlaşıldığı fakat ekonomik şiddet olarak yoksulluğun ve geçim sıkıntısının ise kadın üzerinde ancak erkek dolayımında (fiziksel şiddet olarak) bir etkisi ve anlamının olabileceği gibi bir algı ortaya çıkıyor (Aşkın ve Aşkın, 2017). Başka bir örnekte ise, dolaylı görülen ekonomik şiddetin daha doğrudan gerçekleştiği durumlara işaret ediyor.

*“Şimdi bu şey, hep işsizlikten, maddi durumlardan kaynaklanan olaylardan çıkıyor. Bir ailede kazanç yoksa noolacak, kadın başlıyor evde şunu alacağım, bunu alacağım. Bu sefer, adam, para yok. Oradan şiddet çıkabiliyor.” Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Yiğit’in ifadesi aslında kadına yönelik ekonomik şiddetin, yine erkek dolayımında gerçekleştiğine işaret etmekle beraber, kadına yönelik ekonomik şiddetin doğrudan gerçekleşebildiğini de göstermektedir. Evin idaresi kapsamında mutfak masrafları veya çocukların ihtiyaçlarının birincil sorumlusunun ve muhatabının kadın olduğu durumda, kadının doğrudan tecrübe ettiği ekonomik şiddet daha görünür bir hale geliyor. Bu durum, hem genelde evi geçindiren erkekler üzerinde tanımlanan yoksulluğun, aslında kadının da tecrübe ettiği bir yoksulluk olduğuna hem de ekonomik açıdan erkeğe bağımlı olması üzerinden, erkeği ve yoksulluğu bir arada idare ettiği durumda kadının karşı karşıya olduğu ekonomik şiddete işaret eder. Diğer yandan başta kadın olmak üzere ailenin diğer üyelerinin ekonomik sorunlardan nasıl etkilendikleri, bu sorunlar karşısında ne tepki verdikleri geri planda kalır. Yoksulluk ve ekonomik sorunlar karşısında, erkeğin gösterdiği tepki olağan kabul edilir fakat hem erkek hem de kadın tecrübe edilen yoksulluk karşısında utanç yaşar. Erkek yaşadığı utancı ya öfke yoluyla ifade eder, ya da sosyal yardım almayı kendine yediremediği için, kadın sosyal yardımların alıcısı



durumundadır. Ama bu durumun kadınlar için de utanç verici olduğu ya da olabileceği göz ardı edilir (Bora, 2007).

Katılımcılar genel olarak kadına yönelik şiddeti açıklarken, kadının ekonomik özgürlüğün olmadığını, eviyle sınırlı bir dünya içinde erkeğe bağımlı bir hayat sürdürdüğünün, bunun da kadını daha kırılgan ve şiddete maruz kalma ihtimalinin artırdığını belirttiler. Bu düşünceyle, kadının kendini şiddet karşısından koruyabileceği kaynaklardan ve özgüvenden yoksun olduğuna dikkat çekiliyor. Açık bir biçimde kadına yönelik ekonomik şiddetten bahsedilmese de, erkeklerin bu düşüncelerinin, kadının tecrübe ettiği ekonomik şiddetin göstergesi olarak yorumlanabileceği kanısındayım. Yine katılımcıların büyük bir çoğunluğu eşlerinin çalışmalarına olumsuz bakmadıklarını ifade ettiler. Böyle bakıldığında, kadının çalışmasının, kadını güçlendiren ve kendisini şiddetten koruyabilen bir konuma gelmesi konusunda erkeklerin destekleyici bir tavır içinde bulduklarını düşündürtebilir. Fakat aslında eşlerinin çalışmasını destekleyen katılımcıların genelde, kendi eşlerinin çalışmasının “kaçınılmazlığına” işaret ederler. Bu kaçınılmazlığın bir tarafında, genellikle genç, eğitilmiş ve beyaz yakalı işlerde çalışan erkeklerin, kendi eşlerinin de benzer bir profilde olması ve evlenmeden önce çalışmaya başlamış, kariyerlerine önem veren kadınlar olduğu dikkat çekiyor. Ayrıca eşleriyle ya üniversitede ya da çalıştıkları kurumlarda tanıştıkları için, eşlerinin çalışan kadınlar olduklarını baştan kabul ediyorlar. Diğer taraftan, katılımcıların yaşı ilerledikçe ve eğitim seviyeleri azaldıkça, eşleriyle daha genç yaşta evlendikleri, eşlerinin de eğitimi seviyelerinin düşük olduğu ve bir işte çalışmadıkları görülüyor. Evlendiklerinde eşleri çalışmayan katılımcılar, evliliklerinin daha ileriki yıllarında da eşlerinin çalışmaları fikrine o kadar da sıcak bakmadıkları anlaşılıyor. Bu açıdan bakıldığında, geleneksel aile çerçevesinde erkek evin geçimi sağlar, kadın evi çekip çevirir anlayışını muhafaza etmeye

çalıştıkları söylenebilir. Fakat ekonomik güçlükler karşısında bu anlayış çerçevesindeki beklentileri yerine getirmenin o kadar mümkün görünmediğini ifade edenler de var.

*“Benim maaşımı yarıya düşürdüler şimdi. Ben de ona göre ödeme planımı yapmışım, evin kredisi var, başka [masraflar] var. Eskiden olsa arabayla gezmeye giderdik, bir dolaşırdık... Eskiden karımın çalışmasını istemezdim, şimdi de istemiyorsa zorunda değil tabi ama. Artık çalışsa da iyi olur diye düşünüyorum.” Ahmet, 43, teknisyen, önlisans*

Yaşam standartlarındaki değişim, eşlerinin ve diğer aile üyelerinin beklentilerini karşılanamaması gibi durumlarda, erkeğin evde çıkması muhtemel huzursuzlukların, şikâyetlerin önüne geçmek için, eşinin çalışabileceğini ifade ediyor. Ailenin esenliği adına eşlerinin çalışmalarının kabul görüldüğü anlaşılıyor. Fakat burada önemli bir tespitte bulunmak gerekir. Ahmet gibi pek çok katılımcı, hatta genç beyaz yakalı erkek katılımcılar da dâhil olmak üzere, eşlerinin çalışmak zorunda olmadığını, ancak “kendileri (eşleri) isterlerse çalışabilirler” ifadesini kullanmaktadırlar. Bir yandan, çalışmak, evi geçindirmek asli olarak erkeğin sorumluluğunda görülmeye devam ederken, diğer yandan kadınların ancak kendileri tercih ederse çalışırlar görüşüyle de, kadının çalışmasının erkeğin çalışması ve para kazanması kadar asli görülmediği anlaşılıyor. Öte yandan, ister bir tercih olsun isterse de zorunluluk, kadının çalışmasına “izin veren”, “ses etmeyen”, “karışmayan” bir erkekliğin genel anlamda var olduğunu söyleyebiliriz. Bu kimi erkek için, kendilerinin çağdaş, demokrat ve eşitlikçi olduklarının bir ispatı olarak ifade edilirken, kimi erkek için de, ailenin esenliği gereği, kadının bireysel beklentilerinin karşılaması için bir koşula dönüşmüş durumda. İkinci koşulda, kadın çalışmayabilir, ama azla yetinmeyi bilmeli, yoksulluğu kabul etmeli ve bilhassa bu konuyla ilgili erkekle bir çatışma içine girmemelidir. Aynı katılımcının ifadesinin devamı bu durumu doğrular niteliktedir.

*“Maddi sebeplerden dolayı strese giriyorum. Bu stresle eve gidiyorum. Eşim bu konularla ilgili bir şey dese, barut gibi patlayacağım yani. Allahtan öyle bir şey de demiyor açıkçası.” Ahmet, 43, teknisyen, önlisans*

Ekonomik sorunların erkeği strese sokması ve erkeğin bu stresin sonucunda evinde şiddet uygulamasının, bütün bir ailenin esenliğiyle ilişkili değerlendirildiğinden bahsetmiştim. Aile içi huzursuzluk şeklinde kendi gösterebilen şiddet anlayışı çerçevesinde, kadının çalışmak zorunda olmadığı ama çalışırsa da iyi olabileceği koşulu daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Kadının çalışması “ailenin esenliği adına” anlam kazanıyor ama bunun, aile söylemi kapsamındaki geleneksel cinsiyet rolleri gereği, erkeğin kadından çalışmasını bekleyemeyeceği, bunu doğal kabul edemeyeceği anlayışını da saklı tutmaktadır.

Ailenin bireysel çıkarlardan arındırılmış bir alan olduğu, fedakârlık üzerine kurulu olduğu inancı; bizzat ekonomik sorunlar karşısında aile içinde ortaya çıkan gerilimi, erkeğin ve kadının bu değişen nesnel koşulların paralelinde birbirine karşı beklentilerindeki değişimleri, farklı beklentilerin ortaya çıkardığı çelişkileri de hesaba kattığımızda sorgulanır bir hale geliyor. Öte yandan, ekonomik sorunlar karşısında erkeğin- kültürel ve toplumsal anlayışa uygun olarak- “şiddet uygulayabilir bir erkeğe dönüşmesi” genelde, ailenin esenliği açısından değerlendirilip olumsuzlanıyor. Peki, boşanmanın ardından mevzubahis olan nafakanın, aile söylemi çerçevesinde anlamı ne olabilir?

Nafaka tartışmasının, hem doğrudan hem de yapısal anlamda ekonomik şiddetin bir kesişimi olarak okunmasını yapmak faydalı görünüyor. Üstelik buna kadının boşanma kararı alması karşısındaki engelleri de hesaba kattığımızda, kültürel şiddeti de ekleyebiliriz. Daha önceden de bahsedildiği gibi namus algısı, boşanmış kadının toplum içindeki olumsuz algısı gibi nedenler, boşanmayı kadın için zor kılan nedenler

arasındadır. Kadının oldukça genç yaşta evlenmesi, eğitim almalarının, çalışmalarının engellenmesi veya akrabalarının aracılığı ile görücü usulü gerçekleştirilen evliliklerde kadının, şiddet görse dahi boşanma kararını vermesinin önündeki engeller arasındadır (Nadir, 2017). Kadının aile ruhunu muhafaza etmesi, aile üyelerinin bakımını üstlenmesi gibi tanımlanmış rolleri de kadının boşanma kararının, “yuvasını bozmak” olarak görüldüğü bir kültür evreninde kabul bulması pek mümkün değildir. Boşanma sonrasında ise çocukların bakım sorumluluklarının annede olması, çocukların ve annenin aynı mekânda yaşamaya devam etmeleri yaygındır. Kadının evi terk etmesi uygun görünmezken, erkeğin evden ayrılması, başka bir hayat kurması, boşandığı eşi ve çocuklarının maddi gereksinimini karşıladığı takdirde kabul görülmektedir. Katılımcılar arasında boşanmış ve çocuğu olanların, çocuklarının anneleri ile beraber yaşadığını, kendilerinin de nafaka verdiklerini aktardılar. Bunu gerçekleştirebildikleri ölçüde, bir erkek olarak kendi sorumluluklarını yerine getirdiklerini belirttiler. Fakat boşanma sonrası eski eşleri ve çocuklarıyla aralarındaki ilişkinin mahiyeti hakkında pek fazla bilgi vermediler. Fakat erkeğin maddi sorumluluklarını yerine getirmeye devam etmesi, özellikle baba olarak çocuklarıyla kurduğunu ilişki açısından önemli görülüyor. Bu sebeple nafaka, bir şikâyet değil, erkek olarak yerine getirdikleri sorumluluk kapsamında daha çok gurur duydukları, vicdanlarını rahatlatan bir bedele karşılık gelebiliyor. Hatta boşanmış ama ortak çocukları olmayan eşine yüklü bir miktarda tazminat ödediğini belirten bir katılımcının, bundan açık bir şekilde gurur duyduğunu anlaşıyor. İnsanlar bunun için (tazminat ödediği için) onun enayi olduğunu düşünüyorlarmış, karşı tarafı (eski eşini) gereğinden fazla düşünüp değer verdiğini belirtiyorlarmış, yaptığı bonkörlük olarak değerlendiriliyormuş. Bu açıdan mağrur erkeklik imajının boşanma sonrası nafaka ve tazimat üzerinden de sürdürüldüğü düşünülebilir. Fakat nafaka tartışmaları kapsamında Sallan Gül’ün de ortaya koyduğu gibi, mağrur erkeklikle mağdur erkeklik arasında çok

ince bir çizgi bulunmaktadır. Erkeklerin boşanma sonrası bireysel hayatları, yaşam tercihleri ve kişisel çıkarları ile mağrur erkekliğin garantisi olan evin geçim sorumluluğunu sağlayan erkek olmak arasında bir çelişkinin mümkün olduğunu görüyoruz. Mağrur erkek olmanın bir yük ve zorunluluk haline dönüşmesi, erkeğin kendisini mağdur gördüğü bir duruma işaret ediyor. Erkeğin kendi tasarrufunda olmayan, guruyla ilişkilendirmediği, yasalar gereği mecbur tutulduğu nafaka, erkekliğin nafaka üzerinden nasıl anlam kazandığına işaret eder. Buradaki mağduriyet mevzusunun sadece ekonomik nedenlerle açıklanamayacağını düşünüyorum. Daha çok yasalar tarafından düzenlenen, erkeği zorunda bırakan bir nafaka uygulamasının, erkeğin kendi tasarrufunda, kendi inisiyatifinde bulunmadığı takdirde, erkeğin mağduriyeti olarak yorumlanabildiğini düşünüyorum. Zorunda kaldığı değil ama kendisinin bahsettiği bir nafaka mağrur erkekliğin sürdürülmesi adına anlamlıdır. Bu açıdan bakıldığında, kadına yönelik ekonomik şiddetin müsebbibi olarak hem doğrudan erkek birey olarak eski koca hem de devlet aynı karede yer alır. Fakat aynı karede bulunmaları, çıkarları ve amaçları açısından aynı konumda buldukları anlamına gelmez.

Devletin boşanmaların önüne geçmek adına kadının sahip olduğu, güvencesi olan kimi hakları elinden almaya çalıştığı düşünülebilir. Fakat mağdur erkeklerin, sivil toplum aracılığıyla talep ettikleri şeyin boşanmaların önüne geçmek ve aile kurumunu güçlendirmek olduğunu söylemek güç. Aksi takdirde, boşanmayı isteyen tarafın sadece kadınlar olduğu ve erkeklerin bunu önlemek adına mücadele içinde oldukları gibi bir sonuç çıkar. Hâlbuki erkeklerin aile reisi olarak, bir zamanlar ayrıcalıklarının dayanağı olan, kadının ve çocukların kendilerine bağımlı kılınması koşulunun, boşanma ve yeniden evlenme durumlarında değişmesiyle söz konusu olan yeni talepler gündeme getirilmektedir. Yani kendi bireysel yaşamlarındaki değişimler, yeni koşullar ve çıkarları üzerinden nafaka vermek istemeyen erkekleri görüyoruz. Diğer yandan, nafakayı mağrur

erkeklği sürdürmenin bir koşulu olarak da ele almak mümkün. Yukarıda da bahsedildiği gibi, erkeklerin nafaka üzerinden eski eşleri ve çocukları üzerindeki etkileri ve yetkileri devam etmektedir. Fakat mağrur erkeklğin sürdürülmesinin koşulu olarak, ancak erkeklerin kendilerinin bahşettiği veya vermeye istekli oldukları bir nafakayla bu gerçekleşebilir. Bu durumda da nafaka vermek istemeyen değil, tamamen kendi inisiyatifinde, başka bir aracının bulunmadığı (devlet), yasalar tarafından düzenlenmeyen bir nafaka olarak, daha çok bahşedilen, erkeğin cömertliğinin bir ölçüsü olarak nafaka veren mağrur bir erkeklğin yeniden üretilmesi söz konusudur. Nafaka ve mağrur erkeklğin sürekliliği arasındaki ilişki, aslında bu nafaka hakkındaki tartışmalarının kalbinde yer almaktadır. Kadınların nafaka almak için, yani yüklü miktarda para, mal ve gelir kazanmak amacıyla boşandıkları yönündeki söylemin, nafaka tartışmaları kapsamında popülerlik kazandığı görülüyor. Burada mevzubahis boşanan ve nafaka yoluyla varlık edinen kadınların, ekseriyetle kamuoyunda tanınan ünlüler olduğu dikkat çekmektedir<sup>46</sup>. İlk bakışta, nafaka hakkını kötüye kullanan bir kadın imajının dolaşıma sokulduğu anlaşılmaktadır fakat bu imajın arkasında nafakayı veren erkeğin zenginliğinin de bu tartışmanın bir parçası olduğu unutulmalıdır. Herkes bu erkekler kadar varlıklı olmasa da, sonuç olarak, nafaka vermenin yine belli bir refah seviyesine sahip, maddi açıdan rahat bir erkeklğe işaret ettiği ölçüde, pek çok erkeğin kendisinin bu erkeğe kıyasla, nafaka veremeyecek bir erkek, yani mağdur bir erkek olarak göstermesine hizmet edebilir<sup>47</sup>. Nitekim nafaka hikâyesiyle ilgili gerçeklere dönüp baktığımızda, Türkiye’deki nafaka ortalamasınının 370 TL olduğu ve yarısının da çeşitli bahanelerle ödenmediği, sadece yüzde 20.7’sinin düzenli olarak ödendiği belirtiliyor<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Nafaka hakkı tartışmaları devam ediyor: "Ünlülere ödenen nafakalar üzerinden toplum yanlış yönlendiriliyor", T24, 08 Haziran 2019, <https://t24.com.tr/haber/nafaka-hakki-tartismalari-devam-ediyor-unlulere-odenen-nafakalar-uzerinden-toplum-yanlis-yonlendiriliyor.824915>

<sup>47</sup> Mesela iki evin geçimini sağlamayan bir erkek doğrudan mağdur bir erkek konumunda algılanabiliyor.

<sup>48</sup> <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/nafakada-5-sart-41364934>, Kadın Dayanışma Vakfı’nın “Yoksulluk Nafakası Araştırması Raporu” bilgilerine dayanmaktadır, “Araştırma, 11 ilde, 1994-2019 tarihleri arasında

Boşanma ve nafaka ilişkisi içinde sahiplenilen mağdur erkeklik görüntüsü, erkeklerin bütün bu bireysel çıkarlarını görünmez kılar. Mağdur erkeklerin talepleri ancak aile söylemi içinde meşruluk kazanmaya devam eder. Öyle ki, erkekler yeniden evlenmekte veya yeni evliliklerini sürdürmekte zorluklarla karşılaşmışlardır. Sonuç olarak yeni evliliklerinde de, geçimi sağlama rolü erkek olarak yine kendi omuzlarındadır. Devlet tarafında ise, nafaka hakkının yeniden düzenlenmesi ve kısıtlanmasının anlamı; erkek bireyin kendi çıkarlarını ön planda tutmak değil<sup>49</sup>, boşanmak isteyen kadınların, boşanmadan önce iki kere düşünmesini sağlamak, kendi bağımlı durumlarının, kendilerine sunduğu geçim garantisinin evlilik süresi içinde ve bu evliliğin sürdürülmesi kaidesiyle sağlanabileceğini kadınlara hatırlatmak olabilir. Böylelikle erkek bireyler ve siyasi iktidar arasında bir tür ittifak kurulmuş gibi görünse de, bunun ancak aile söyleminin her iki taraf açısından farklı kullanımlarıyla mümkün olabildiğini düşünüyorum.

Eril iktidar veya tahakküm mantığının erkek birey ile siyasi iktidar arasında zımnı bir anlaşmanın göstergesi olduğu düşünülebilir. Tarafların, atıfta bulunan iktidarın karakterine istinaden, bu anlaşmayı birbirilerine hatırlattığı, birbirlerinden hesap sorduğu durumlar bulunmaktadır. Fakat burada her iki taraf için de vazgeçilmez olanın, iktidarın eril mahiyeti olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde bu anlaşmanın yürürlükte kalması için hiçbir gerekçe sunulamazdı. Vazgeçilmez olan iktidarın karakteri ileriki bölümlerde daha kapsamlı bir şekilde incelenecektir.

---

açılmış 140 boşanma davası üzerinden yapıldı. Yüzde 40'ı şiddetli geçimsizlik üzerinden açılan bu davaların, yüzde 82'sinde kadına yönelik şiddet olduğu saptandı. Nafaka meblağlarının "asgari ücret, açlık ve yoksulluk sınırı" gibi genel ekonomik veriler çerçevesinde ele alındığında, kamuoyunda sanıldığından çok düşük olduğu görüldü."

<sup>49</sup> Nafakayla ilgili bu tartışmalara öncülük eden partinin MHP olduğuna burada dikkat çekmek gerekir. MHP şu an iktidar bloğunun içinde yer alan bir parti olmanın dışında, ağırlıklı olarak erkek seçmenler tarafından desteklenen bir partidir (Konda, 2019). Buna ek olarak, parti milliyetçilikle beraber eril bir dil ve karakteri ön plana çıkarır, sahiplenir (Bora, 2015). Bu sebeple de, kendi erkek tabanının taleplerini bir ölçüde dile getirdiği, erkeklerin bireysel çıkarlarına öncelik verdiğini düşünmek makuldür. Fakat bunu sadece spekülasyon bir yorum olarak değerlendirerek burada bahsetmeyi faydalı buluyorum.

### 3.5.2. Başka Türü Bir Aile Mümkün mü?

Ailenin hem diğer kurumlarla hem de ailenin üyeleri arasında ilişkisel bir tarzda örgütlenmiş olmasının kurgulanmış aile fikrinin işlevselci aile ideolojisi etrafında incelendiğini ve hatta eleştirildiğini göstermektedir. Bourdieu, aileyi normatif, hukuki ve toplumsal ilişkileri de düzenleyen ve tanımlayan bir kurgu olarak kavramsallaştırmaktadır. Buna göre aile söylemi, tıpkı kapalı bir toplum gibi, kapsayıcı değil, dışlayıcı bir karaktere sahiptir. Bu aile bir norm gibi görülmektedir ve ayrıcalık sahibi konumdadır. Hâlbuki aile her zaman merkezde-diğer kurumlarla bitişik bir ilişki içinde- olmayabilir. Aile kimi zaman da çeperde veya merkeze karşı bir ilişkilene örneği sunabilir. Bunu, yine siyah feminizmin aileyi bir tür dayanışma ağı (uyum ve ahenk temelli, kendi içine kapanan ideal çekirdek aileden farklı) olarak tarif ettiği biçimlerde ve LGBTİ bireylerin kurdukları seçilmiş ailelerinde görüyoruz<sup>50</sup>. Yine ailenin sadece devlet ve kurumlarla paralel/uyumlu ilişki içinde değil, daha farklı gruplar, ailelerle de bir ilişki ağı içinde yer aldığını göz önünde bulundurmak gerekir (Dikeçligil, 2012). Yoksullukla mücadeleden, siyasal ve sosyal hakların talebine kadar, aileler bir araya gelebilirler, beraber güçlü birlikler oluşturabilirler.

Aile ideolojisinin ötesinde ailenin tarihini, farklı aile tarzlarını, bunların siyasi/ekonomik/sosyal yapılarını, içinde buldukları farklı ilişki ağlarını da öğrenmek gerekir. Bourdieu aile kurumunun anlaşılması için evin dışına da bakmayı önerirken kendisinin de evin içinde olup bitenlere, aile adı altında gerçekleşen farklı ilişkilere pek fazla yönelmediği görülmektedir. Ailenin normatif konumunun bir ayrıcalık sağladığı gerçek olsa bile, hâlâ bir yaşam tercihi olarak tarihsel nesnel koşullarla ilişkili bir biçimde

---

<sup>50</sup> LİSTAG aileleri de burada örnek olarak gösterilebilir. Ailenin normatif sınırların ötesindeki ilişkilere de işaret edebilmesinin, yine norm dışı bağlara ve dayanışmaya imkân sağlayabildiğinin bir kanıtı olarak görülebilir. LGBTİ bireyler aile normları içinde kabul edilmese de, bu bireylerin kendi aileleri tarafından desteklenmesinin mümkün olduğu, bu ailelerin de LGBTİ hareketine eklemlenebildiğini göstermektedir.



anlam kazanmaktadır. Erkek bireyin, aile reisi olarak aile kurumu içinde kendisine vaat edilmiş otoritesi ve iktidarı her durumda garanti altında değildir. Evin dışındaki koşulların da bireylerin yaşam tercihlerini şekillendirdiği düşünüldüğünde, ailenin hem kadın hem de erkek için tercih edilebilir tarafları bulunmalıdır. Bu bilhassa kadınlar için daha önemlidir; aile dışında bir hayatın kadınlar için mümkün olmasının önüne engel konulabilmektedir fakat diğer yandan da aile hayatının da kadın için yaşanabilir, sürdürülebilir olması gerekir. Bir yanda aile içinde veya ailesel rolleri üzerinden tanımlanan kadının görevleri ve sorumluluk üzerinden elde ettiği hakları, diğer yanda ise bu tanıma uymayan ya da bu tanımın dışına çıkmaya çalışan, direnen pek çok kadının bireysel haklarının yok sayılması, bu kadınların dışlanması ve kötülenmesi durumu vardır (Kandiyoti, 2019). Kandiyoti kadınlar için bu rollerin dışına çıkmalarının bedelinin büyük olabileceğinden bahseder. Kocaya, aileye ya da devlete/vatana ihanetle suçlanma ihtimalleri vardır. Bu bedeli kadınların, mevcut sistemle işbirliği içinde kalarak ya da ona karşı çıkarak, her iki durumda da, ödemek zorunda kalacaklarını belirtir (a.g.e). Aile içi şiddeti, sadece somut bir aile birimi ve bu birim içindeki ilişkiler dolayımında değil, kadının aile içinde tanımlanan statüsü, hakları ve güvenliğini de göz önünde bulundurarak ele almak gerekir. Bunun için ailenin içi kadar ailenin dışında da kadınları neyin beklediğini, aile dışında bir yaşamın hangi koşullarda mümkün olup olmadığını anlamak önemlidir. Üstelik aileyi, bir söylem ve kolektif bir kurgu olarak toplumsal ve siyasal alana da yön veren bir kavram olarak değerlendirmeli ve bu söylemin içinde veya dışında yer alan bir kadın olmanın ayrı ayrı ne anlama geldiğini kavramak gerekir. Aile içi şiddet meselesinin de, hem kadın hem de erkek için neler ifade ettiğinin anlaşılması, evlilik ve aile kurma tercihlerinden, evliliği sürdürme konusundaki istekliliklerine kadar, aileyle ilgili pek çok meselenin tartışılması gerekir.

Aile içindeki mikro ilişkilerinin çeşitli biçimleriyle, ailenin bir kurum olarak işleyiş tarzına aynı derecede önem vermek gerekli görünüyor. Aslında Bourdieu ailenin işlevsel yanlarını- uyum ve ahenk yaratması değil- diğer kurumlarla ilişkileri ve farklı sermaye biçimlerinin etkin kılınması üzerinden açıklamıştır. Buna göre aile, sadece geçmişten bugüne tevarüs eden mülk veya statüye değil, daha çok sosyal, kültürel ve sembolik sermayelerin, tarihsel koşullar gereği nasıl işlevsel hale getirilip, kullanıldığı ile ilgilidir. Bunun için Bourdieu, bilhassa farklı sermaye türleri üzerinden ailenin geniş toplumsal yapı ve içinde bulunduğu akraba ya da komşu ağları ile kurumlar aracılığıyla etkinlik kazanabilmesi adına kadının işlevinin ve rolünün hayati olduğunu gözler önüne serer. Aile içinde tanımlanmış ve işlev kazanan bu dış rolü akılda tutarak, Türkiye’de ailenin anlamına, ailesel ilişkilere ve aileci sosyal politikalara daha ayrıntılı bakılabilir. Son olarak, feminist politikanın, aile içi şiddeti görünür kılması ve ailenin normatif ve ideal olarak tarif edilen kurgusu gereği şiddete bir çözüm sunmadığı, tersine ailenin şiddetin yaşandığı ve şiddet gören bireylerin (başta kadınların) bundan ciddi zarar gördüğünü vurgulamaları oldukça önemlidir. Bu bağlamda, feminizmin aileyi yıkmak saikiyle değil, aile söylemi altında kadın bireyin yaşam tercihlerini ve arzularını görünmez kılınmasına ve öznelliğinin kısıtlanmasına karşı mücadele edilmesi adına stratejik bir tercih olduğunu düşünüyorum. İleriki kısımlarda da, bu tercihin ne anlama geldiğini sorgulayacağım. Feminizmin veyahut toplumsal cinsiyet çalışmalarının, aileyi yıkmak, cinsiyetler arası savaşı teşvik etmek gibi amaçlarının olduğu iddiası, bu sebeple de, şiddeti önlemek yerine şiddetin nedeni olması gibi savların da günümüzde hem sivil toplum alanında hem de devlet tarafından dile getirildiğini, toplumsal cinsiyet kavramının ve kadın hareketinin hedef alındığını görüyoruz. Bilhassa toplumsal cinsiyet kavramının aleyhine işletilen bu savların siyasal ve sosyal alanda nasıl yer bulduğunun dikkatli bir

biçimde analiz edilmesi ve erkeklik ile şiddet ilişkisini sorgularken göz önünde bulundurulması gerekmektedir.



## BÖLÜM 4

### TÜRKİYE'DE AİLE VE ŞİDDET HAKKINDA KONUŞMAK

Toplumsal cinsiyet kavramının hem aile içi kadına yönelik şiddet, hem toplum içinde kadına yönelen genel şiddet hem de yine toplumda görünür olan erkek şiddetinin diğer biçimlerini kavramada faydalı olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıda anlatılanların paralelinde düşünüldüğünde aileden kastedilenin sadece anne, baba ve çocuklardan oluşan ve aynı mekânı paylaşan kan ve evlilik yoluyla birbirleriyle ilişkili üyeler olmadığı, ailenin anlamının ulus gibi kolektif bir kategoriye temsil edecek bir biçimde genişletildiği vurgulanmıştı. Bunun için, ailenin uyum, düzen ve siyaset dışı bir alan ve ilişkilene biçimi olarak idealleştirilmesi söz konusudur. Toplumsal cinsiyet ve kadın araştırmalarının alternatifi olarak sunulan aile ve kadın çalışmaları ise<sup>51</sup>, kadının statüsünü aile içinde tanımlamak, hem aile içinde hem de toplumun temelinden toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve bunun yarattığı çeşitli sorunların - şiddet gibi- üstünü örtme vazifesi görmektedir. Bu haliyle aile sadece kapalı bir birim olarak çekirdek ailenin ötesinde, sivil toplum ve kamusal alanı düzenleyen ve siyaseten iş görmesi için sürekli yeniden kullanılmakta olan söylemsel bir araç konumundadır. Fakat ailenin söylemsel bir araç olarak neye karşılık geldiğini anlamak için toplumsal ilişkiler içinde yerini daha iyi tanımlamamız gerekmektedir.

---

<sup>51</sup> “Munzur Üniversitesi'nde, toplumsal cinsiyet merkezinin adı aile çalışmaları merkezi olarak değiştirildi”, T24, 22 Ekim 2019, <https://t24.com.tr/haber/munzur-universitesi-nde-toplumsal-cinsiyet-merkezinin-adi-aile-calismalari-merkezi-olarak-degistirildi.844852>

Nükhet Sirman (2003), günümüz Türkiye'sinde devlet, toplum ve aile arasındaki ilişkiyi açıklamak için, geçmişten bugüne kadar bir şekilde tevarüs eden ve zaman içinde birbirlerine eklenen farklı toplumsallık biçimlerine işaret eder. Medyada ünlenen Palu ailesinin, bir aileden ziyade suç şebekesine dönüşmüş; içinde cinayetin, çocuklara cinsel istismarın, tecavüzün ve işkencenin bulunduğu pek çok şiddet biçiminin aile içinde, üyeler arasında vuku bulduğunu göstermiştir (Aktan, 2019b). Palu ailesinin, işlevsiz bir aile görüntüsü sunmaktan ziyade dışarıdan bakıldığında muhafazakâr bir aile görüntüsü sunuyor olması da, aile söylemiyle bağlantılı tahayyül edilen toplumun ve toplumsal ilişkilerin mahiyeti konusunda da sorular sordurtmaktadır. Nükhet Sirman, aslında her ailenin karanlık bir yüzü olduğundan fakat bu yüzün karanlıkta, bir sır olarak kalabildiği, korunabildiği sürece ailenin aile olarak kendini sürdürebildiğinden bahseder<sup>52</sup>. Palu ailesi için istisna olan şey hem şiddetin çeşitliliği ve ileri boyutlarda olması hem de ailenin bu karanlık sınırlarının medyada, herkesin önünde ifşa olmasıdır. Sirman, Türkiye coğrafyası üzerinden düşünüldüğünde, hem İslamiyet'in hem de modern Cumhuriyet'in aileden beklentileri olduğunu belirtir. Fakat bu beklentilerin karşılanmamasının bir sonucu olarak ailenin karanlık yüzü olan sınırlarının daha derinleştiğini belirtir. Burada önemli olan, yukarıda da bahsedildiği gibi, kolektif bir kategori olarak ailenin ve onu takip eden söylemin, toplumun oluşumundaki merkezi rolünün arkasında, bu idealinin dışında ama gerçek deneyimlerin, ilişkilerin varlığıdır. Sirman kendi aile ve akrabalık çalışmaları deneyiminden örnekle, insanlara ailelerini sorduğunda, insanların da, aile sınırlarının öğrenilmek istendiği sonucuna vardığından bahseder. Sirman'ın belirttiği üzere, kadına yönelik şiddet bu sınırların başında yer almaktadır (a.g.e). Bu araştırmada da, katılımcıların hem kendi aileleri hem de çevrelerindeki aileler hakkında konuşmak konusunda isteksiz

---

<sup>52</sup> Aktan, İ. (2019b). Nükhet Sirman: Palu ailesini istisna gibi göstermek korkunç! Gazete Duvar, 12 Ocak 2019. <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/01/12/nukhet-sirman-palu-ailesini-istisna-gibi-gosterme-korkunc/>

olduğunu gözlemledim. Aileyi konuşmak, sırları konuşmak anlamına gelebiliyor. Aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddet de bu sırların arasında, bir yabancının gözünden gizlenmeye çalışılabilir. Nitekim utanç bölümünde daha ayrıntılı bahsedileceği üzere, aile içi şiddet hakkında konuşmak, adeta aile içi, eşler arası cinselliği konuşmak kadar mahrem bir durum olarak algılanabilmektedir. Fakat katılımcıların akıllarına şiddetin sıkça yaşandığı bir yer olarak ilk başta aile gelmekte ve toplumun geneli olarak aileden bahsederken, ailede şiddetin yaşandığı, bunun da genelde erkek şiddeti olduğu ve sıklıkla kadına yöneldiğini vurgulanmaktadır.

Peki, bu sırların yaygınlığı karşısında neden hâlâ sır vasfını sürdürmektedir diye sorulacak olursa, Sirman bunu, antropolog Michael Herzfeld'in *kültürel sırlar [cultural intimacies]* tanımı üzerinden açıklar (a.g.e). Sirman, Herzfeld'in tanımladığı kültürel sırlar tanımını pek fazla açmaz fakat toplumsal, kolektif birliği oluşturmak üzere dayanışma yerine suç ortaklığının önemini vurgular. Buna karşı yapılması gereken şeyin yapılmadığını herkes biliyorsa, bunun insanları birbirine yakınlaştırdığını ileri sürer. Herzfeld'in kültürel sırlar tanımına daha yakından baktığımızda ise, kültürel sırların aslında toplumsal ilişkiler kadar, toplum ve iktidar arasındaki ilişkiyi de açıkladığını görebiliriz. Herzfeld, toplum içindeki bireylerin, devletin farklı kademelerindeki memurların ve bizzat devletin başındaki yöneticilerin yolsuzluk yaptığını, rüşvet aldığını, yürürlükte olan ve kendi egemenliklerinin de dayanağı olan yasaların, hukukun arkasından dolaştıklarının bilirler. Özellikle insan hakları ihlalleri, devletin uyguladığı şiddet konusunda insanların da haberleri vardır. Fakat bunu görmezden gelme veya göz yumma eğilimine sahiptirler (Herzfeld, 2005). Bunun karşılığında da, devlet de yasa ve kuralların bir ölçüde bozulmasına ses çıkarmaz, halkın da yasaların ve kuralların arkasından dolaşmasına izin verilir (a.g.e). Sirman'ın bahsettiği, İslamiyet'in veya cumhuriyetin aileden beklentileri karşısında, bu beklentileri tam olarak karşılayamayan

fakat karşılığında sır biriktiren bir aileden bahsedebiliriz. Ancak bu sırların sadece aile içinde değil, toplumun ve ulusun geneline yayılan bir sırdaşlık, “kol kırılır yen içinde kalır” düşüncesine işaret ettiği söylenebilir (Aktan, 2019b). Hâl böyleyken, yukarıda bahsedilen, 6284 yasasına tepki gösteren ve bir tür devlet tarafından ihanete uğradığını düşünen erkeklerin tepkileri, bu suç ortaklığı üzerinden daha iyi bir biçimde yorumlanabilir. İktidar ve erkeklik ilişkisi içinde daha ayrıntılı tartışılacağı üzere, iktidarın varlığını eril karaktere dayandırması ve bunun karşısında erkek bireyin de eril iktidar ve onun hoyrat gücüyle doğrudan bir özdeşim içine girmesinin ötesinde, kültürel sırlar ve bu sırlar etrafında örülmüş duvarların anlamını sorgulamak gerekir. Suç ortaklığının doğrudan güç sahibiyle bir özdeşim kurmanın ötesinde, erkeklerin siyasi iktidar ve devletle ilişkilerinde daha açıklayıcı olabileceğini düşünüyorum.

#### **4.1. Ulus –Devlet ve Ailesel İlişkiler içinde Cinsiyetlendirilmiş Vatandaşlık**

Sirman, aile üzerine yaptığı çalışmalarda (2014, 2003), evin reisi erkeğin kendi evinin, ailesinin bir paşası konumuna yükselirken, bunu sadece otonom bir aile yapısı içinde gerçekleştirmediğini belirtir (Aktan, 2019b). Daha çok merkezi bir otoritenin yetkilendirmesi marifetiyle evin reisi konumunu sürdürür. 1926 medeni kanununa dikkat çeken Sirman, kanunun kadını özgürleştirmekten ziyade, birey erkeğe sunduğu otorite konumuna işaret eder. Böylelikle, Bourdieu'nun de aile için vurguladığı iyi temellendirilmiş kurmaca tanımın devlet ve yasa eliyle nasıl mümkün olabildiğini görüyoruz. Fakat bunu gerçekleştirirken, aile “hep böyledir” mantığı içinde, doğal ve her zaman var bulunan bir şey olarak gösterilmektedir. Benzer bir biçimde, ailenin reisi olan erkek bireyin otoritesi de, kendiliğinden ve doğal görünmeye devam eder. Erkek bireyin devlete ailesi adına hesap verme, ailesini temsil etmek görevinin üstlenmesi, devlete ve ulusa sadakatle bağlı olmasını gerektiren ailesel bağlara işaret eder.

Sirman'ın tarif ettiği bu Cumhuriyet'in hücresi yeni modern aile, moderndir ama modernleşme karşısında kırılğan bir konumdadır, kendinden menkul bir otoriteye, iktidara işaret etmez. Evin reisi her erkek "iktidarın mikro bayileri" konumundadır (Sirman, 2003). Fakat bunu belirtirken daha önceden de bahsedildiği gibi, siyasi iktidarı içinde kurulmuş bir erkek ittifakı şeklinde düşünmek pek yerinde olmaz. Çünkü Sirman'ın da belirttiği gibi, Cumhuriyet rejimi esas olarak, birey olarak vatandaşın sadece ve sadece kendisine bağlı olmasını talep ediyordu. Bunun için de, bireylerin bir ölçüde, akrabalık bağı ve hane toplumu olarak tarif edilebilecek diğer yerel iktidar odaklarından, otoritelerden kopmalarını talep ediyordu (a.g.e). Buradan da anlaşılacağı gibi, iktidarın mikro bayileri olmak, evin paşası olacak erkeğin, bu ayrıcalığı yaşamak adına eskiden bağlı bulunduğu otorite odaklarından uzaklaşmasının gerekli olduğunu gösterir. Erkek bireyin kendinden menkul bir otoritesi yoktur, eski otoritelere sırtını dayayamaz ve bunun karşılığında yeni rejim tarafından (resmi bir biçimde) ailenin reisi olarak yetkilendirilir.

Sirman'ın tarif ettiği bu modern ailede, sadece erkeğin sorumluluğu ve yetkisinden söz edilmez, kadına da mantıklı ve sağduyulu olmalıdır ve bu sayede yeni modern cumhuriyet ailesinin kurulması ve idame ettirilmesi mümkün hale gelir. Cinsiyet rolleri hakkıyla yerine getirilmezse - kadınlar hadlerini bilmezse- çözülme ya da dengesizleşme riskini bünyesinde barındırır. Kemalist terbiye ve yeni aile, yanlış modernleşme ve yanlış geleneksellik arasında ince bir sınıra işaret eder. Bu, aile reisi konumundaki erkeği tedirgin kılar ve aileyi istikrarsızlaştırır. Buradan anlaşılan, aile özünü ve temelini gelenekten alıyor gibi görünse de, modern bir aile olarak yeniden tarif edilir. Gelenekler değişmiş hatta bazıları kınanmış ve terk edilmiştir. Erkek yeni aileden mesul olsa bile geleneğe yaslanan güçlü bir iktidarı bulunmamaktadır. Modern olmak, eğitilmiş ve rasyonel olmayı gerekli kılmaktadır. Bu durum aile için de kadın ve erkeğin rollerini de değiştirir. Aile içinde kadın cahilse, kamusal hayata dâhil olan modern erkek



karısını terbiye etmek, onu disipline etmek zorundadır. Yerel otorite ve kültürün ötesinde aile, tahayyül edilen modern haliyle yeni rejimin kurumları, normları ve onun şekillendirdiği, düzenlediği kamusal alanın bir uzantısı olarak, evin reisi erkek bireyin yeni kamusal rolleri ve deneyimleri etrafında, onun yetkisiyle biçimlenir. Bu açıdan, bir strateji gereği “aileselliği” sadece muhafazakâr ideolojiye ve politikalarına hasretmek de doğru olmaz. Sirman burada aile, ailecilik ve aileselliği dikkatle ayırmaktadır. Sirman aileyi, çok çeşitli katman ve ilişkilerden oluşan bir bütünlük olarak tarif eder. Bu bütünlük içinde ilişkiler ekonomik, ahlaki ve ilişkişel tarzdadır. Sirman aileyi olgusal gerçekliği içinde ele alırken, aileyi belirleyen her durumda sabit yasa olmadığını (kan bağı ve ya da soy gibi), fakat bireyler üzerinden, seçimle de kurulabilen ilişkilere ve yakınlıklara işaret eder. Yukarıda da bu anlamıyla ailenin sınırlamalara değil, farklı ilişkilene olanaklarını, imkânlarını bünyesinde barındırdığına işaret edilmişti. Ailesellik ise, devlet ve toplum arasında ve toplumun kendi içindeki ilişkileri tarif edip düzenlediği gibi, vatandaş bireyin cinsiyetlendirilmiş oluşunu da içerir. Sokakta hiç tanımadığımız bir kişiye ailesel tabirler içinde seslenebilmemiz gibi, kadının ulusun çocuklarını yetiştirmek, erkeğin de evi gibi vatani koruması üzerinden ailesel ve cinsiyetlendirilmiş bir vatandaşlık üretildiğini gösterir. Son olarak bu ailesel ve cinsiyetlendirilmiş vatandaşlık ve toplumsal ilişkilene biçiminin sürdürülmesi, dayatılması adına her türlü söylem ve politik uygulama ise ailecilik olarak tarif edilebilir (Aktan, 2019b). Fakat aileci politikalara baktığımızda, sadece ailesel ilişkilerin kapsamında cinsiyetlendirilmiş vatandaş konumlarının yeniden üretilmediğini, aynı zamanda mevcut ekonomik ve politik hedefler doğrultusunda yeniden anlamlandırıldığını, şekillendirildiğini görüyoruz. Bu açıdan ailecilik hem aile odaklı modernleşme kapsamında bir tür süreklilik hem de güncel uygulama ve düzenlemeler içinde bir kopuş ve yeniliğe işaret etmektedir (Öztaş, 2014). Bu durum ileriki kısımlarda daha ayrıntılı bir biçimde açıklanacaktır. Fakat, öncelikle

ailel ilişkiler ekseninde cinsiyetlendirilmiş bir vatandaşlığın nasıl mümkün olduğunu anlamak gerekiyor.

Ulus-devletin kuruluşunda askerlik sadece vatan savunması amacıyla, vatanına hizmet etmek görevinde bir erkek yurttaş konumuna işaret etmez. Askerlikte erkeğin eğitildiğini, ordunun ise bir tür okul vazifesi gördüğünü belirtmek gerekir. Ordu ve okulun yeni vatandaşın eğitilmesi üzere erkekleri muhatap aldığı, erkeklerin de burada aldığı eğitimi ve disiplini eve getirip kendisine bağımlı bireylere öğrettiği, uyguladığı gerçeği karşısında şiddet, sadece ailenin sınırları içinde ele alınamaz. Erkek bireyin eğitilmesi ve terbiye edilmesi için gerekli görülen şiddetin, devletin terbiye edici kurumları tarafından uygulanması, bir usul ve yöntem olarak erkeğin bu şiddeti olağan karşılayıp evde de uygulamasına yol açabilir. Babası öğretmen olan bir katılımcı, babasının hem evde hem de okulda şiddet uyguladığından bahsederken, baba ve öğretmen konularının birbirine karıştığı, âdeta öğretmen-baba, baba-öğretmen olarak iç içe geçtiğini gösterir. Sosyal ortamlar olarak ordu ve okul, resmi kurumlar olarak belli başlı düzen ve kurallara tabidir. Bu kurumların şiddetle ilişkisine ara ara değinilecek, fakat öğretmen babanın evde baba olarak uyguladığı şiddet ile okulda öğretmen olarak uyguladığı şiddet arasındaki ilişki, toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında önemli bir farka işaret eder. Evde hem eşini hem de kızını, oğlu fark etmeksizin herkesi döven baba, okulda kız öğrencileri dövmekten kaçınır.

*“Ben ilkokul üçteyken, babam kız meslek lisesinde çalışmaya başladı. Kız meslek lisesinde tabi bayan öğrenciler, ondan sonra dayak olayını öğrenci bazında bıraktı. Aile bazında bırakmadı. Aile içinde yine devam etti.” Erhan, 58, laborant, lise*

Bunun sebebi, kız çocukları her ne kadar erkek çocukları gibi kendi öğrencileri olsa da kızını, kadını eğitme ve onu disipline etme sorumluluğunun ailesine ait olarak görülmesidir. Bunun başka bir göstergesi olarak erkek öğrencilerini döven öğretmenin,

bu öğrencileri sadece okul sınırları içinde değil, sokakta uygunsuz bir davranış sergilediklerinde veya bulunmamaları gereken bir mekân olarak kahvehanede gördüğünde de dövdüğü anlaşılmaktadır.

*“Eskiden öğrencilerin kahveye gitmesi yasak... Babamın [öğretmen] kahvede yakaladığı öğrencileri dövdüğünü duydum”. Erhan, 58, laborant, lise*

Kamusal alan her ne kadar erkeğin egemen olduğu, ayrıcalığının üretildiği bir alan olsa da, kamusalda erkekten beklenen sorumluluk ve uyması beklenen davranış kuralları, kamusal kurumlar ve aktörlerce belirlenmekte ve bu aktörler erkekleri disipline etmek amacıyla (evde kendi çocukları üzerindeki haklar gibi) şiddet gösterme hakkını kendilerinde görebilmektedir. Katılımcıların geneli benzer bir biçimde okulda öğretmenleri tarafından şiddet gördüklerini belirtirken, seçici bir hatırlama nedeniyle kız öğrencilerin daha az şiddet gördüklerini belirtiyor olma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir. Kendi adıma, okuldaki deneyimlerimi düşündüğümde, öğretmenler tarafından şiddet gördüğümü, erkek öğrencilerin kız öğrencilere nazaran daha fazla şiddet gördüklerine tanık olduğumu söyleyebilirim. 18 yaş üstü erkek katılımcılarla yapılmış bu araştırmada neredeyse her katılımcı okulda otoriteler tarafından şiddet gördüğünü, görmeseler bile mutlaka tanık olduklarını belirttiler. Fakat bunun karşısında kız öğrencilerin hiç şiddet görmediklerini söylemek güç. Kız öğrencilerin daha düşük yoğunlukta şiddet görmesi, kızların terbiyesinde görevin ilk önce ailelere düşmesi olarak okunabileceği gibi, bir önceki kısımda da vurgulanan kadınların kırılabilirliği karşısında erkeklerin şiddete daha dayanıklı olmalarının gerekliliği olarak da okunabilir. Bu durumda, kamusalda zor şartlara uyum sağlayarak çalışan, evi geçindiren, evdekileri koruyan, vatanını milletin koruyan bir erkeğin güçlü, dirayetli olmasının gerekliliğinin de altı çizilmektedir. Nitekim katılımcılar arasında yaşı daha büyük olanlar geçmişe kıyasla öğretmenlerin artık dayak atmadığını, bunun da günümüzde bir tür disiplin

sorununa ve tabii ki konumuzla ilgili olan toplumsal bir sorun olarak algılanan şiddete yol açabildiğini düşünmektedirler.

Burada dikkat edilmesi gereken bir hususun altını çizmek gerekir. Okulda erkek öğrencileri dövenin de bir erkek öğretmen olduğu unutulmamalı. Kadın öğretmenlerin, kız öğrencilere benzer bir şiddeti göstermesi pekâlâ mümkün. Bunun için, kadınların öğrencilik yıllarında yaşadığı şiddet deneyimlerini öğrenmek gerekir. Yine aynı şekilde, erkek öğretmenin uyguladığı şiddetin daha büyük boyutlarda olması veya şiddet uygulayanın cinsiyetinin de önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Kadın otoritelerin uyguladığı şiddeti daha önemsiz bulmak, ciddiye almamak söz konusu olabilir. Burada özellikle cinsiyet fark etmeksizin, sözel şiddet olarak küçük düşürme, aşağılama ve hakaret etmeye pek fazla yer verilmediği görülüyor. Burada, şiddetten anlaşılan kaba kuvvete dayalı bir cezalandırma olarak öne çıkıyor. Kadınların da özellikle kendilerinden güçsüz konumdakilere (bu fiziksel olmak zorunda değil, daha çok hiyerarşi içindeki konuma işaret etmekte) şiddet uygulayabildiği fakat buna rağmen, genelde otoritenin esas öznesi konumunda görülmedikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple de şiddeti kullanma hakkı ve kapasitesi otoritenin esas sahibi olarak erkeğe mahsus görülmektedir.

#### **4.2. Ailede Bireyler Arası Bağlar Üzerinden Şiddetin Anlamı**

Erkeğin, kadından gördüğü şiddeti göz ardı etmesi bu şiddetin etkilerinin de hafife alınmasına yol açıyor. Ailede annelerinden gördükleri şiddet, daha çok şaka yollu anlatılmakta ve bir anı gibi hatırlanmaktadır. Bilhassa annelerinin uyguladığı şiddeti kendi kişiliklerine dönük, onuru zedeleyen bir durum olarak görmeyip kendi yaramazlıklarının haklı bir sonucu olarak yorumlamaktalar. Annesinin kendisinin hortumla dövdüğünü, kafasına maşrapayla vurduğunu aktaran bir katılımcı, bu hikâyelerden gülerek bahsediyor. Fakat babasının şiddet uygulayıp uygulamadığını

sorduğumda, ciddileşerek “babanın eli ağır olur, bize kıyamazdı” cevabını verdi. Annesinin kendisine uyguladığı şiddetin büyüklüğünden bir tür şaka yoluyla bahseden katılımcı annesinin sert mizaca sahip, disipliner bir kadın olarak diğer kadınlardan farklı olduğunu belirtiyor. Fakat annesinin kendisine uyguladığı şiddetin büyüklüğünün kendi üzerindeki etkilerinden bahsetmeden geçiyor. Babanın elinin ağır olması ise baba-çocuk ilişkisinde muhtemel olan daha büyük bir hasara işaret ediyor. Başka bir katılımcı ise, annesinin kendisi üzerindeki otoritesinin babası tarafından devredildiğini ifade ediyor ve annesinin otoritesinin ancak belli bir süre kendi üzerinde bir etkisi olduğunu vurguluyor.

*“Annemin otoritesi [benim üzerimde] belli bir yaşa kadardı. Babadan anneye yetki devri gibi, anne devralıyordu görevi. 13 – 14 yaşından sonra, almış olduğu yetkiyi babaya geri verdi gibi. ‘Babana söylerim bak’ vardı tabi ama.” Rüzgar, 36, araştırma görevlisi, üniversite*

Rüzgar için annesinin otoritesinin ancak esas otorite olarak gördüğü babasının vekâletinde bir iş gördüğü anlaşılıyor. Babasının adı, annesinin çocuğu babaya şikâyet edecek olması; babanın yokluğunda bile annenin baba otoritesini bir tehdit olarak canlı tutmasını sağlamaktadır.. Anne-çocuk arasındaki gerilim, annenin çocuğu azarlaması ise babasının sessiz otoritesi karşısında annesinin otorite yoksunu birisi olarak konumlandırılmasına neden oluyor.

*“Aile içerisinde, yapacağımız en ufak hata karşısında azar işiteceğimizi bilirdik... Fiziksel şiddetten ziyade azar daha belirgindi. Annem de azarlardı ama annem otoriter birisi değil.”. Rüzgar, 36, araştırma görevlisi, üniversite*

Kendi kurdukları ailelerde de, eşlerinin çocuklarına şiddet uygulaması daha olağan karşılanabilmektedir. Bu durumda kendilerinin şiddet uygulama ihtimalinin onur kırıcı olması veya sonuçlarının daha zarar verici olabileceği düşünülüyor. Fakat diğer yandan çocuklara birincil bakımı sağlayan konumdaki annenin, çocuklarla baş etme tarzı

veya anne ve çocuk arasındaki yoğun ve gerilimli ilişkinin dışında kendini konumlandırmış bir baba profili ortaya çıkmaktadır.

*“Ben hiç elimi kaldırmadım tabii, ama eşim döverdi arada, birbirilerine girerlerdi, sinir ederdi annesini... Ben karışmazdım, ayırırdım çoğu zaman ya da.”*

*Cemil, 66, emekli, üniversite*

Evde çocuğun bakımından sorumlu sadece anne olmasa da annenin yerine geçen bir başka kadının bu görevi üstlendiği ve çocuğu terbiye etme, yola getirme biçimi olarak fiziksel şiddete başvurduğu görülmektedir. Annesini 3 yaşındayken kaybetmiş ve kendisinden 20 yaş büyük ablası tarafından büyütülen bir katılımcı, ablasının kendisinin annesi konumda olduğunu ve kardeşleriyle beraber kendisine bakan kişinin ablası olduğunu belirtti. Katılımcı çocukluğunda hem babasından hem de ablasından şiddet görmüş fakat kendisiyle birebir ilgilenen, bakım sorumluluğunu üstlenen ablasının onu dövmesinin, babasının uyguladığı genel şiddetine kıyasla kendisi için farklı anlamlara geldiğini gösteriyor.

*“Ablama, diğer kız kardeşlerime, erkek kardeşlerime babam tarafından yapılan şiddeti [gördüm]. Babam bana şiddet uygulamadı, herhalde ailenin bir parçası olarak görememişti daha. Ama onlara yapılan şiddet fizikseldi. Daha çok aşağılama, sözel şiddet de vardı... Bir keresinde ablam işten yarım saat falan geç kaldı. Ve ablamın maaş kartı falan babamın elinde. Bütün herkesin maaş kartı babamın elinde. Bir anda, yarım saat geç kaldı diye, ablamın saçından tutup sürüklemeye başladı, balkona kadar. Bunun yanında hepimize sürekli aşağılama. Zaten bir şey olamazsınız, bir şey yapamazsınız. Annem öldükten sonra da sürekli söylediği şey, hiçbir bok olmadığınız için yarın öbür gün ya orospu ya hizmetçi olacaksınız. Annemin ölümünden sonra da direk terk etti zaten. [Babasının sözel şiddeti hakkında] Bu söyledikleri zaten bir öngörüden ziyade, dilek zaten.” Göksel, 30, mühendis, üniversite.*

Göksel'in aktarımında babasının psikolojik, ekonomik ve fiziksel bütün şiddet biçimlerini uyguladığı anlaşılıyor. Ablasının maaşına el koymasına, çocuklarına hakaret edip aşağılamalarına fiziksel şiddet de eşlik etmektedir. Fakat katılımcının, babasının uyguladığı şiddetin boyutlarından dolayı olarak etkilendiği anlaşılrsa da, babasının kendisine fiziksel şiddet uygulamamasını, babasının kendisini aileden görmemesi olarak yorumluyor. Annesinin ölümünün ardından babasının evde pek bulunmadığını ifade ederken, kendisini babasının karşısında adeta bir yabancıymış gibi konumlandırıyor. Burada görünür olan fiziksel şiddet babasının çocuklarıyla kurduğu, aile içinde olağan biri ilişki biçimi olarak tarif ediliyor. Kendisi de aslında bu ailenin bir parçası olsa, babasından fiziksel şiddet görmemesi üzerinden, aslında kendisinin de babasını aileden görmediği, en azından kendiyile ilişkilendirmediği yabancı bir adam gibi görüldüğü yorumu yapılabilir. Katılımcının babasının şiddetiyle, kendisine bakan ablasının bizzat kendisine uyguladığı şiddetin anlamlarının farklı olduğu görülüyor. Göksel'in anlatısında, çocukluğunda içinde bulunduğu aile ortamı, şiddet dolu bir ortam olarak tarif ediliyor. Aslında görüşmenin tamamına bakıldığında, ailenin bütün bireylerinin birbirlerine şiddet uyguladığı anlaşılıyor. Göksel ablasından gördüğü şiddet karşısında, onun sabrını zorlamak, onu daha fazla üzme ve kaybetmekten korkarken, babasının uyguladığı şiddeti yıkıcı olarak nitelendiriyor. Baba şiddetinin disipline eden, koruyan ve gözeten bir otorite olarak anlaşılmayıp daha çok mütecaviz ve yıkıcı yönü vurgulanmaktadır. Babasının uyguladığı şiddet kendisine bakan, onun sorumluluğunu alan kimselere, bu hikâyede en büyük ablaya yöneldiğinde, bu şiddetin birincil bağın kurulduğu kişiyi kaybetme korkusuna yol açtığı düşünülebilir. Nitekim Göksel annesinin yerine geçen ablasını kaybetme korkusuyla ilişkilendirebilecek bir deneyimi bizzat ablasının kendisine uyguladığı bir şiddet olarak yorumlamaktadır.

*“Annem ölmüştü, ve ablama çok bağıydım. Bir gece uyandığında, muhtemelen sabah karşı, ablam kendisine bıçak dayamış birilerine bağıyor, kim olduğunu görmüyorum, hatırlamıyorum yani. Ben de diyorum ki, abla lütfen yapma, yapma, diyorum. Ablam bana bakmadı bile. Bu ablamın bana uyguladığı en büyük şiddetti.”*  
Göksel, 30, mühendis, üniversite.

Ablasının bıçakla kendisini öldürmekle tehdit ettiği sırada, Göksel’e bakmaması, onunla ilgilenmemesi, ablasının kendisine uyguladığı en büyük şiddet olarak tarif ediliyor. Buradaki şiddetin, ablasını kaybetme korkusu olduğu ve ablasının kendisi (küçük kardeşi) için yaşaması gerektiği anlaşılıyor. Öte yandan Göksel’in bir keresinde ablasının, kahvaltı masasında üstüne döktüğü sıcak çaydan yandığını ve sesini çıkaramadığını anlatırken, aslında ablasının kendisine doğrudan da şiddet uyguladığı ve kendisinin bundan farklı bir biçimde etkilendiği anlaşılıyor.

*“Annem öldükten ve babam terk ettikten sonra, ablamın benden nefret ettiğini düşünüyordum. Daha 25 yaşında, en güzel zamanları, başıma bir aile kaldı, birini de [kendisinden bahsediyor] büyütmem lazım diye düşündüğünü düşünüyorum. Hareketlerime çok takılıyordu o dönem. Bir gün kahvaltı masasında kollarımı masaya koymamı istemiyor, görgü kurallarına göre yanlış buluyor. Çayı soğuk içmezdim, sıcak bir şekilde gelirdi ve ekmeğe yemezdim, hep ekmeğe yemem gerektiğini söylerdi. Kollarını indir demiş herhalde, ben duymadım ya da duymamazlıktan geldim. Birden deli gibi bağırmaya başladı, ama gözleri kızarmış. Ben ağladım ağlayacağım, ama insanların gözü önünde ağlamıyorum o zamanlarda. Ekmeğe de yemiyorsun diye bağırdı ve ekmeği üzerime doğru attı, çaya çarptı ve çay üzerime döküldü, yandım. Hiçbir şey söylemedim, ama gözümde yaş geldi. Bir yandan ekmeği yemeye çalışıyorum ama midem bulanıyor, ağızda büyüdü de büyüdü. Sonra [diğer ablası] beni banyoya götürdü, haşlanmış yerlerime soğuk su tutarken, ablamın kapıdan izlediğini, gözünden yaş geldiğini*



*hatırlıyorum. Ben de üzülme abla, bir şey olmaz gibi bir şey demiştim. [niye öyle bir şey demiştin peki sorusuna]. Çünkü ebeveyn rolünde, benim öyle bir şey yapmamam lazımdı. Onu sakinleştirmeye çalışmamam lazım, benim böyle bir rolüm olmaması lazımdı. Benim işim değildi üzülme demek.” Göksel, 30, mühendis, üniversite.*

Yukarıdaki alıntılara sırasıyla baktığımızda, ablasının yaşamının tehlikede olması, bunun sonucunda ablasını kaybetme ihtimali, Göksel için daha büyük bir şiddet olarak görülürken, ablasının doğrudan gösterdiği şiddet karşısında ablasını teskin etmeye çalışıyor ve kendisinin buna sessizce katlandığını belirtiyor. Aslında her iki örnekte de, ablasını kaybetme korkusuyla beraber gelen, ablasının kendisine karşı sevgisini, ilgisini ve ebeveynlik becerilerini sınanan bir durumdan bahsedilebilir. Göksel için her iki şiddet örneği de, aslında ablasıyla kurduğu bu özel ilişkinin yapısıyla ilgili görülüyor.

Göksel ifadelerinden, şiddetin süregelen olduğu ev ortamında baba bir yabancıya dönüşebiliyor, ablasını kaybetme korkusu ise başlı başına bir şiddet deneyimi olarak yorumlanıyor. Ailenin kendine has tarihi, bireyler arasındaki ilişkiler, kurulan bağlar ve geliştiren duygular şiddetin nasıl algılandığı, tecrübe edildiği ve yorumlandığı hakkında pek çok şey söylemektedir. Daha önceki bölümlerde bahsedilen, kadının şiddet karşısındaki kırılğan bir özne olarak algılanışı, somut bir hikâyeyle daha görünür hale gelmektedir. Fakat bu algı, oldukça makro bir seviyede toplumun ve kültürün cinsiyetlere attettiklerinin ötesinde bir vaziyete işaret etmektedir. Hikâyede, ablanın kırılğanlığının Göksel için ne anlama geldiğine baktığımızda, esas olarak ablaya- kendisine bakan, ilgisine muhtaç olduğu kadına- bağlı/bağımlı küçük çocuğun kırılğanlığını keşfetmek pek zor değil. Bu sebeple, kırılğanlığın sadece toplumdaki genel kadın algısı veya şiddet gören kadın üzerinden üretilmiş bir algı olduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü erkek çocuklarının (ve tabii kız çocuklarının da) tanık olduğu ev içi şiddet, aile içinde kurulan bağlılıklar ve ilişkilermeler üzerinden şekillenen duygu ve düşünceler, şiddet deneyimini

anlamlandırmalarında belirleyici olabilir. Bu kapsamda şiddetle ilişkili olarak hem tanık, hem fail hem mağdur olarak hem erkeği hem de kadını farklı konumlarda bulmak mümkün.

Bu konuda, çok fazla derine inmemek kaydıyla, psikanalizin aile içi ilişkiler ve bireylerin erken çocukluk dönemlerindeki deneyimlerini mercek altına alınarak üretilen açıklamalarına başvurulabilir. Freud ve takipçileri cinsiyet kimliğinin oluşumunda ödipal karmaşaya ayrıcalıklı bir önem atfederler. Buna göre erkeğin anneye olan arzusundan vazgeçip babayla özdeşleşmesi beklenir. Fakat ödipal yarılma üzerinden sunulan açıklamada, anne ve erkek çocuk ilişkisini, aralarındaki simbiyotik bağı görmezden gelir. Psikanaliz içinden gelişen feminist yaklaşımlar ise ihmal edilen bu bağı ve bu bağı en yoğun bir biçimde yaşadığı ödipal- öncesi dönemi analiz etmeye yöneldiler. Nancy Chodorow, Freud'un öncülü olduğu psikanalitik bakış açısından gelişen bir kavram sunar, fakat Freud'unkinden farklı bir okuma önererek Melanie Klein ve Karen Horney nesne ilişkileri kuramları üzerinden ilerler (Donovan, 2014). Chodorow cinsiyeti öznenin gelişim süreci içinden psikolojik bir öze sabitlemez. Cinsiyet rollerinin oluşumunu öznenin etrafındaki nesnelere olan ilişkileri üzerinden değerlendirir. Bunun için de özne-nesne ilişkileri etrafında şekillenen cinsiyet kimliklerinin farklı sosyalleşme süreçlerine dikkat çeker. Chodorow, bu özne-nesne ilişkilerine göre, aile içindeki cinsiyete dayalı iş bölümü içinde ebeveynlik pratiklerine bakar (Chodorow, 1974). Buna göre, her iki cinsiyet kimliğinin de erken sosyalleşme sürecinde anneye kurdukları farklı ilişki biçimlerini takiben inşa edildiğini ve pekiştiğini belirtir (Donovan, 2014). Bu teoriye göre erken dönemde anneden ayrılıp babayla özdeşim kurmak durumunda kalan erkek çocuk, anneden uzaklaşma sürecinde zorlanır, fakat babayla özdeşim kurması sonucu daha soyut olan sosyal kuralları tanır ve anneden bağımsızlaşırken sosyal olana bağlanır. Kadın ise anneye daha uzun süren bir ilişkisi olduğundan anneye özdeşimi sürdürür. Bunun

sonucunda erkeğe nazaran kadın daha ilişkisel ve bağıl bir karakter geliştirir (Donovan, 2014). Nesne ilişkilerinin, ebeveynlik pratikleri üzerinden sunduğu bu açıklama, cinsiyet rollerinin öğrenilmesi ve ileri yaşamlarında bireyler tarafından sürdürülmesini açıklamak üzere değerlidir. Nitekim bu açıklamada eksik olan, ebeveynlik pratiklerinin sınıfsal ve kültürel değişkenliğidir. Bu durumda sabit bir aile modelini ve onun içinde tanımlanmış ebeveyn rollerini evrensel bir gerçeklik olarak kabul edemeyiz. Örneğin, Mernissi (1975), Müslüman Ortadoğu toplumlarına bakıldığında, batıda rastlanması mümkün olan ebeveynlik pratiklerinin, bağlanma biçimlerinin görülmediğine ve onun yerine daha farklı bir bağlanma örüntüsünün bulunduğu dikkat çeker. Müslüman toplumlarda (daha çok kültürel açıdan bakıldığında) oğlun ve onun birincil bakımını üstlenen annenin arasındaki bağ, batıdakine benzer bir biçimde kopuş yaşamaz. Oğlanın annesine bağlı kalması, ona itaat etmesi beklenen bir durumdur. Benzer bir biçimde Deniz Kandiyoti de, ana-oğul arasındaki bağın gücüne ve bu bağın her iki taraf içinde ürettiği karşılıklı beklentilere işaret eder. Yukarıda aktarılan örnekte de Göksel hem ablasından hem de babasından şiddet gören bir çocukluktan bahseder. Fakat aynı zamanda ablası da babası tarafından şiddet görmektedir. Annenin yokluğunda, en büyük kardeş olan ablanın çocukla ilgilenmesi, aralarında kurulan yakın bağı içkin iletişim tarzının, beklentilerin ve yine bu yakın bağı içkin gerilim ve çatışma sonucunda ortaya çıkan şiddetin anlamı daha müphemdir. Şiddet, kurulan ilişkinin yakınlığının ve bağın katılımcı için anlamı üzerinden talidir. Diğeri ise daha uzak, mesafeli, yakın bir bağın kurulmadığı - ama diğeryandan da sürekli evin içindeki - babanın varlığı ve onun uyguladığı şiddet daha tehditkâr, müteceviz ve iz bırakan bir mahiyete sahip olabilir.

Anne-oğul ilişkisini sadece, bakım üzerinden gelişen bir bağ ve çocuğun bu bağı verdiği anlam üzerinden okuyamayız. Mevzubahis ilişkide, erkek çocuğu kadar annenin de (veya bakım sorumluluğunu üstlenen bir başka kadın da olabilir) bağı yüklediği anlam

ve beklentiler olabilir. Bilhassa ataerkil pazarlık gereği, erkek evlat sahibi olmanın kadının hem gelin gittiği aile içindeki konumunu iyileştiren hem de kadının kendi geleceğini garanti altına almasını sağlayan bir durum yarattığından bahsedilir (Kandiyoti, 2016). Bu sebeple, annenin, erkek evladı üzerindeki denetimini sürdürerek, onun hayatında en önemli kadın konumunu, annelik rolü üzerinden tahkim etmek üzere bir çaba içinde olduğu görülür (a.g.e). Fakat Kandiyoti modernleşmeyle beraber bu geleneksel ataerkil örüntünün zayıfladığını, yeni aile yaşamlarının, geleneksel geniş aile ve üst kuşakların alt kuşaklar üzerindeki hâkimiyetinin zayıfladığını belirtir. Buna göre gelin kendi evinin hanımıdır ve oğlan annesinin oğlu üzerindeki gücü zayıflamıştır. Benzer bir biçimde erkek katılımcıların da baskıcı olarak tarif ettikleri baba otoritesinden kurtulma ve kendilerine ait, daha otonom bir yaşamı arzuladıkları anlaşılıyor. Kendi babalarının otoritelerine bir yandan saygı duyarken diğer yandan da bundan kurtulmanın yollarını aradıkları görülüyor.

*“Erkek çocuğunun hissettiği şeyler, bir an önce hayata atılmam, kendi ayaklarım üzerinde durayım gibisinden... Ergenlik sonrası o otoritenin [baba otoritesinin] altında yaşamak istemiyor insan. Ergenlik döneminde tam kestiremiyorsun.” Rüzgar, 36, araştırma görevlisi, üniversite*

Rüzgar genel olarak babasını idare ettiğinden, uslu ve sessiz bir çocuk olarak göze batmadığından bahsederken esas şiddeti abisinin gördüğünü, babasından bütün dayakları abisinin yediğinin belirtiyor. Abisinin yaramazlıkları karşısında şiddet görmesi, sonradan gelen olarak kendisinin ders çıkarmasına ve daha “akıllıca” hareket etmesine neden olmuş. Bu sebeple her ne kadar baba otoritesinin baskıcı karakterine vurgu yapılırsa da bu otoriteyle bir biçimde geçinmeyi bilen bir profilden bahsedebiliriz. Bu durumun sadece babayla olan ilişlerde değil, genel olarak otorite karşısında alınan bir tavır olduğu düşünmek mümkün. Okulda, orduda veya işyerindeki otoritenin de, baskıcı bulunduğu

verde otoritenin gözüne çarpmadan, hışmına uğramadan, hatta kendini otoriteye sevdirmeye yoluyla idare edildiği bir senaryoda, genelde şiddeti gören, yaramaz, asi bir öteki kardeşin varlığı kendisini hissettirir. Bunu toplumsal ilişkilerde, otoritenin huzurunda kendini yeniden üreten bir hikâye olarak yorumladığımızda, eşitlerin veya yatay ilişki içindekilerin, otorite karşısında birbirleriyle kıyaslandıklarında, kimisinin daha sevimli, kimisinin daha akıllı, kimisinin ise daha duygusal ve fevri olarak aralarında bazı farkların üretildiğini de görebiliriz.

*“Abim benden çok daha duygusal birisi. Sevindiği zaman çok daha fazla seviniyor, üzüldüğü ve kızdığı zaman çok daha fazla üzülüp kızıyor. Çabuk kızan bir insan olduğu için, şiddete daha meyilli, kavgaya daha meyilli olduğunu düşünüyorum”. Rüzgar, 36, araştırma görevlisi, üniversite*

Abisinin mizacıyla ilişkili şiddete meyilli olduğu ifade ediliyor. Otorite karşısında yaramaz çocuk, yetişkin bir erkek olduğunda da bu sefer duygusal birisi olarak tanımlanıyor. Duygusallığın bir ucunda yoğun bir sevgi diğer ucunda ise öfke yer almaktadır. İki kardeş arasındaki ilişkide, çocukluk döneminde kurulan uslu ve yaramaz kıyası, yetişkin bireyler arasında, mantıklı ve duygusal ekseninde devam ediyor. Fakat görüşmenin devamından iki erkek kardeşin farklılaşan yaşamları ve bireysel tercihleri de bu ekseninde kurulan karşılaştırmayı takip etmektedir. Baba ve iki oğlu arasında kurulan farklı ilişki tarzlarının aslında sadece aile evinde ve çocukluk dönemiyle sınırlı kalmadığını Rüzgar’ın takip eden ifadelerinden anlayabiliyoruz. Erkek çocuğunun bir yaştan sonra baba otoritesinden kurtulmak istemesi, kendisi için gerçekleşmiş durumda. Üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışan Rüzgar, ailesiyle aynı şehirde yaşamıyor. Abisi ise, esnaf olan babasının yanında çalışıyor ve evli olup ayrı evlerden yaşamalarına rağmen anne ve babasıyla gündelik hayatta çok sık bir araya geliyorlar ve görüşüyorlar. Rüzgar, abisinin kendi hayatında aynı yerde kalmış olması ve babayla belli bir mesafeyi

koyamamış olmasını vurgularken, kendi yaşam seçimlerin üzerinden kendisinin bunu başarmış olduğunu vurguluyor. Diğer tarafta, haylaz, asi, duygusal ama hâlâ baba otoritesiyle bağı kesilmemiş, şiddete meyilli bir erkek yer almaktadır. Bu iki erkek kardeş arasındaki kıyas, yabancı başka bir erkek hakkında olduğu kadar radikal bir olumsuzluk taşımaz. Şiddet uygulayan erkek daha tanıdık olduğunda genel algı, şiddete meyilli erkeğin yaşamında yolunda gitmemiş bir şeyler olduğu yönündedir. Bunun yanında bu erkeğin mizacı başlı başına şiddetin gerekçesi olarak gösterilebilir.

Katılımcıların pek çoğu yukarıda tarif edilen otonom çekirdek aile modeline yakınsayan ailelerde büyümüşler ve evli olanlar yine doğup büyükleri ailelere benzer veya daha küçük ailelere sahip olmakla beraber daha geniş akraba çevreleriyle bir şekilde ilişkilerini sürdürmeye devam etmişler. Doğup büyüdüğü aileyi tarif eden bir katılımcının, taşrada yaşayan (anne, baba ve kardeşinden oluşan) ailesinin, daha geniş aileyle aynı apartmanda yaşadığını fakat herkesin evinin ayrı, özel olduğunu vurgulamasından, bir arada yaşamın devam ettiği ve bir üst kuşağın otoritesinin bir düzeyde varlığını koruduğunu anlıyoruz.

*“Bütün geniş aile bir arada aynı apartmanda yaşıyor. Kimse kimseye karışmıyor. Herkesin özeli vardı. Ama aile işi yaptıkları için dedemin otoritesi vardı ama babaannemin de sözü geçer, sözü geçer bir kadın olmuştur.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Geniş aile sadece aynı apartmanda yaşamıyor, aynı zamanda aileye ait, dedeleri tarafından kurulmuş bir işletmede hep beraber çalışıyorlar. Ailenin ekonomik işlevi, bir arada çalışma durumu, ailenin büyüklerinin otorite konumlarını muhafaza etmelerini sağlasa da, her ailenin kendi içinde özerk olduğu, birbirlerinin iç işlerine karışmadıkları anlaşılıyor. Bu elbette, aynı yerde yaşayan ve ortak işte çalışan her ailede görülmesi beklenen bir özellik olmak zorunda değil. Fakat aile biçimlerinin ve ilişkilerinin karma

özellikler gösterebileceğini anlıyoruz. Katılımcılar kendi ailelerinden bahsederken, kendilerine birincil bakımı sağlayan bazen ablalar olurken bazen de anneanne ya da babaanneler olduğu görülüyor. Yukarıdaki alıntıda Bora, bütün ailenin aynı apartmanda yaşadığı ama kimsenin özeline karışmadığını belirtse de, kendi annesinin çalıştığını ve kendisine bakan ve büyütenin babaannesi olduğunu ifade eder. Bu durumun aile içindeki ilişkilerin, üyeler arasında farklı yakınlıklar ve bağlanma tarzları yaratması muhtemeldir. Yine aile içi şiddet de bu farklı yakınlıklar ve bağlanma tarzlarından bağımsız değerlendirilemez.

### 4.3. Duygusal Emek, Kadın ve Şiddet

Katılımcıların çocuklarında, aile içinde sadece anne ve babalarıyla sınırlanamayacak kadar farklı ilişkileri olduğunu görüyoruz. Her zaman anne olmasa da genelde kadının çocuğun sorumluluğunu üstlendiği görülmektedir. Şiddet mevzubahis olduğunda ise, kadınların sadece şiddetin mağdurları olarak, kırılğan özneler olarak tanımlanmadıklarını, aynı zamanda çocuklara şiddet uygulayan taraf olduğunu görüyoruz. Bunun yanında, kadınları çocukları muhtemel şiddetten koruyan kalkanlar olarak görmek de mümkün. İster disiplin, terbiye amacıyla olsun, isterse de erkeğe tanınmış bir hak olarak öfkenin dışavurumu (hooks, 2018) olarak şiddetin etkilerini zayıflatan, erkeği sakinleştiren, ökesinin dinmesi için çaba gösteren veya bazen bizzat bu şiddeti kendine çekip karşılayan kadınlardan bahsedilebilir. Kendisinin babası tarafından çocukken sürekli bir biçimde şiddet gördüğünü belirten bir katılımcı, kendisini şiddetten korumak için annesinin aracılık yaptığını, hatta kimi zaman çocuklarını korumak için annesinin çocukları yerine şiddet gördüğünü ifade etti.

*“Annem aracılık ederdi küslük durumunda. Babam anneme söyler, annem bana söylerdi.” Erhan, 58, laborant, lise*

Buradan kadının kardeşini veya çocuğunu şiddetten korumak dışında, bu şiddetin yıpratdığı ilişkileri onarmak gibi bir görevi de bulunmaktadır. Bir önceki kısımda, ailenin işlevlerini yerine getirmek üzere kendi bütünlüğünü sağlamasının gerekliliği, bunun için de gerekli olan duygusal emeği genelde kadının sağladığından bahsedildi. Aile ruhu adına sürdürülen bu bütünlük hem aile içinde hem ailenin dışındaki ilişkilerin dayanaklı olmasına bağlıdır. Burada, kadınların bakım emeğinin yanında aile bireylerinin arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi bilhassa baba ile çocuklar arasında bağın kurulmasında ayrıcalıklı bir öneme sahip olduğunu vurgularken, duygusal emekten bahsedebiliriz (Hochschild, 1989, 1995). Ailenin birlik ve beraberliğini sağlamak, aile üyeleri arasındaki bağın kurulması, sürdürülmesi ve onarılması dâhil bütün çabayı ve emeği kapsayan bir emek biçiminden bahsediyoruz (Delphy ve Leonard, 1992, Di Leonardo, 1987).

Erhan babasının şiddetinin karşısında kalkan vazifesi gören annesinin rolünün farkındadır. Babasının kendisine uyguladığı şiddetin anlamı, babasının otoriter yapısının veya bir disiplin aracı olarak şiddeti kullanmasının ötesinde, babasının kendisini sevmemesi olarak yorumlanmaktadır.

*“En çok dayığı ben yedim, iki kardeşim var onlar da yedi ama en çok ben yedim... Kardeşlerim iyi konumlara geldiler. Onlar üzerinde kötü etki etmedi... [peki siz niye daha çok dayak yediniz sorusuna]. Onu çözemedik ailece. Annemin bana söylediği, ben çocukken, ağladım mı artık ne oldu bilmiyorum, kundağımla beraber beni yatağın üstüne attığını söylüyor. Bana özel bir durum o. [Nedenini] bilmiyorum, onun beyninde bir problem ” Erhan, 58, laborant, lise*

Babasının sevgisizliği olarak hissedilen şiddet karşısında ailedeki kadınlar olarak abla ve anne hem koruyucu hem de sevgi gösteren rollerdedir. Katılımcı babasının uyguladığı şiddetin zarar veren yanlarına ve öfkesi karşısında annesinin “sakinleştirici”



rolüne vurgu yaparken, kendi ailesinde de eşinin benzer bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Erhan'ın çocuğu yoktur fakat kendisini asabi biri olarak tarif eder, bilhassa sokakta, trafikte sinirlendiği zaman kendisini yatıştırma görevi karısına aittir.

*“Ben çok sinirlenirim arabada. Eşim yanımda sürekli sakin ol sakin ol. Benim öfke yöntemim küfür. Arabanın içinde otururum ana avrat küfrederim. Öfkemi küfrederek boşaltırım. Hanım da yanımda, sakinleştirmek için beni uğraşır.” Erhan, 58, laborant, lise*

Kendisini asabi biri olarak tarif ederken, eşinin bu öfkeyi dindirmek üzere yanında bulunduğunu, destek olduğunu belirtiliyor. Fakat öfkesini kendisinin neden kontrol edemediğine dair pek bir açıklama yapılmıyor. Öfke, erkek için doğal olarak görülürken, kadının öfke yatıştırıcı rolü de aynı doğallığın bir parçası olarak kendisini göstermektedir. Oysa duygusal emeğin kendi olağan işleyişi içindeki görünmezliğinin karşısında, ailenin dağılması olarak yorumlanan boşanma durumunda, kadın tarafından sağlanan duygusal emeğin eksikliğinin veya geri çekilmesinin sonucu ortaya çıkan “kriz” üzerinden bu duygusal emek anlaşılır hale gelmektedir.

Muhittin Şahin'in Türkiye'de Erkekliğin Dönüşümü çalışmasında (2019) boşanma sonrası erkeklerin, boşanma sonrası ebeveyne yabancılaşma sendromundan bahsettikleri görülür. Boşanmış erkekler kendi çocuklarıyla aralarında yaşadıkları iletişim sorunlarının, bağ kurmakta ve karşılıklı duygusal yakınlık geliştirmede yaşadıkları sorunların müsebbibi olarak, diğer ebeveyni, anneleri sorumlu görmektedir (a.g.e). Annenin, çocuğu boşanma sonrasında babaya karşı kıskırtması ve doldurması şeklinden tanımlanan bu durum<sup>53</sup> Boşanmış Babalar Platformu tarafından, benzer konumda olan

---

<sup>53</sup> Bu sendromu tarif etmek üzere Medea Kompleksi terimi kullanılmaktadır. Kökenin Medea Tra.g.edyasından almaktadır; aldatıldığını düşünen ve kıskançlıkla erkekte intikam almaya yönelik kadın, çocuklarını öldürür. Fakat burada öldürme sembolik anlamıyla unutturmadır (Torun, 2011) Sonuç olarak çocukların babadan uzaklaştırılması, babaya çocuklarının unutturulması anlamındadır.

erkekler arasında bilinç oluşturma ve aile mahkemelerinde kendi çıkarlarını ifade edebilmek adına kullanılmaktadır (a.g.e).

Bu sendromun hayattaki gerçekliğini ve yaygınlığını bir kenara bırakacak olursak, bu durum babalar ve çocukları arasındaki bağın sağlanması ve sürdürülmesi adına kadının işlevinin önemine işaret etmektedir. Fakat evlilik ve aile hayatının bütünlüğü içinde görünür olmayan bu işlevin, boşanma sonrasında krize yol açacak bir mahiyete büründüğünü görmek oldukça çarpıcıdır. Bir nceki kısımda değinilen nafaka tartışmalarının bir benzerini burada da görüyoruz. Erkeklerin aile içindeki konumları değiştiğinde, boşanma sonrası dönemde nafaka veya ebeveynlik hakları meselelerinde, ailenin duvarlarının bu sefer erkekler tarafından aşındırıldığını ve erkeklerin sivil toplumda ortak çıkarlar adına bir araya gelerek örgütlendiğini, ağlar oluşturduğunu görüyoruz. Ailenin üzülmesi üzerinden yrtlen tartışmalarda, kadının aile içindeki sorumluluk ve rollerini terk etmesi, bireysel tercihlerinin ön plana çıkartarak bencilleşmesi bir sorun olarak tanımlanır. Sivil toplum alanında ise kadın hareketinin görünürlüğü veya dayanışma ağlarının varlığının aileyi, dolayısıyla kadınları ve çocukları olumsuz etkilediği vurgulanmaktadır (Aktay, 2017). Aileci politikalar, kadınlara esas sorumluluklarını ve ait olduğu yeri hatırlatırken, sivil toplum alanındaki hak arayışları ailesel değerlerin karşısında tanımlanarak kınanır. Bu durum bize Kandiyoti'nin bahsettiği bedel ödeme durumunu hatırlatmaktadır. Öte yandan, erkeklerin de benzer bir biçimde, nafaka ve babalık hakları konularında olduğu gibi, sivil toplum alanında faaliyet ürettiklerini, rgtlenebildiklerini görülür. Kadın cinayetlerinin, kadının mağdur ve çaresiz statüsünde temsil edilmesi gibi, öfkeden gözü dönmüş babaların, eski kocaların da mağdur edildiği vurgulanır, bunun hem kadının hem erkeğin hem de çocukların olmak üzere bütün bir ailenin zararına, kaybına işaret ettiğine dair bir algı ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin, Emine Bulut cinayeti sonrasında İnci Sözlük'n kurucusu

Serkan İnce Twitter hesabı üzerinden babaları mağdur eden hukuk sistemini suçlamış ve erkeklerin boşanma sırasında maddi birikimlerini ve ailelerini kaybettikleri için her şeyi yapabilir bir hale geldiğini, bu sebeple de tek başına erkeklerin suçlanamayacağını belirtmiştir.<sup>54</sup> Yine Emine Bulut cinayeti sonrası, Boşanmış Mağdur Babalar Derneği başkanı Muhammet Özen, cinayet faili Fedai Varan için ‘kahraman’ ifadesini kullanarak övmüştür.<sup>55</sup> Kadın cinayetleri ya parçalanan ailelerin yaşadığı bir trajedi olarak gösterilmekte ya da boşanma sonrası haksızlığa uğramış erkeğin hak arayışı olarak yorumlanarak şiddet eylemi yüceltilmektedir.

Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, erkeklik krizi söylemine eşlik edebilen mağduriyet veya kırılma söylemi siyasal anlamda çok farklı sonuçlar doğurabilir. Butler (2016) bilhassa egemenin üstün konumunun tehdit altında olduğu, hakkı olan egemenliğin yitimi konusunda dile getirdiği mağduriyetin ve kırılmanın siyasal anlamı konusunda uyarıda bulunur. Daha önce de değinildiği gibi, kırılma bir kimlik veya sabit bir konum değil ilişki biçimidir. Bu ilişki doğrultusunda kırılma herkesin birilerine muhtaç olduğu, kimsenin kendi kendine yeter olmadığına da işaret eder. Kırılmanın inkârı iktidar fantezisine denk düşer, öte yandan yine de herkesin eşit derecede kırılma olmadığı, bunun nüfus içinde farklı ve eşitsiz bir biçimde dağıtıldığını tespit etmek gerekir. Fakat bu gerçekliği de inkâr eden ve kendi egemenliğine, iktidarına tehdit olduğu düşüncesiyle kırılma iddiasında bulunan hakim grupların varlığından söz edilebilir. Sonuç olarak egemen olan sadece kendine yeten, otonom bir iktidar fantezinin ötesinde, bu kendi hâkim konumunu sürdürmek adına, kendini kırılma gibi gösterebilmekte veya başkalarının kırılmasını bahane ederek, onları koruma ve kollama

---

<sup>54</sup> “Serkan İnce Emine Bulut cinayeti için mahkemelerin velayet kararlarına tepki gösterdi”, Gözlem, 23 Ağustos 2019, <https://www.gozlemgazetesi.com/HaberDetay/252/1116532/serkan-inci-emine-bulut-cinayeti-icin-mahkemelerin-velayet-kararlarina-tepki-gosterdi.html>

<sup>55</sup> “Boşanmış Mağdur Babalar Derneği' hesabında Emine Bulut cinayetini öven kişi hakkında soruşturma”, T24, 24 Ağustos 2019, <https://t24.com.tr/haber/bosanmis-magdur-babalar-dernegi-hesabinda-emine-bulut-cinayetini-oven-kisi-hakkinda-sorusturma.836328>

görevi adı altında iş görebilmektedir. Bu açıdan kırılganlığı iktidarın kendi söylemine içkin bir unsur olarak tespit edebiliriz. Kırılganlık ve mağduriyet üzerinden üretilen bu söylemin egemen konumunda bulunan tarafından sahiplenilmesinin farklı anlam ve sonuçları vardır. Eril iktidar ile eski koca ve babanın bu söylemde ortaklaşması, bir tür ittifak değil ama daha çok suç ortaklığı olarak okunabilir.

#### **4.4. Aile İçi Şiddet Kapsamında Erkeğin Kırılganlığı**

Kırılganlık ve mağduriyet söyleminin egemenin kendi iktidarını tahkim etmek amacıyla kullanabilmesi, aileyle ilgili sınırların, ailenin duvarlarını aşır sivil toplum alanına taşınmasıyla beraber gerçekleşmektedir. Burada kırılganlık üzerinden geliştirilen mağduriyet algısının egemen tarafından nasıl kullanışlı olabileceği belirtiliyor, yoksa erkek bireyin herhangi bir özne kadar kırılgan olabileceğinin inkâr edilmesi söz konusu değildir. Bilakis erkekliğin kendi kırılganlığın, ötekine olan bağının inkârı üzerinden üretilen iktidar algısının burada geçerli olduğunu söylemek mümkün. Baştaki tespite geri dönecek olursak, annelerin veya birincil bakımı sağlayan kadın akrabalar ile oğlan çocukları arasındaki ilişkinin, bizzat aile içi şiddetin anlamlandırılmasında nasıl bir etkisi olduğu konusunda daha tatmin edici bir açıklama sunmak gerekmektedir. Bir önceki kısımda da belirtilen şiddet karşısında kadını kırılgan gören ve bunun karşısında da kendi tecrübe ettiği şiddeti (kendisinden güçlü bir kadın veya erkek olsun fark etmeden) yok sayan, önemsemeyen erkekliğin, aile içinde nasıl üretilebildiğine dair bir açıklama yapmak mühim görünüyor ve bu kısımda da bunu gerçekleştirmeyi amaçlıyorum. Fakat bu mevzuyla ilgili daha ayrıntılı bir analizi erkekliğin kırılgan oluşumunun ele alındığı bölüme bırakıyorum. Çünkü erkeğin kırılgan oluşumunun köklerini ailede bulabilsek de, kırılganlığın izlerini erkeğin yaşamı boyunca takip etmek mümkün. Şu aşamada söylenebilecek olan, erkeklerin şiddetin faili olarak erkekleri gördükleri, kadınların

uyguladığı şiddeti ise genelde sözel veya duygusal şiddet olarak tarif ettikleri ve kadınların uyguladığı fiziksel şiddeti, bir ihtimal olarak dahi olsa, pek fazla ciddiye almadıklarıdır.

Öte yandan aile içinden kadının uyguladığı şiddete maruz kaldığını veya tanık olduğunu ifade eden katılımcılar da oldu. İlk olarak, annesi kendisi çok küçükken evden ayrılan, bu sebeple de annesinin hiç tanımayan bir katılımcı, babasının annesinden sonra evlendiği eşinden gördüğü şiddeti aktarıyor.

*“Üvey anne şiddet uyguladı, istemedi beni, bağırdı çağırdı, itip kaktı sürekli. (sen bununla nasıl baş ettin?)- valla bir şey yapamadım, çaresiz kaldım o sırada, babam da anladı zamanla boşadı onu. Öyle kurtulduk yani, atlattık onu.” Umut, 28, jandarma, lise*

Çocukluğunda üvey annesi tarafından şiddet maruz kalmış olan Umut, kendisini çaresiz hissettiğini çok açık bir şekilde ifade ediyor. Hem kendi annesinin yokluğu hem de babasının annesinden sonraki eşi tarafından şiddet görmesine karşın babasıyla ilişkisinin çok iyi olduğundan, babasının kendisinin arkadaşı gibi olduğu ve onu üzmemek istemediğinden bahsediyor. Bu durumda, annesinin yokluğunda kendisine bakan ablasını üzmemek istemeyen katılımcının kaygılarına benzer bir biçimde, üvey annesinin şiddetine, babasından korktuğu için değil, babasını üzmemek üzere katlandığı anlaşılıyor.

*“Babamla sıkı dost, arkadaş gibiyim, sıkılırsam babamı ararım, arkadaşlarla konuşmadığım şeyleri babamla konuşuyorum. Babadan ziyade dost gibi yani... Ben de babamı örnek alarak büyüdüm. Ama bazı insanlar bu iyiliğin suiistimal ediyorlar.” Umut, 28, jandarma, lise*

Babasıyla yoğun bir özdeşim kuran Umut, iyi olmanın suiistimale açık bir durum yarattığından bahsederken kırılganlığını, yaralanabilir olduğunu hem kendisi hem de babası üzerinden tanımlıyor. Bunu yanında yaşadıklarının kendi duygu dünyasına nasıl yansıdığını, ilişkilerini nasıl etkilediğini de belirtiyor.

*“Annem yoktu, bir de böyle şeyler yaşadım, sevgisizlik yaşıyorsun onu arıyorsun. Nefret de ettim bu yüzden... Ben sevgi vermekten korkuyorum, böyle başkasının gururunu kırarım incitirim diye korkuyorum. Ben de çok alınganım, duygusalım, şaka karşısında falan mesela alınabiliyorum, insanlar soruyor, diyorum ben duygusal biriyim, alınabiliyorum. Ama içime atıyorum, şiddet olarak öyle başkalarına yönelmiyor, kendim üzüliyorum.” Umut, 28, jandarma, lise*

Annesinin yokluğu ve ardından babasının eşinden gördüğü şiddeti karşısında sevgiden mahrum kaldığını belirten Umut, bu nedenle annesinden nefret ettiğini ifade ediyor. Fakat bütün bu deneyimler ve yaşadığı duygular sonucunda, kadınlara açık açık bir nefret veya önyargı içeren bir ifadeye de rastlanmamakta. Yukarıda bahsedilenden farklı olarak, Umut erkek olarak kendi duygularından, kırılma duygularından ve çaresizliğinden bahsedebiliyor. Bunun karşısında, şiddet gören kadının konumunu düşündüğünde, empati yapabildiği anlaşılıyor.

*“Şiddete maruz kalıp bununla yaşamak- mesela ben bir bayan olsam, çok etkilenirdim. Adam da vicdan azabı duyuyor ama işte iş içten geçmiş oluyor. Telafisi yok hiçbir şeyin.” Umut, 28, jandarma, lise*

Umut’un kadına yönelik şiddetle ilgili soruya verdiği cevapta, şiddete maruz kalmanın ve bununla yaşamamanın zor olduğundan bahsederken, pek çok erkekte rastlanması pek mümkün görülmemeyen, “kendini kadının yerine koyma” durumu, şiddet gören, şiddete tanık olan ve şiddeti uygulayan arasındaki sınırın düşüncede ve duyguda o kadar da keskin olmadığını gösteriyor. Fakat yine bu sınırı kaldırmanın, düşüncenin ve duyguların önündeki engelleri kaldırmanın pek kolay olmadığı da gözlemlenmektedir. Kadına yönelik şiddetin çeşitli biçimlerinin kadın hareketi tarafından tanımlanması, ifşa edilmesi bu şiddet biçimleriyle bireysel ve kolektif düzeyde mücadele edilmesi, erkeklerin kendilerinin uygulayıcısı olduğu şiddeti tanımalarını bir nebze mümkün

kılmaktadır. Böylelikle kadının tecrübe ettiği şiddet hikayelerini ifşa edilmesi, dolaşıma sokulması üzerinden, erkekler fail olarak kendi rollerini daha net bir biçimde kavrama imkanı bulsalar da, şiddeti daha bütünsel bir açıdan kendi erkelik deneyimleri üzerinden düşünmeleri, sorgulamaları pek mümkün olamamıştır (Liddle, 1996). Bir yandan da, kadınların paylaştığı çeşitli şiddet hikâyeleri üzerinden, erkeklerin daha genel ve dolaylı bir biçimde şiddet üzerine düşünmelerinin de önü açılmış olabilir. Erkek katılımcılar, aile içi şiddetin faillerini genelde erkekler olarak tanımlayıp, örnekler sunsalar da, anlatılarda şiddet faili kadına da rastlanmaktadır.

*“Yengem dayıma şiddet uyguluyordu- dayım işsiz kaldıktan sonra şiddet görmüş. Dayım da yıllar sonra, ayrıldıktan sonra anneme anlattı, çok sonradan öğrendik. Yengem baya tokat, yumruk giriyormuş. Dayımın anlattığına göre karşılık vermiyormuş. Yengem biraz korkutucu bir kadın, fiziksel açıdan da hatta daha güçlü denilebilir.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Bora dayısının yengesi tarafından gördüğü şiddetten bahsederken, bu şiddete tanık olmadığını, dayısının ise bunu çok sonraları anlattığını belirtiyor. Fakat anlaşılan, bahsedilen şiddetin bir kereye mahsus olmadığı ve dayısıyla yengesinin ilişkileri boyunca birkaç kez tekrarlandığıdır. Pek çok kadının, şiddete maruz kaldıklarında sessiz kalmayı tercih ettikleri belirtilmektedir (Mavili, 2006). Bunun bir nedeni, kadının bunu kendi kaderi olarak görmesi, ailenin yıkılmasından korkması, çocuklarına ve kendisine bakacak ekonomik imkânlara sahip olmamasının yanında, şiddet görmekten duydukları utanç da yer almaktadır (a.g.e). Bora'nın ifade ettiği üzere, dayısının işsiz kalmasının ardından yengesi şiddet uygulamaya başlamış. Fakat yengesinin, dayısının işsiz kaldığı dönemde evin geçimini sağlayan bir rolde olmadığı, katılımcı tarafından belirtilmiştir. Dayısını ekonomik açıdan yengesine bağımlı kılan herhangi bir durumdan söz edilemez. Dayısının şiddet karşısında sessiz kalması, ancak boşandıktan çok sonra kendi çevresine bunu

anlatmasının çeşitli açıklamaları olabilir. İşsiz kalmasıyla, bir erkekten beklenildiği biçimde evin geçimini sağlayamayan bir erkek durumda olması, bunun karşısında güçsüz ve yetersizlik hissini pekiştirecek bir şiddetle karşılaşması ve bütün bu durumdan duyulan utanç, akla yatkın açıklamalar olarak görülebilir. Fakat Bora'nın yengesinin fiziksel üstünlüğünden bahsetmesi oldukça ilginçtir. Genelde kadın ve erkek arasındaki fiziksel eşitsizlik ve bu eşitsizliğe atfedilen güçlü ve güçsüz konumlarının bir benzerini, fakat bu sefer ters biçimde devrede olduğunu, görüyoruz. O zaman, kadınlar gerçekten erkeklerden fiziksel açıdan daha güçsüz oldukları için mi şiddet görüyorlar? Veya bu sebepten mi kendilerine şiddet uygulayan erkeklerden kurtulmaları zor oluyor? Yukarıdaki örnekte gücün ve iktidarın, bunun karşısında da güçsüzün ve çaresizin tanımının farklı şekillerde yapılabildiği görülüyor. İşsiz erkek karısından dayak yiyor, üstelik karısı gerçekten de fiziksel olarak erkekten üstün. Şiddet ve güç arasında kurulan ilişkide, cinsiyetlere atıfla doğal kabul edilen, alışageldik açıklamaların yapılabildiğini görüyoruz. Genel görüntü bu olduğu sürece, doğallık ve olağanlık etkisi de sürmektedir. Fakat istisna hallerde sunulan açıklamalarda da benzeri bir doğallaştırma, akla yaktın hale getirme durumu söz konusu olabiliyor. Yapısal eşitsizlikleri takip eden, buna uyumlu görülen cinsiyetler arası bedensel farklar (ki bedenler arasındaki fark, erkeğin üstünlüğü, gücü olarak yorumlanıyor) erkeğin kadına yönelen şiddeti için kanıksanmış bir açıklama olarak kabul edilmektedir. Tam tersi bir durumda ise (yapısal toplumsal cinsiyet eşitsizliğine aykırı bir şekilde) kadın ve erkek arasında kadın lehine görünen bedensel fark (üstünlük), kadının erkeğe uyguladığı şiddeti açıklamak üzere ön plana çıkarılabiliyor. Bourdieu'nün (2014) ortaya koyduğu, cinsiyetler arası doğal ve sabit kabul edilen farklara ve bunu ürettiği sembolik eşitsizliğin, cinsiyetlendirilmiş şiddet hikâyesinde de ebedileştirici bir etkiye sahip olduğunu bir kez daha görüyoruz. Şiddet görenin güçsüz ve kırılgan konumda olduğu ve hatta bu sebeple şiddete maruz kalabilir



olduğu, her Şiddet hikâyesinde kendisinin tekrarlıyor. Şiddeti kınayan erkekler (ve hatta kadınlar) için dahi geçerli olan kültürel aşinalık ve kanıksamış olma hâlini kırmak, Şiddet ve güç arasındaki kurulu ebedi gibi görünen ilişkiyi bozmak adına önemlidir.

Şiddet ve güç arasında kurulan bu ilişki gereği, aile içinde annelerinden gördükleri Şiddeti daha önemsiz bulan erkek katılımcılar, babalarından gördükleri Şiddeti çok daha tahripkâr, utanç verici olarak tarif edebiliyorlar. Rüzgar'ın daha önce yer verdiğim ifadesini bir kez daha hatırlatmak gerekir.

*“Aile içerisinde, yapacağımız en ufak hata karşısında azar işiteceğimizi bilirdik... Fiziksel Şiddetten ziyade azar daha belirgindi. Annem de azarlardı ama, annem otoriter birisi değil.”. Rüzgar, 36, araştırma görevlisi, üniversite*

*“Belli bir yaşa gelince ergenlikle beraber bazı şeyler koymaya başladı. Ben dedim babamın boynunu aşmış bir insanım, yani babamdan dayak yemek oturuyordu açıkçası.” Refik, 21, öğrenci*

Burada babanın uyguladığı Şiddetin derecesi ve fiziksel olarak verdiği hasardan ziyade, babanın Şiddetinin yol açtığı psikolojik hasarın daha tahripkar olduğundan bahsedilebilir. bell hooks, babaların oğullarını kontrol altında tutmak için fiziksel Şiddetten ziyade, psikolojik Şiddetin çeşitli türlerine, en başta da utandırma yoluna başvurduklarından bahseder (hooks, 2018). Babaların oğullarıyla girdiği rekabette, sözü geçen erkeğin kendileri olduğunun oğullarına hatırlatılması ve oğullarının bir erkek olarak yetersiz olduklarının hissettirilmesi söz konusudur (a.g.e). Delaney de baba-oğul ilişkisini analiz ederken, genelde ödipal kompleks üzerinden oğlun babayla rekabet etmesi, onu düşmanı gibi görmesi, fakat olumsuz hislerden kurtulduğu ölçüde babayla özdeşim kurabilen oğuldan bahsedilirken, bu ilişkide babanın oğluna karşı duyması muhtemel olumsuz hislerin yok sayıldığını vurgular. Delaney, Ödipus kompleksi yerine Laius (Ödipus'un babası olan kral) Kompleksine yönelir (Delaney, 1998). Babanın

kıskançlığı ve oğlunun onun yerine geçeceği korkusuna işaret eden bu durum, eril iktidar ilişkilerinin ve otoritenin anlaşılmasında önem arz eder.

Erkekler sadece babalarının değil, diğer otorite konumlarının karşısında; okulda, askerde veya iş yerinde de benzeri bir psikolojik şiddet ve baskının mağduru olabilirler. Belki de bunun en iyi örneği, erkek oldukları için gitmek zorunda oldukları, çağrıldıkları askerlik hizmetinde, yeteri kadar erkek olamamaları üzerinden komutanları tarafından aşağılanmalarıdır. Erkeklerin bu aşağılanmadan sürekli bir kaçınma hali içinde olmaları, otoritenin güzüne batmamak veya otorite tarafından sevilme, kendini sevdirmek şeklinde kendisini gösterebilir (Kandiyoti, 2019). Veyahut sokakta erkek öğrencilerini döven, söven erkek öğretmenin bu hakkı kendinde nasıl bulduğunu açıklamaktadır. Otorite karşısında şiddet görme, küçük düşürülme, aşağılanma ihtimali, erkeklerin küçük yaştan itibaren bir şekilde baş etmek zorunda oldukları bir durum yaratıyor. Erkekler, küçüklüklerinden beri güçlü ve ayrıcalıklı cinsiyet olarak yetiştirilse de, kendilerinden büyük, güçlü kimseler karşısında sürekli bir eziklik hissini yaşamaktadırlar. Kandiyoti'nin erkeklik paradoksları olarak tarif ettiği bu durum, küçük erkek çocuğunun evin içinde kadın akrabalarının arasında bir erkek olarak ayrıcalıklı konumunun tadını çıkarırken<sup>56</sup>, evdeki esas otorite sahibi babanın veya diğer büyük erkeklerin arasında kendi zayıflığını, güçsüzlüğünü tecrübe ettiği bahseder (Kandiyoti, 2019). Oğlan çocuğunun kendinden yaşça büyük, beden olarak daha cüsseli, kuvvetli erkeğin karşısındaki zayıflığı burada önemlidir. Çünkü bu sadece yetişkin erkek bedeni olarak kendisinden daha güçlü bir erkeğe işaret etmez, bu erkeğin varlığında duyulan korku, oğlan çocuğunun oyun olarak taklit ettiği otoriteden farklı olarak çok daha ciddi ve ürkütücüdür. Bu erkeğin karşısında, oğlan çocuğunun da diğer kadınlar gibi zayıflığı ve

---

<sup>56</sup> Kandiyoti, kendi gözlemlerine dayanarak yaptığı tespit, kadınların arasındaki küçük erkek çocuğunun erkeklik oyununu oynaması olarak, etrafındaki kadınlara emir vermesine, onların üzerinde otorite kurmasına, şaka yollu da olsa izin verildiğine, hatta kadınlar tarafından bu küçük erkeklik gösterisinin teşvik edildiğini belirtir (Kandiyoti, 2019)

güçsüzlüğü tecrübe etmesi olağandır. Terrence Real (2010), erkeklerin küçük yaşta tecrübe ettikleri, babaları tarafından alıtta tutulma hâliyle, ileride yetişkin bir erkek olup bu erkeğin gücüne erişme vaadi arasındaki kapanmaz boşluğa işaret eder. Hem güçlü, yeterli, haysiyet sahibi (kendisinden beklenen erkek özellikler gereği) bir birey olmak ile otorite karşısında ezilme, bunu kaybetme korkusuna ya da ihtimaline eşlik eden kronik bir utanç durumuna işaret eder (Real, 2010). Aile içinde başlayan, akranlar arasında ve kurumlar karşısında devam eden bu durumda görünür olan utanç ve kırılabilirlik ileri bölümlerde işlenecektir.

Babaların çocuklarını denetlemek, disipline etmek üzere patronun kim olduğunu hatırlatmaya yönelik uyguladığı psikolojik şiddet ve baskı ile okul ve ordu gibi pek çok kurumdaki otoritenin de benzer bir şekilde aşağılama, utandırma yollarına başvurabildiğine yukarıda değindik. Bunun için şiddet, her durumda olmasa bile etkili bir aşağılama ve utandırma, karşısındaki konumu güçsüz ve zayıf bir hâle getirme taktiği olarak uygulanabilir. Üstelik bundan etkilenen sadece erkek çocukları olmadığını, evde eş veya evlat konumundaki diğer kadın bireylerin de etkilenebileceğini düşünmek gerekir. Fakat erkek bireylerin kendilerini iktidar ve otoritenin sahibi olarak görmeleri, diğer yandan da otorite ve güç sahibi konumların karşısında tecrübe ettikleri güçsüzlük ve bu gücün kendi benliklerine yönelik tehdit içermesi, erkeğin içinde bulunduğu iktidar paradoksunun bir göstergesi olarak okunabilir. Yine bu paradoksu sadece erkek çocuğu konumdan değerlendiremeyiz. Baba olmuş erkeğin, ilişki içinde olduğu erkeklik değerleri ile kendi çocukları ve eşiyile kurmuş olduğu ilişkinin mahiyeti, kendi otoritesinin sınırlarını, iktidarının ne derece meşru olup olmadığını da göstermektedir<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Kandiyoti'nin verdiği örnekte, küçük çocuğun oynadığı erkeklik oyunu kadınlar tarafından desteklenir. Nitekim ailenin babası erkekten geçekten de korkulmakta ve otorite figürü olarak çekinildiği görülmektedir. Şaka ve gerçeklik arasında etki düzeyleri farklı da olsa, doğrudan bir ilişki kurulabilir. Biri küçük çocuğun emirleri, gönlünü hoş tutmak için gerçekleştirilirken, diğeri babanın emirleri olarak, korkularak yerine getirilir. Fakat ilk örnekte küçük çocuk babasının otoritesinin ona sağladığı gücü, şaka yollu da olsa, gerçek bir biçimde tecrübe eder.

Katılımcıların birçoğu babanın uyguladığı şiddetin daha ağırlarına gittiğini belirtirken, istisnai olarak şiddet uygulayan bir babanın da bu durum karşısında utanç duyabileceğini kanıtladılar. Bu durum babanın uyguladığı şiddetin her durumda kabul edilebilir bulunmadığını, erkek çocuğun ağırlarına gidecek şiddetin, geçmişte şiddet görmüş bir baba için yeniden üretilmesinin o kadar da tercih edilebilir olmadığını göstermektedir.

*“Amcam, babam dayak yemiş, çok yaramazmış. Ama öyle ekstra bir şiddet yok. Babam bir kere bana tokat attı, iki hafta kendine gelemedi adam, ne bok yedim ben diye, şimdi sorsan hatırlamaz mesela.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Aileyi aynı zamanda mikro ilişkiler ağı olarak düşünürsek, babanın birey olarak kendi babası ve çocuğu karşında düşünömsel bir konumda olduğunu, bazı disiplin yöntemlerini babadan gördüğü şekilde uygulamayı seçebileceği gibi, bazı disiplin yöntemlerini gereksiz ve uygunsuz bulup eleyebilir. Üstelik bunu kendi babasının uyguladığı şiddeti kötölemeden, bu konuda babasına açık bir kızgınlık duymadan gerçekleştirebilir. Diğer taraftan da kendi çocuğunun karşısında şiddet gösteren bir baba konumunda bulunmak, çocuğu tarafından utandırılma ihtimalini de beraberinde getirebilir. Pek çok katılımcı kuşaklar arasında aktarılması tercih edilmeyen şiddetten bahsederken, babaları ya da dedelerinin uyguladığı şiddeti eleştirmekten imtina ettiler. Öte yandan terbiye amacıyla şiddeti onaylamadıkları ve kendilerine yakıştırmadıkları da anlaşılmaktadır. Bununla beraber, disiplin etme yöntemi olarak kurumlardaki şiddetin de azaldığının belirtiliyor olması, şiddet göstermenin veya maruz kalmanın eskisine nazaran daha kabul edilemez görülmesiyle açıklanabilir. Bir terbiye aracı olarak şiddetin demode olduğu, artık tercih edilebilir bir yöntem olarak revaçta olmadığı algısına paralel olarak, şiddeti düzeni sağlayan bir araç olarak değil, düzensizliğe ve zayıflığa işaret eden bir edim olarak yorumlamalarına yol açabilmektedir. Yine erkeklik ve şiddet ilişkisinin daha ayrıntılı ele alınacağı bölümde, şiddetin düzeni sağlama ve iktidarı tesis etme açısından

ne anlama geldiği sorgulanacak. Şimdilik, ulus devlet, erkek birey ve aile arasındaki ilişkiye, eğitim ve terbiye yöntemi olarak şiddet üzerinden bakmak yeterli olacaktır.

#### **4.5. Ailesel İlişkiler, Toplumsal Bağlar ve Sınırlar**

Erhan'ın verdiği öğrencilerini döven erkek öğretmen örneğine geri dönersek (Kısım 4.1), erkeğin uyguladığı şiddet, tarif edilen otorite konumları gereğince kabul edilebilir karşılanıyorken, erkek öğretmenin kız öğrencileri dövmekten çekinmesinin, kızlarını dövme görevinin ailelere bırakılmasının anlamını sorgulamak gerekiyor. Bu sorgulama için kamusal alanda karşı cinsle ilişkilerin düzenlendiği, daha çok akrabalığa ve kan bağına dayanan ilişkilerden temel olarak kendisini üreten toplumsal ilişkilerin anlamı incelenebilir. Sonuç olarak toplumun bütünlüğüne vurgu yapan aile söylemi, toplum içindeki bireylerin birbirleriyle ve iktidarla nasıl ilişkiler içine gireceklerini belirlediği gibi, bazı sınırlar ve kısıtlamaları ortaya koyar. Yukarıdaki örnekte, erkek bir öğretmenin, kız öğrenciye vurması, ona dokunması, bir tür sınır ihlali olarak görülebilir. Okul, okuldaki resmi aktörler olarak öğretmenler ve aile arasındaki bir sınıra da işaret eder.

Sınır hâli olarak aileyi tanımlamak için yukarıda tarif edilen, ideal-modern çekirdek aile ve onun devlet tahkimli/ayrıcalıklı anlamının ötesine geçmek gerekir. Gündelik toplumsal ilişkileri tarif etmek üzere, Sirman'ın başvurduğu akrabalığa ve kan bağına dayanan toplum biçimine ve bu ilişki biçimin günümüz Türkiye'sindeki anlamına ve geçirdiği dönüşüme bakmak gerekir.

Akrabalığa ve kan bağına dayanan toplum biçimi olarak geleneksel ataerkil model, kapitalizm öncesi toplumlarda, temel işlevlerini yerine getirirken üyeleri arasında iş bölümünü düzenleyen bir hiyerarşiye işaret eder. Bu hiyerarşi sisteminde bireyler demografik özelliklerine göre belli rolleri oynamaktadır (Özbay, 2012). Bu demografik

özellikler ise, cinsiyet, yaş, evlilik durumuna, doğurganlık ve sağlık koşullarına bağlıdır. Evlilik veya doğurganlık aracılığıyla kurulan akrabalık sistemi ve bu sistem içinde üyelerin birbirine yakınlık dereceleri, yine bireylerin hiyerarşideki konumlarını belirlemede önemli bir rol oynamaktadır (a.g.e). Sirman, bu konumların, günümüz toplumunda da oldukça işlevsel ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemede belirleyici olduğunu belirtir (Sirman, 2003). Modern ve kapitalist öncesi bir model olarak görülen bu modelin modernleşme ile zayıflayıp geçerliliğini yitireceği düşünülür (a.g.e). Fakat bugün Türkiye’de sadece kan ya da evlilik bağları ile bağlı bulunan kişiler için değil, tamamen yabancı kişiler için de akrabalık terimleri tercih edildiği görülür (a.g.e). Bu terimler akraba olmayanlar arasındaki ilişkileri düzenleme aracı olarak kullanırlar ve böylece hiyerarşiye, saygıya, yaşa ve cinsiyete dayalı dil, genel olarak toplumdaki tüm ilişkileri kapsayacak şekilde genişletilir (a.g.e). Sirman toplum içinde hem bireyin davranışlarını hem de bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemede etkili namus kavramına değinir. Buna göre namus, hem bireyin diğerleri karşısındaki konumunu hem de bireyin kendi içinde sahip olduğu değeri vurulmaktadır (Sirman, 2003). Özünde, kan bağı ve evlilik yoluyla kurulan ilişkilerin yer aldığı toplulukta, bireylerin cinsel davranışlarının denetlenmesi, birey kadar bütün bir topluluğun görevi olarak görülür. Fakat Sirman, namus kavramının bir insanın cinselliği ve cinsel davranışıyla ilgili olduğu kadar, insanın tüm benliğinin içine işlediğini belirtir. Bu haliyle, günümüzde namus hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Toplum içinde, bir erkekten ve kadından beklenen standartları belirleyen, düzenleyen bir kavram olarak namus “kök paradigma<sup>58</sup>” olarak iş görmektedir. Özünde namus akrabalığa dayalı toplumlarda, kadın-erkek arasındaki

---

<sup>58</sup> Kök paradigmlar bireylerin, egemen kurallar ve usuller tarafından açıkça yönlendirilmediklerinde devreye giren ve bireylerin davranış ve düşüncelerini etkileyen, resmi toplumsallaştırma araçlarının dışındaki öznel paradigmalardır (Mardin, 1992, Turner, 1977b). Temelde iki işlevleri vardı. İlki, kişisel davranışlara rehberlik eden ‘haritalar’ olarak işlev görür. İkincisi, kültürel bağlamda bireyin toplumsal kurallara ve konumlara ilişkin algısını, görüntüleri, sesleri ve renkleri anlamlandıran araçları birbirleriyle kaynaştırmasını sağlar (Mardin, 1992).

ilişkiyi düzenleyen, ahlaki bir meseledir. Katılımcı erkekler içinse namus genellikle, geri kalmış modern dışı bir kavram olarak tarif edilir. Fakat namusun bugün kent yaşamında cinsiyetler arasındaki ilişkileri düzenlediği ölçüde, toplum içindeki kadın ve erkeğin uyması gereken kurallara işaret ettiği gerçeği de inkâr edilemez. Bir sonraki kısımda, din, kültür ve ahlak dolayımında namusun ifade ettikleri daha net anlaşılacak; fakat Kandiyoti'nin kamusal alanda cinsler arası geriliminin ve kamusal alandaki (akraba olmayan) erkek bedeninin ne anlama gelebileceği hakkındaki tespitine burada yer vermek gerekir. Kandiyoti, kullanılan akrabalık terimlerinin, kent kamusalığında karşılaşılan bir yabancıyla etkileşim kurmak adına ne kadar işlevsel olduğunun farkındadır. Fakat bu terimlerin, kamusal alanda cinsler arasında vuku bulan gerilimi teskin etmek konusunda yetersiz kaldığını da belirtir.

*“İş ve çalışma hayatına atılan, kamusal alanda görünür olmak durumunda olan pek çok kadın- geçmişleri ve alışkanlıkları yüzünden, okul, büro, sokak ya da otobüs gibi anonim yerlerde kadınlarla ilişkiye hazır olmayan bir erkekler dünyasında kendilerini buldular.”(Kandiyoti, 2019,s.239)*

Kandiyoti, kadınların kendilerini buldukları bu erkek dünyasının içindeki hassas konuma işaret ederken, kamusal alanda vuku bulan cinsler arasındaki gerilimin sınıfsal boyutuna da dikkat çekiyor. Kentli-üst sınıf kadınların, kendileriyle benzer sosyal tabakadan gelen erkeklerle beraber vakit geçirmeye, sosyalleşmeye alışık olduğu vurgulanmaktadır. Bunun karşısında muhafazakâr çevreden ev kadınının, genel itibariyle evi ve komşu, akraba merkezli bir hayatla sınırlı olduğunu vurgular (Kandiyoti, 2019). Namus kavramı toplumun farklı kesimlerden gelen kadınları karşılıklı konumlandırır ve kadınlar bu karşılıklı konumları doğrultusunda kendi kadınlıklarını anlamlandırabilirler. Aksu Bora, namus kodlarının hangi sınıftan olursa olsun, bütün kadınlar için geçerli olduğunun üzerinde durur. Fakat namus kodlarının, kadınların sadece denetlenme ve

kısıtlanması üzerinden değil, güçlenme stratejilerinin bir parçası olarak da okunmasının gerekli olduğunu vurgular. Buna göre, kadınlar kendilerinin norma uygunluklarını ortaya koyarken, diğer kadınların da bu normlardan saptığı ve uygun olmadıkları üzerinden hikâyeler sunarlar (Bora, 2005). Namusun kadının davranışı kadar, kadının (ve erkeğin de) benliğinin değerine işaret ediyor olduğunu Sirman da tespit etmişti. Burada görünür olan, namus algısının farklı sınıftan ve kültürden kadınların birbirini karşılıklı bir biçimde gözlemlemesi ve değerlendirmesi üzerinden inşa edilebileceğidir. Kadının kamusal alanda erkekle rahat bir biçimde iletişim kurabiliyor olması, sosyalleşmesi, diğer kadının namus kodları gereği uygunsuz bir niteliğe işaret edebilir. Fakat Bora'nın kadın için güçlendirme stratejisi kapsamında tanımladığı namus, netice itibarıyla erkeğin tesis ettiği bir norma işaret etmektedir. İyi ve kötü kadın olarak namuslu/namussuz kadın ikiliği, kadınların güçlenme stratejilerinin erkeklerin karşısında değil, birbirleriyle olan farklılıklar yoluyla, ahlaki bir yargılamayla geliştirildiğine işaret eder ve erkeğin norm halinde, yargılanmayan konumunu muhafaza eder (a.g.e). Kandiyoti de, kamusal alana egemen olan erkeklerin, kadınların kamusal alandaki varlığına alışık olmadıklarını belirtirken, aslında bu cinsel gerilimin kaynağında erkeklerin olduğunu altını çizer. Namus meselesinde, kadının tavır ve davranışları, bilhassa kadın bedenine yüklenen cinsel anlam üzerinden, daha çok göze batmakta, kadının davranışları denetim altında tutulmaktadır.

Katılımcı erkeklerin pek çoğu, erkek için namusu, karakteriyle ilişkili tutarak sözünde duran ve dürüst kimse olarak tarif ederken, kadınlar için namusun benzer karakter özelliklerinin yanında cinsel sadakate işaret ettiğini belirttiler. Katılımcı erkekler için bu algı kimi zaman toplum tarafından dayatılmıştır, böyle düşünüldüğü ölçüde namus kavramı eleştirilmiştir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu ise, toplum tarafından kabul bulan, cinsiyete göre farklılaşan namus tanımını pek fazla sorgulamadan benimsemiş, doğal karşılamıştır. Namus meselesiyle ilgili tartışmanın derinleşmemesinin önündeki



engellerden biri de namusun geri kalmış bir kültürün özelliği olarak tanımlanıp kenara konmasıdır.

Bu sebeple de, gündelik hayatta kadın-erkek arasındaki ilişkilerin mahiyetini belirleyen namus kavramı üzerine etraflıca düşünme ve tartışma imkânı bulunamadı. Diğer yandan namusun doğallığı, toplum tarafından öylece kabul edildiği düşüncesiyle beraber, namusun kadın bedeni ve davranışları üzerinden, cinselliğin kendisini konuşmaya dönüşmesi, katılımcıların konuşmakta zorlanmalarına, konu hakkında daha ketum bir tavır takınmalarına neden olmuştur. Kimi katılımcılar ise, kendi aileleri ve eşleri üzerinden namus kavramını tartışmayı rahatsız edici bulduklarını açık bir biçimde ifade ettiler.

Toplumsal yaşamı düzenlenmesine yardımcı olan akrabalık terimleri, bir yabancıya seslenildiğinde gerilimi bir ölçüde azaltsa da yabancıya bir akrabaya dönüşmediği, benzer bir yakınlık ve güven ilişkisinin kurulmadığı da aşikâr. Hatta kökeninde yabancı karşısında hissedilen korku ve cinsel gerilim kendisini muhafaza etmektedir. Özellikle, kamusal alanda kadın erkek ilişkilerini düzenlemek amacıyla başvurulan akrabalık terimleri olarak, bacı ve yenge gibi terimlerin bu cinsel gerilimi azaltmak amacıyla kullanıldığı düşünülebilir. Fakat sokakta, gündelik hayatta, yabancı bir erkeğin kadınla karşılaşması, kadına fiziksel olarak yaklaşması tedirginlik yaratan bir durum olmaya devam eder. Karşılaşma veya yakınlaşmanın kendisi dâhil cinsel taciz olarak anlaşılabilme ihtimalini barındırır. Bir süre yurtdışında yaşamış bir katılımcı, kendi ülkesinde bir erkek olarak potansiyel tacizci olarak görüldüğünü, bilhassa, kadın erkek arasındaki bu kaçgöç meselesinden rahatsız olduğunu belirtirken şu ifadeleri kullanıyor,

*“Kendi ülkemde Müslüman bir kadın 50 metre uzağa kaçardı beni gördüğünde, yurtdışında böyle görünmüyorum mesela. Burada (Türkiye’de) hele tek başına bir*

*erkeksen sapık olarak görülüyorsun, var mı yani böyle bir şey.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Türkiye’de siyasi iktidar aileyi, halkla ilişkilene biçimi ve kendi hegemonyasını tesis etmek amacıyla kullanmakta, ailesel metaforları devreye sokarak kendi siyasi, ekonomik ve sosyal iktidarını pekiştirme yoluna gitmektedir (Kandiyoti 2016, Uğur-Çınar, 2017). Bu durumun kadınlar üzerindeki etkilerine bakılacak olursa, kadının modern çekirdek aile içindeki sevgi ve özveri sunan konumu etrafındaki öznelliğinin, kadının hem vatanına karşı hem ailesine karşı ahlaki sorumlulukları etrafında bir anlayışın paralelinde, bu sefer de akrabalık ve kan bağı toplumundan gelen bir sınır konumuna işaret etmektedir. Bu durum, kadının edilgen ve mağdur bir özne olmasının ötesinde, her tür hareketinin denetlendiği, kendisinin de aynı zamanda denetleyici olduğu ahlaki öznelliğin kapsamında değerlendirilebilir. Başta Palu ailesi üzerinden Sirman’ın verdiği örnekte olduğu gibi ailenin sır tutan ve o sırrı koruyan mahiyetinin, akrabalık ilişkileri üzerinden sürdürüldüğü düşünülebilir. Birey olarak kocası olan erkeğin değil, bu akrabalık ilişkileri içinde toplumun bütün bireylerinin, kadının tavır ve davranışları üzerinde söz sahibi olma hakkını kendinde görmesi mümkündür (Delaney, 2017). Bunu aynı zamanda yerel otorite odakları olarak akraba grupları, geniş aile üyeleri ve aşiretler biçiminde örneklendirmek mümkün. Kadının, grubun mahremiyetini temsil ettiği bu durumda, dışarıdaki mütecaviz, tehditkâr erkeğin karşısında, kadını koruma görevini kendiliğinden üstlenen grup, diğer gruplarla kendileri aralarında bu yolla bir sınır çekebilmektedir. Bilhassa şehirlerde, özellikle farklı sınıflardan ve etnik kökenden gelen grupların karşılaşmasının bir sonucu olarak, yabancıların karşısında kendi grup kimliğini korumak üzere kendi üyelerine dönük korumacı bir tavır sergiledikleri görülür. Korumacı tavrın bir dizi ceza ve hatta şiddetle beraber geldiğini de burada belirtmek gerekir. Tahincioğlu’nun Urfa’da kent merkezinde yaşayan farklı gruplar üzerinden yaptığı

namus üzerine çalışma bunu göstermektedir. Akraba ve hemşeri grupları arasındaki dayanışmanın oluşması ve diğer gruplarla süregelen rekabet, kadınlar üzerindeki baskı ve denetimin artmasına yol açmıştır (Tahincioğlu, 2018). Kandiyoti böyle durumlarda, devletin de bir taktik olarak kadınların denetiminin ait oldukları cemaatlere, akraba topluluklarına ve ailelerine devredebildiğini, böylelikle birey olarak kadının, sahip olduğu yasal haklardan mahrum kalabildiğini belirtir (Kandiyoti, 2019). Böylece devletin, Herzfeld'in kültürel yakınlıklar, sınırlar (mahremiyet) olarak tarif ettiği, göz yumma üzerinden kurulu suç ortaklığı ilişkisi bir kez daha karşımıza çıkar.

#### **4.6. Din, Kültür ve Ahlak üzerinden Kadına Yönelik Şiddetin Değişen Anlamları**

Katılımcı erkekler aile içi kadına yönelik şiddeti kültürel bir arkaplan üzerinden değerlendirirler. Buna göre, ailenin ve aile üyelerinin hangi kültüre ait oldukları hem şiddetin hem de şiddetsizliğin bir açıklaması olarak sunulmaktadır. Toplumsal cinsiyet rejimleri ve bu rejimlerin ürünü olarak görülebilecek şiddet de, kültüre has kabul edilen özelliklerle ilişkilendirilerek anlamlandırılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında erkeklerin toplumsal cinsiyete dair meseleleri, genelde kültür üzerinden yorumladıklarını söylemek yanlış olmaz. Katılımcılar şiddetin nedenlerini; kimi zaman kendilerini ait hissettikleri kültürel bir kimlik üzerinden, kimi zaman da öteki olarak gördükleri kültürleri algılama biçimlerine göre yorumlayıp açıklamaktadırlar.

Mevcut siyasi iktidar ise kendi muhafazakar toplum kavrayışı çerçevesinde otantik bir kültür tarif eder. Bu kültür Sünni Müslüman Türk kimliği etrafında tanımlanmaktadır. Fazlaca idealize edilen ve kapsayıcı olma iddiasıyla tanımlanan bu kültürün, kendi değer ve normları çerçevesinde aile içi kadına yönelik şiddet yer bulmaz. Onun yerine, bu otantik kültürün bozulması, kültüre has değerlerden sapılması, şiddetin kaynağı olarak gösterilir. Sekülerleşmenin ailede bozulmaya sebep olduğu düşünülür ve

buna paralel olarak sekülerleşme, şiddet dahil olmak üzere, boşanma, bekar anneler, homoseksüel ilişkiler, toplumsal denetimin zayıflaması, haz odaklı cinselliğe geçiş, kadınların kariyer isteği gibi sorun olarak algılanan olguların kaynağı olarak görülür (Tekin, 2014). Siyasi iktidar toplumu tasarlarırken aile ve din söylemlerini merkezde tutmaktadır. Toplumsal bir sorun olarak tanımlanan aile içi şiddetin nedeni olarak ideal Müslüman aile yapısının bozulması gösterilir. Böyle bir kavrayışa göre, şiddet ancak sekülerleşmenin aile üzerindeki olumsuz etkilerinin tersine çevrilmesiyle, yani aileyi İslamileştirme yoluyla çözülebilir.

Katılımcılar, ideal Müslüman yaşamı içinde tanımlanmış kadın-erkek rollerinin ve ideal Müslüman ailesinin, kadına yönelik şiddeti önlemek adına olumlu bir etkiye sahip olabileceğine dair herhangi bir ifadeye bulunmadılar. Katılımcılara dindar olup olmadıkları veyahut İslamiyet'in kadına yönelik şiddet konusunda neler söylediği, kendilerinin bu konu hakkında neler düşündükleri sorulmadı. Bunun sebebi, aile söylemine nüfuz etmiş bir dini söylemin katılımcılar tarafından ne derece kendiliğinden dile getirileceğini anlamaktı. Katılımcıların pek çoğu, dini, kadına yönelik şiddetin karşısında bir çözüm olarak sunmadılar. İdeal Müslüman ailesinin şiddete asla geçit vermediği yönünde hiçbir ifadeye rastlanmadı. Eğer din ve aile içi şiddet ilişkisi kendiliğinden ön plana çıkmış olsaydı, bu konuyla ilgili daha kapsamlı, tatmin edici analizler sunmak üzere araştırmayı bu yönde derinleştirebilirdim. Tersine katılımcılardan bazıları, İslamiyet'i bir kültür olarak kadına değer vermeyen, çağdışı ataerkil bir yapı olarak tarif etti. Bunun bir sebebi, Tayfun Atay'ın (2012) da tespit ettiği ve daha önceleri de belirtildiği gibi, ataerkinin genelde salt bir erkek egemenliğine dayalı toplumsal cinsiyet eşitsizliği olarak anlaşılırsa, geri kalmış toplumlara has bir kültürel yapı olarak anlaşılmasıdır. Yine de katılımcılar arasında İslamiyet'in egemen olduğu Ortadoğu coğrafyası ve bu coğrafyaya has görülen İslami kültür dâhilinde erkeklerin kadınlara

şiddet uyguladığı, cinsellik konusunda tutucu ve kısıtlayıcı oldukları belirtildi. Bir önceki kısımda, Bora'nın ifade ettiği cinsler arasındaki mesafe ve sınırın da aslında Müslümanlıkla ilişkilendirildiği görülmektedir. Fakat Bora, yabancı bir erkek olarak kendisinin tekinsiz bulunan konumuna vurgu yapmıştı. Kadın-erkek ilişkilerinde belli bir rahatlığa sahip olan erkek katılımcıların kendi ifadelerine göre, İslamiyet ve onun temsil ettiği kültürün toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından olumsuz etkileri barizdir ve bu kültürde cinsler arası ilişkilerin, baskıcı ve tutucu bir karaktere sahip olduğu düşüncesi kadına yönelik şiddetle doğrudan ilişkili görülür.

*“Karı koca arasında, cinsel şiddet azdır diye düşünüyorum. Arap ülkelerinde vardır mesela. Orada biliyorsunuz din çok etkili bir olgu. Ve hani Kuran-ı Kerim’de bile cinsel ilişkide kadın zorunda bırakılıyor diye düşünüyorum... Erkek istediği zaman kadın yapmak zorundadır gibi. Dinin çok etkili olduğu bir bölgede, erkek bunu kullanıyor olabilir, cinsel şiddete yol açabiliyor olabilir” Mehmet, 20, öğrenci.*

Mehmet için karı koca arasında cinsel şiddetin gerçekleşme ihtimali azdır. Bu algı kadın ve erkeğin cinsel ilişkide karşılık rıza gösterdikleri varsayımına dayanır. Evlilik erkekle kadın arasında bir sözleşme olarak görülür. Arap ülkelerinde ise, İslami kurallar ve gelenekler çerçevesinde kadının evlilikte rızasının söz konusu olmadığını belirtir. Cinsel şiddetin, erkeğin kadına bir saldırısı biçiminde değil de, kadının zorunda kaldığı bir vaziyet olarak tarif etmesi ilginçtir. Cinsel şiddet, birey erkeğin olarak kocanın kadına uyguladığı bir şiddet olarak değil de, daha çok kadının ait olduğu kültürün ürettiği bir şiddet biçimi olarak tarif edilir.

*“Ortadoğu’ya özel bir durum olarak görüyorum şiddeti. Kuzey Irağa gittim, Güney Irağa gittim, Mısır’a gittim, Türkiye’nin zaten bütün şehirlerini dolaştım, Arap ülkelerine gittim. O kadar benziyorlar ki birbirlerine. Bir üstünlük hissiyatı, her şey bizim hakkımız kardeşim gibi bir erkek yaklaşımı görüyorum.” Serhat, 40, müdür, üniversite*

Serhat da kültüre has bir toplumsal cinsiyet rejimi içinde belirgin olduğunu düşündüğü bir erkek imajından bahseder. Bu erkek mütecaviz, her Şeyi kendine hak gören, had bilmez bir erkeklige işaret eder. Serhat'ın anlatısındaki Ortadoğulu erkekligi 'kırk haramiler' erkekleri gibidir. Daha çok ilkel ve yağmacı, erkeklilerinden menkul bir hak görme ve keyif peşinde koşma hali içinde olan bir erkeklik resmedilir. Bu erkek için bağlayıcı herhangi bir ahlaki ilke bulunmadığından, tekinsiz ve mütecaviz olarak tarif edilir. Serhat'a göre Ortadoğulu erkekleri dizginleyen, onları hizaya sokan toplumsal, yasal ve kültürel bir nizam bulunmamaktadır. Daha çok içinde buldukları kültür tarafından kendilerine her türlü imtiyazın tanındığı, Őımarık bir erkeklige işaret eder. Erkeklik kültürünü daha ayrıntılı inceleyeceğim bölümde, Serhat'ın tekinsiz bulduğu bu erkekligi daha ayrıntılı ele alacağım. Fakat Serhat'ın ifadeleri, bu erkekleri çok iyi tanıdığı ve bu tarz erkeklere Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerinde rastladığı yönündedir. Serhat'ın zaten bulmayı beklediği Şeyi aradığı ve seçici bir algısı olduğunu düşünmek mümkün. Öte yandan kendisinin de bir Ortadoğu ülkesinde doğduğu ve bir erkek olarak Ortadoğu'da belirgin bir erkek kültürüyle yakından, hatta içeriden temas halinde olduğunu akılda tutmak gerekir. Erkeklerin kimi zaman içinde bulduğu kültüre karşı tepkisel yaklaşabilmesi ve bazı olumsuz bulduğu özellikleri abartarak ön plana çıkarması mümkün. Fakat bu kısmın sonunda da değinilecek olan, cinselliği ilişkin ifte standardın Ortadoğu coğrafyası içinde farklı bölgelerdeki çeşitlenen tezahürlere rastlamak mümkün. Kültüre has toplumsal cinsiyet düzeni açısından, erkeğin kadın karşısında kayırıldığı, erkeliğinin önemli ve imtiyazlı olduğunun hissettirildiği bir senaryonun geçerli olduğu tespit edilebilir (Bates ve Rassam, 2016)

#### **4.6.1. Emanet Söylemi**

Tez kapsamında, daha önceden de belirtildiği üzere kadına yönelik şiddetin sosyal bir sorun olarak tanımlanması, bu sorunun tespitinde ulus-aşırı kurum ve örgütler ile sivil toplum alanındaki kadın hareketinin bulgularının ön plana çıkarıldığından bahsedilmişti. Fakat bunun karşısında çözüm olarak, Türk-İslam ailesi şeklinde tarif edilebilecek, toplumun geneline seslenmek üzere ön plana çıkarılmış bir ideal aileye dönüş teşvik edilmektedir. Bu aile modelinde geçerli olması beklenen, İslamiyet'in erkeklere salık verdiği üzere kadınların erkeklere Allah'ın emaneti olduğu, bu sebeple kadına şiddetin dinen kabul edilemez olduğu vurgusudur (Aydın, 2014). Bu vurgu, devletin resmi din görevlileri tarafından da ön plana çıkarılır:

*"Bir kaç gün önce bir ilimizde hunharca işlendiği ortaya çıkan vefat eden hanım kardeşimize ve onun gibi bu şekilde cinayete maruz kalan nice masuma Allah'tan rahmet, arkalarında bıraktıkları yavrulara ve sevdiklerine sabırlar diliyorum. Herkes bilmelidir ki her ne sebeple olursa olsun bir kadının şiddete maruz bırakılması ve canına kıyılması en büyük zulümdür. İslam ve insanlıkla asla bağdaşmayan büyük bir günahdır. Dinimizde kadının canı, onuru ve hakları dokunulmazdır ve emanettir. Nitekim Efendimiz aleyhissalatu vesselam 'Sizin en hayırlınız, eşine karşı en hayırlı olanınızdır' buyurmuştur. Diğer taraftan mümin 'elinden ve dilinden hiç kimsenin zarar görmediği kişidir'. Bir daha bu tür acı olayları milletimize yaşatmamasını Cenabı Hak'tan niyaz ediyorum."*<sup>59</sup> *Diyanet Başkanı- Ali Erbaş- Emine Bulut cinayeti sonrası sözleri*

Emanet söylemi, dini söylem ile aile söyleminin bir keşişimi olarak ortaya çıkar. Emanet söylemi ile Delaney'in (2007) belirttiği, İslamiyet'in sosyal sorunlar karşısında değişimi değil fakat özüne dönme yolu ile çözüm arama yoluna gittiğini görüyoruz. Fakat bunun da ötesinde, gerçekten şiddet uygulayan erkeklerin kendi Müslümanlıklarını eksik

---

<sup>59</sup> "Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş: Kadının canı, onuru ve hakları emanettir", İleri Haber, 23 Ağustos 2019, <https://ilerihaber.org/icerik/diyanet-isleri-baskani-ali-erbas-kadinin-cani-onuru-ve-haklari-emanettir-102444.html>

bulduklarını söyleyebilir miyiz? Gizem Çelik'in, eşine şiddet uygulayıp hüküm giymiş erkeklerle yapmış olduğu çalışma, erkeklerin yaptıklarından pişmanlık duyabildiğini göstermektedir. Fakat bu pişmanlığın, eşlerine uyguladıkları şiddet sonucu bireye verdikleri zarardan ziyade, öteki dünyada bunun hesabını nasıl verecekleriyle ilgili olduğunu gösteriyor<sup>60</sup> (Çelik, 2017). İnanç sahibi erkeklerin pişmanlıkları ya da işledikleri suçtan dolayı ilahi adalet gereği hesap vermek zorunda olmaları bir tür korku yaratsa da, kişiye karşı işlenmiş şiddet suçlarından pek fazla pişmanlık duymadıklarını göstermektedir. Üstelik bu pişmanlığın, suçun işlenmesi ve sonucunda hüküm giymeleri durumunda söz konusu olduğunun da altını çizmek gerekir.

Diğer bir soru, İslamiyet'in salık verdiği ölçüde kadınların erkeklere Allah'ın bir emaneti olmasının, gündelik hayatta kadın ve erkek ilişkilerinde nasıl bir karşılığı olduğudur. Kültürel hayat ve yaşam pratikleri dikkate alındığında İslamiyet'in normatif ve didaktik kurallarının etkilerini sorgulamamız gerekir. Bunun için birey ve gruplar olarak erkeklerin, ve tabii kadınların, dini nasıl algıladıklarına ve pratik ettiklerine bakılması gerekir. Bu ise bu tezin konusunun sınırları dışındadır. Yine de, kadına yönelik şiddetle ilişkisi üzerinden şu soruyu sormak gerekir; devletin ve resmi dini yetkililerin referans verdiği din ile halkın gündelik yaşamında pratik ettiği, kültür içinde yaşadığı dinin kadına yönelik şiddete karşı çıkmak konusunda örtüştüğünü iddia etmek ne kadar mümkün?

Ümmet anlayışı içinde, farkların kaybolduğu (yok sayıldığı) ve Allah'ın önünde herkesin eşit olduğu düşüncesiyle İslamiyet'in bir kitle ideolojisi (bütünleştirici etkisiyle) olduğu savunulabilir (Mardin, 1983). Ailenin de bütünleştirici bir söylem içerisinde, ailesel ilişkilerin toplumsal ilişkiler ve devlet-vatandaş ilişkisi ekseninde önemli olduğuna yukarıda değinildi. Mardin'in ortopraksi (doğru hareket) olarak açıkladığı,

---

<sup>60</sup> Çocuklarının yüzüne bakamamak da, ailedeki diğer bireylerin karşısında bir pişmanlığa işaret etmektedir. Araştırmanın sonuçlarından çıkan sonuçlar bunu göstermektedir (Çelik, 2017)



ümmetin üyelerinin ümmete layık kimseler olduklarını ispatlamalarını gerekli kılan ve toplumun ortaya koyduğu yapı ile bütünleşmeyi içeren dini başarının (a.g.e), aile içinde şiddete bir çözüm olarak, bilhassa muhafazakâr aileci politikalar çerçevesinde sunulmakta olduğu görülmektedir. Ümmet olarak erkeğin, eşini bir emanet olarak görüp koruması salık verilirken, kadının da yine erkeğe bağımlı konumu dâhilinde, aile içinde tanımlanan statüsü üzerinden korunmayı hak eden bir özne olması bekleniyor. Görünüşte emanet söylemi şiddet uygulayan erkeğe sesleniyor olsa da aslında kadının, aile içinde kaldığı müddetçe korunmayı hak ettiği anlaşılmaktadır (Koyuncu, 2016). Esas itibariyle tezin bu bölümünde öne çıkan ve sürekli tekrarlanan meseleyle; birey olarak kadın ile aile içinde kadının anlamı üzerinde farklılaşan bir şiddet tanımı ve bu farklı tanımlara göre ayrışan çözüm önerileriyle karşılaşıyoruz. Emanet söyleminin sınırlarının ne olduğu, erkeğin korumacı rolü ile şiddet arasındaki bağ sorgulanmadan anlaşılamaz.

Yine Şerif Mardin'in tespitlerinden devam edecek olursak, tesanütü vurgulayan ümmet anlayışı, siyaseten ve ideolojik olarak ön plana çıkarılsa da, halk arasında tek bir İslam'ın olduğunu düşünmenin yanıltıcı olduğunu gösterir (a.g.e). Mardin'e göre, ülkeyi yöneten seçkinler arasında, dine önem versinler ya da vermeyinler, halk inancı olarak Folk İslam yeterince ciddiye alınmamıştır. Folk İslam'ı anlamak için resmi ve otoriter bir İslami söylemin ötesine geçip halkın kendi kültürü içinde yaşadığı, pratik ettiği İslam'ı anlamak gerekir (a.g.e). Mardin'in taşralı İslam'ı olarak tarif ettiği ve belli bir İslam felsefesinden yoksun fakat Batı kültürü karşısında tepkisel, Batı'nın bilhassa ahlaki açıdan Türkiye'yi olumsuz etkilemesi tehdidi karşısında teyakkuz halinde bir İslam davranışına değinir. Mardin, taşra mahsulü olarak tarif edilen bu püritanizmi (sanırım burada ahlakçılık olarak kullanılabilir), "içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan bir değerler kümesi" (Mardin, 1991, s.33) olarak tarif eder. Buradaki değerler

kümesinin, siyaseten ve ideolojik olarak ne ölçüde desteklendiğini bir kenara bırakırsak<sup>61</sup>, resmi ve merkezi otoritenin benimsediği söylemin önüne geçmeyen; sesi fazla duyulmadığı sürece işlerliğine izin verilen, görmezden gelinen çeşitli yerel iktidar ve otorite pratiklerinin varlığına dikkat çekmek gerekir (Ahıska, 2009b). Ahıska merkezi iktidarın, kendi söylemi ile mevcut toplumsal durum arasında sıkışıp kaldığı ölçüde, kendi vitrin görüntüsünü tehlikeye atmama suretiyle, yerel iktidar odaklarıyla veya halk geleneğiyle örtük bir sözleşme içinde olduğuna dikkat çeker. Ahıska, bunu cumhuriyetin kurulmasının akabinde batılı ve modernleşmeci seçkinlerin önce halkı kendi istediği kalıba sokmaya çalıştığını, fakat bunun arzulandığı ölçüde başaramadığında da, kendi işlerliğini korumak, egemenliğini sürdürmek adına, yerelin görmezden geldiğini belirtir (a.g.e). Bugün bunun bir bakıma değiştiği iddia edilebilir. İslami söylem, ister halk diyelim ister taşralı nitelikte olsun, toplum içinde bütünlük ve dayanışma görüntüsünü tahkim ettiği sürece iş görmeye devam edecektir. Fakat Ahıska'nın iktidar üzerinden yaptığı analiz daha çok iktidarın söylemsel etkilerinin, belirleyiciliğin sınırlarıyla ilgilidir. İktidarın, halkı bilmekte zorlanması ya da bilse bile kendi benimsediği söylem çerçevesinde halkı şekillendirmekte, kontrol etmekte yetersiz kalmasıyla ilgilidir. Bunun karşısında ise iktidarın görmezden gelmesi, yok sayması da bir tür iktidar stratejisi olarak tanımlanabilir. Bu durumun bütünleştirici söylemler olarak hem aile hem de din için geçerli olma ihtimalini görmezden gelemeyiz. İlerleyen kısımda daha ayrıntılı bir biçimde açıklanacak olan kadına yönelik şiddetin ahlaki ekonomisi çerçevesinde devlet ve aile arasında yasal ve hukuki açıdan vuku bulan anlaşmazlıklar, devletin ve devlet adına yetkili kimselerin aile içi şiddete müdahale etmek konusundaki çaresizlikleri ortaya koymaktadır. Devletin aileci ve dini referanslı sosyal politikalarının da yerelde farklı karşılanması mümkün. Bunun her zaman arzu edilen sonuçlar üretmediğinin, bu durumda

---

<sup>61</sup> Mardin için, özellikle 1970'lerden beri İslamcı olarak tarif edilen Milli Görüş siyasi çizgisi dâhilinde taşralı İslam'ın ön plana çıkartıldığını belirtir (Mardin, 1991)

görmezden gelmenin, yok saymanın iktidar tarafından tercih edilmesi muhtemel bir yöntem olabileceğini düşünmek gerekir.

#### 4.6.2. Din ve Şiddet

Mardin'in tarif ettiği ahlakçı özellikleriyle ön plana çıkan, batının karşısında kültürel açıdan tepkisel bir İslam'dan başlayarak, Tayfun Atay'ın İslami köktendincilik çerçevesinde popülerleşen haliyle anti-modernist ve laiklik karşıtlığı bir İslam'ın şiddet kapsamındaki anlamını sorgulamak gerekir. İslam'ın (9/11'den sonra) başta batıda olmak üzere çeşitli radikal, militan İslamcı örgütler olarak Taliban, El-Kaide veya IŞİD ile özdeşleştirilerek, genelde şiddetin ve köktendinciliğin dini olarak anlaşılmasına yol açmıştır (Atay, 2004). Son dönemde küresel düzeyde görünür hale gelen Müslüman köktendinci grupların şiddet eylemleri üzerinden gelişen İslam'a dönük olumsuz bir algıdan bahsedilebilir.

*“Şey denir ya hani, İslam aslında güzelliklerin dinidir, iyiliğin, hakkın bilmem nenin dinidir. Ama dünyadaki şu anki uygulamasında en Müslüman olduğunu söyleyen insan, gidip kafa kesiyor yani. Şiddetin Allah'ını uyguluyor. İnsan bir yandan da hep bir şeyleri kötüye çeken. İnsanın hep kötü yanını görüyoruz yani.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

İslam'ın, resmi dini otoriteler tarafından şiddetin karşısında olduğu belirtiledursun, hem küresel hem de yerel düzeyde İslam ve şiddet arasında organik bir ilişkinin daimi olduğuna ikna olmuş bir kesim de bulunmaktadır. Tek biçimli bir İslamiyet anlayışı çerçevesinde, İslam ya şiddetin kökeni ya da çözümü olarak sunulmaktadır. Katılımcılar arasında ise İslam şiddetin, çok sık olmasa da, nedeni olarak gösterildi, fakat şiddetsizlik önerdiği yönünde bir görüşe rastlanmadı.

Hamit Bozarıslan, İslamiyet'in içinde referans verilen pek çok kavramın (cihat, şehit ve dava gibi), şiddetin başlıca kaynağı olduğuna veya yine kavramlara referansla İslam'ın kendi başına bir şiddet dini olarak yorumlanmasına katılmadığını belirtir (Bozarıslan, 2011). Bozarıslan, bu kavramları şiddeti meşrulaştırmaya dönük 'güç kaynakları' olarak tarif eden yoruma katılır (a.g.e). Kadına yönelik şiddet konusunda da benzer bir biçimde, İslam'ı kadına yönelik şiddeti teşvik eden, özendirilen bir din olarak tanımlayanlar ve bu yolla eleştirenler bulunmaktadır (Tekin, 2015). Buna göre, Arif Tekin Medine'de gelen ayetlerin kadın aleyhtarı niteliklere sahip olduğunu ve bu ayetlerin esas amacının kadınların (ve tabii cinselliklerinin) kontrol altında tutmak olduğunu ileri sürer<sup>62</sup> (a.g.e). Tekin esas olarak İslam'ın kadının itaat etmesini sağlayacak ölçülü ve terbiye amaçlı bir şiddet (dövmek) içerdiğini belirtiyor ve erkeğin kadına yönelik şiddetinin ancak kadının gerçekten itaatkâr olduğu, kendi kadınlık vazifelerini yerine getirdiği zaman kabul edilmez olduğunun altını çiziyor (a.g.e). Buna karşılık, kadınlara ise eşleri olan erkeklerin itaatsizliği karşısında erkeği cezalandırma yoluna gitmeden, barış ve uzlaşının bir yolunu bulmaları tavsiye edilmektedir<sup>63</sup>. Yine erkeğin kadına uygulayacağı şiddetin ölçülü olması, yara açmaması gibi şiddetin terbiye amaçlı olduğu vurgusunun yapıldığı belirtilirken, burada kadın olarak erkeklerin eşlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Buna karşılık Hidayet Şefkatli Tuksal (2004), kadının erkeğe itaat etmek durumunda olduğu rivayet edilen hadislerin çarpıtıldığını veya yanlış yorumlandığını iddia eder. Esas olarak erkeklerin karılarından talep edebileceklerinin, cinsel isteklerinin yerine

---

<sup>62</sup> Medine'de inen ayetlerin kadın aleyhtarı olmasının nedeni olarak hem H. Muhammed'in yaşının ilerlemiş olmasıyla beraber kendinden yaşça küçük eşlerini kontrol altına tutmakta zorluk çekmesi, hem de Medine'de gerçekleşen savaşlar sırasında erkek savaşçılara moral vermek, ayrıcalık tanımak olduğu ileri sürülmektedir. Sibel Özbudun da kendi kitabında (Özbudun, 2016) benzer bir iddiayı savunmaktadır. Dinin bir metin içinde kendi ifade ettiklerinin ötesinde, tarihsel olaylar ve koşulların sahil edildiği bu yorum dikkate değerdir. Bunun ötesinde yapılan bu yorumlar, savaş ve kadına yönelik şiddet ve baskı arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu açısından da önemli bulunabilir. Toplumsal kaos ve kriz dönemlerinde kadınlara yönelik baskı ve denetimin artması tarih boyunca rastlanmıştır.

<sup>63</sup> Arif Tekin kitabında detaylı bir şekilde ilgili sure ve ayetleri incelemiş, yorumlamıştır. Konuyla ilgili daha kapsamlı bir inceleme bu tezin amaçları arasında yer almadığı için ayrıntılara girilmemektedir. Daha ilgilenenler Arif Tekin'in İslam'da Şiddet kitabına bakabilirler (Tekin, 2015)

getirilmesi ile kendilerine sadakat göstermeleri olduğunu ifade eder. Tuksal'ın, burada eleştirel erkeklik çalışmaları için anahtar bir kavram olan hegemonik erkeklikten bahsetmesi ilgi çekicidir. İslamcı erkekliğin inşasında geleneksel rollerin ihya edildiğine ve erkeğin adeta Allah'ın hükümlerine ortak edildiğine, kadınların mutlak bir biçimde erkeklere itaat etmesi gibi bir yorumun ön plana çıkarıldığına değinir. Tuksal için bu, hegemonik erkekliğin din dili ile üretilmesi anlamına gelmektedir (Tuksal, 2004). Fakat Tuksal'ın dinen, kadının erkeğe karşı sorumluluklarının erkeğin cinsel isteklerini yerine getirmesi ve sadakat göstermesi olduğunu savunurken, bu yorumun cinselliğe zorlama şeklinde kadının rızasının aranmadığı cinsel şiddete kapı aralayabileceği gerçeğini ihmal eder.

Katılımcı erkeklerin pek çoğu dindar olsunlar veya olmasınlar, evlilik içinde gerçekleşmesi muhtemel cinsel şiddeti akıllarına pek getirmiyorlar. Katılımcılardan biri, “evlilik içinde tecavüz olamaz mı?” sorusuna, “*evlilikte, karı-koca arasında oluyor mu öyle? Ona öyle denilir mi?*” şeklinde karşı sorularla cevap vermeyi seçti. Cinsel şiddetin, diğer şiddet türlerine kıyasla en az konuşulan, aktarılan şiddet türü olduğu anlaşılıyor. Şiddet gören kadınların fiziksel şiddet hakkında görece daha rahat konuşmaları, hatta maruz kaldıkları psikolojik ve duygusal şiddet hakkında dahi daha net konuşabildikleri bilinirken, cinsel şiddet hakkında konuşmak konusunda zorlandıkları görülmektedir (Nadir, 2017). Özellikle aile içinde cinselliğin, aile sırrı ve mahrem bir konu olarak saklı tutulması söz konusudur. Nitekim katılımcı erkeklerin, evlilikte cinsel şiddet hakkında konuşurken oldukça zorlandıkları gözlemlenmiştir. Eşler arasında rızanın, karşılıklı istekliliğin önemli olduğu vurgulansa da, cinsel şiddet, eşler arası mahremiyetin muğlaklığı içinde, kapalı bir kutuda tutulmaya devam eder. Diğer taraftan, hegemonik erkeklikle ilişkilendirildiğinde, cinselliğin, erkekliğin icra edilmesi, ispatlanması için vazgeçilmez olduğunu burada bir kez daha hatırlatmak gerekir. Bu açıdan şiddet ve

cinsellik arasındaki ilişkinin daha derinlikli bir biçimde incelenmesi gerekir. İleriki kısımlarda ele alınacak olan cinselliğe ilişkin çifte standart bu konuyla ilgili fikir verebilir. Yine aynı şekilde sadakat kavramı da kadın söz konusu olduğunda cinsellikle ilişkilidir ve erkeğin kıskanma gibi sebeplerle kadını kısıtlaması, şiddet yoluyla cezalandırması söz konusudur. Pek çok erkeğin kadına şiddet uygulama nedenlerinden biri olarak kıskançlık sayılabilir (a.g.e).

Türkiye’de hem mevcut siyasi iktidarın muhafazakar politikaları eleştirilirken hem de bir kültür veya sistem olarak İslamiyet kadına yönelik şiddetin kaynağı olarak tanımlanabilmektedir. Feminizm içinden de İslamiyet’in ataerkil sistemin payandası olduğunu savunan isimler vardır. Handan Koç, din destekli muhafazakâr politikaların, şiddet gören kadınlar için çare olmadığını düşünenler arasındadır. Koç, geleneksel değerlerin, devletçi yaptırımların karşısında bir direniş, mücadele olarak yorumlanırken, kadınlar açısından bu geleneksel değerlerin ne gibi anlamlara gelebildiğine, kadınların yaşamlarını nasıl etkilediğine değinilmediğini belirtmektedir (Koç, 2015). Handan Koç, bugün iktidarda olan AKP’ye halkın sevgisinin din etrafında bir fedakârlıkla oluşturulduğunu, bunun da uzun bir geçmişe sahip bir kültürün taşıyıcısı olduğunu belirtir (a.g.e). Bugün siyasi iktidar, bu kültürel çerçevede yıllardır belli bir kesimin ahlak anlayışına ve milli benlik arayışına cevap üreten ve yönlendiren bir siyasi bakiye yaratmıştır (a.g.e). Koç, bu bakiye içinde kadınlardan muhalefet etmemeleri, sadık ve itaatkâr olmalarının beklendiğini belirtir (a.g.e). Sibel Özbudun da, İslami köktendinci grupların kadınları köleleştirdiğine, köle pazarlarında sattığına, kadınların savaş ganimeti gibi görülerek, kadına yönelik, başta cinsel şiddet olmak üzere, her türlü şiddetin yaygın bir biçimde görünür olduğuna dikkat çeker (Özbudun, 2016). Bu konuda, özellikle İslamcı ve muhafazakâr çizgide bulunan siyasi iktidarın sessiz kaldığına dikkat çekerek eleştirir. Özbudun’un işaret ettiği üzere, bu grupların kadınlara karşı uyguladıkları şiddet,

eziyet ve sömürünün, aile içinde tanımlanmış kadın-erkek ilişkileriyle sınırlı olmayan, daha yaygın bir kadın düşmanlığına ve kadınların aşağılanması durumuna örnek teşkil eder. Bu sebeple, dini ve aileci söylemin, kadına yönelik şiddet meselesini ele alıp tanımlamasıyla ilgili bazı sınırlamalar sunduğunu kabul etmek gerekir. Kamusal alanda herkesin gözü önünde ve yaygın bir biçimde vuku bulan kadına yönelik şiddetin, sadece aile içinde kadın-erkek arasındaki uyum ve saygı sorunu çerçevesinde tartışılmayacağı kesin. Fakat görünen o ki, din ve aile söylemlerinin, kadına yönelik şiddetin tartışılacağı alanı sınırlama, kontrol altına alma gibi bir amacı vardır. Özbudun, kadına yönelik şiddet konusunda, dini ve ailesel söyleme tutunmuş muhafazakâr siyasi iktidarın, emanet söyleminin ötesine geçen bir çözüm sunamadığını belirtir. Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın “ben kadın-erkek eşitliğine inanmıyorum” sözlerine atıfta bulunarak, kadına yönelik şiddet konusundaki politikaların, söylemlerin samimiyetini sorgular. Özbudun için “emanet” bir şeydir, yani bir nesnedir, başkaları tarafından gözetilmek, denetlenmek zorundadır. Bu sebeple de kadın, emanet bir nesne olduğu sürece değer kazanır ve yine emanet konumunun sınırları dâhilinde güvendedir. Bu söylem dâhilinde Özbudun, kadına yönelik şiddetin önlenmesi bir yana, kadına yönelik baskı ve kötü muamelenin artacağını ileri sürer (a.g.e).

Feminist avukat Hülya Gülbahar da kadın cinayetleri mevzubahis olduğunda, Emine Bulut cinayetinde görülen boğaz kesme yönteminin IŞİD'in herkesin önünde gerçekleştirdiği vahşi eylemlerle benzerlik gösterdiğini vurguluyor<sup>64</sup>. Gülbahar'ın ön plana çıkarmaya çalıştığı şeyin sadece boğaz kesme yöntemi olmadığı, bir de bu

---

<sup>64</sup> İrfan Aktan'ın gerçekleştirdiği röportajda, Gülbahar aynı zamanda erkek şiddetin kaynağında siyasi iktidarın önemli bir rolü olduğunu vurguluyor. Kadın haklarına yönelik örgütlü bir saldırının gerçekleştiğini ve bunun da iktidarla el ele gittiğini belirtiyor. Kamusal alanda görünür olan kadına yönelik şiddetin, erkeklerin siyasi iktidardan aldıkları cesaretle gerçekleştiğini savunan muhalif bir görüş bulunmaktadır. Yer yer katılımcı erkeklerin de bu görüşü savundukları görülmektedir. <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/09/01/hulya-gulbahar-kadin-cinayetlerinde-isisdvari-yontemler-artiyor/>

cinayetlerin herkesin gözü önünde, kamusal alanda, adeta bir güç gösterisi şeklinde gerçekleştirilmiştir. Kadınları öldüren erkeklerin IŞID militanlarına ne derece öykündükleri bilinmez fakat kadına yönelik şiddetin kamusal alandaki çarpıcı görünürlüğü ile İslami köktendinci militanların şiddet gösterilerinin bir arada yaşandığı bir dönemde, hele de failer olarak erkeklerin ön planda olmasının, insanların bu şiddet biçimleri arasında ilişki kurmalarını kolaylaştırmaktadır. Bu durumda, aile içi kadına yönelik şiddetin ailenin dışına taşarak, belli bir seyirci kitlesi önünde gerçekleşen seyirlik bir olaya dönüştüğü anlaşılmaktadır. Daha önceleri evin içinde, dört duvar arasında bir sır gibi saklanan şiddetin, evin duvarlarından taşması söz konusudur. Ayrıca yine kamusal alanda işlenen kadın cinayetlerinin, eskiden savunulduğu gibi erkeğin yaşadığı bir cinnet sonucu olarak değil, erkeğin kendi gücünü herkesin önünde bir tür ispat etme çabası olarak okunabilir. Emine Bulut cinayeti sonrasında, kadınları benzer bir şiddet uygulamakla tehdit eden, bunu yine herkesin görebileceği şekilde yapmaktan çekinmeyen erkeklerin olduğuna tanıklık ediyoruz<sup>65</sup>. Başka bir erkeğin karısını *'Benim eşimin sonu da böyle olacak'*, *'Bir kadın ölüyorsa hak etmiştir'*<sup>66</sup> şeklinde sosyal medya üzerinden tehdit etmesi, yine erkeklerin kadına yönelik şiddeti veya şiddet tehdidini başkalarının tanıklığında rahatlıkla gerçekleştirebildiklerini göstermektedir.

Hâl böyleyken, erkeklerin herkesin gözü önünde bu denli açık bir biçimde kadına şiddet uygulayabiliyor olması, etraftakilerin buna edilgen veya kayıtsız biçimde tanıklık etmesi, şiddetin kabul gördüğü veya en azından kanıksandığı, aynı zamanda şiddeti üreten sabit bir kültürün varlığına dair inancı pekiştirebilir. Katılımcıların bir kısmı için

---

<sup>65</sup> “Seni öldürsem ne kadar yatarım ki?” Adana’da yaşanan olayda, mekânda uyuşturucu kullanıldığı gerekçesiyle savcılığa başvuran kadının kafesi zapt edildi, yüzüne yanıcı olduğu düşünülen renkli bir madde dökülüp ölüme tehdit edildi. Saldırıyı gerçekleştiren erkeğin kadına “ seni öldürsem kaç yıl yatarım ki?” sorusu, erkeğin ceza almayacağını düşünmesinin, cezadan korkmadığını vurgulamasının yanında, şiddeti yine herkesin gözü önünde gerçekleştirmekten çekinmediğini gösteriyor. <http://www.diken.com.tr/yan-kafeyi-sikayet-etti-diye-tehdit-edildi-seni-oldursem-ne-kadar-yatarim-ki/>

<sup>66</sup> “Tepki çeken 'Emine Bulut' paylaşımına gözaltı kararı!”, İzGazete, 24 Ağustos 2019, <https://www.izgazete.net/asayis/teпки-çeken-emine-bulut-paylasimina-gozalti-karari-h38769.html?fbclid=IwAR3P8QPZsdK-d-WYNBakZL0cEJAKjGhRdWQfBTsyDvtIsNgi2u89MZPaaWc>



Ortadoğu kültürü ve bu kültürün referans kaynağı olarak İslamiyet, şiddetin kaynağı olarak görülmektedir. Fakat İslam kültürü ile şiddet arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair sofistike bir açıklamanın bulunmadığını belirtmek lazım. Daha önce bahsettiğim taşralı İslam veya folk İslam'ıyla ilişkili, kültürel ve siyasi bir tepkiselliği içinde barındıran bir halk dini anlayışının toplumsal yaşamda görünür olduğu anlaşılıyor. Kimse kitabi anlamda İslamiyet'ten bahsetmezken, ahlaki ve kültürel özellikleriyle, daha çok gündelik hayattaki pratik yönleri ve örnekleriyle görünür olan bir dinden söz etmek daha mümkün görünüyor. Atay'ın tanımladığı halk dini, içeriği ve çerçevesi bakımından yaşam biçimlerine ve kültüre uyarlanmış bir dinselliğe işaret eder. Halk dini, normatif nitelikli dinin karşısında bağdaştırmacı (Senkeretizm) dinselliğe örnek teşkil eder. Halk dininin, farklı dinler, inançlar ve geleneklerle karışım içinde ve kültür içinde uyarlanmış bir biçime sahip olduğu söylenebilir (Atay, 2004). Atay halk dinini betimlerken pek çok farklı ritüele ve pratiğe işaret etmektedir. Resmi din ile ilişki içinde ama kültür dolayımında yorumlanan bir dinin karakterinden bahsetmektedir. Yukarıda bahsedildiği gibi, dini otoritelerin kadın-erkek ilişkileri konusunda ve bilhassa kadına yönelik şiddet meselesindeki açıklamaları çelişkilidir. Bu açıdan 'gerçek İslam' bu konuyla ilgili ne emreder sorusu yerine, İslam'ın gündelik hayatta nasıl yorumlandığına, pratik edildiğine bakmak gerekir. Fakat şunu söylemek gerekir ki, dini yetkililerin veya devlet otoritesinin, aile söyleminde görüldüğü gibi, din söylemi üzerinde de mutlak bir kontrole ve etki kapasitesine sahip olduğu iddiasına şüpheyile yaklaşılması gerekir. Çünkü yüzeyde bu söylemler ne kadar meşru görünse ve geniş bir kitleyi muhatap alıyor olsa da; gündelik hayatta, halk kültürü içindeki karşılıkları farklı olabilir. Daha ileri bölümlerde ele alınacağı gibi, ideal, normatif bir erkekliğin de genelde kabul bulması, yüceltilip desteklenmesi karşısında, erkek bireylerin veya grupların bu ideal/makbul erkekliği ne kadar icra edebildikleri ve bu imaja uygun bir yaşam sürdükleri şüphelidir. Normatif ve

ideal olanı tarif eden bütün bu söylemlerin, iş pratik gerçekliklerine geldiğinde, kültür içindeki farklı görünümlere, uyarlamalara ve yorumlara tabi olduğunu görüyoruz.

Amaçlanan hedeflerle, karşılaşılan sonuçlar arasındaki uyumsuzluk dini değerler eğitiminde de görülmektedir. Türkiye’de ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında verilen din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde, toplumun temel birimi olarak aile, aile içi ilişkiler ve bu ilişkiler aracılığı ile toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi oldukça ön plana çıkar (Nazıroğlu, 2014). Nazıroğlu, dini referanslarda aile içi ve akraba ilişkilerinin düzenlenmesine dair yeteri miktarda bilgi bulunduğunu ve bu bilgilerin örgün öğretimde yer bulmasının, kendisinin tehlikede gördüğü aile kurumunu yeniden düzenlemek için somut bir zemin sunacağını düşünür (a.g.e). Hem aile içinde bireylerin birbirlerine sadakati, hem de toplum için sadık, uyumlu, sağlıklı bireyler yetiştirmek amacıyla, sadakat kültürünün geliştirilmesi bu derslerin ana hedefidir (a.g.e). Berrin Sönmez (2019) ise, eğitim marifetiyle dini değerlerin telkin edilmesinin, siyasi iktidarın arzu ettiği sonuçları (dindar ve ahlaklı nesiller yetiştirmek) üretmekten uzak olduğunu vurgular<sup>67</sup>. Normatif bir din eğitiminin, genç yaşta öğrencilere endokrine edilmesinin, bu öğrenciler açısından dini değerleri benimsemelerine değil, daha çok dinden uzaklaşmalarına yol açtığını savunmaktadır (a.g.e). Diğer taraftan didaktik bir eğitim karşısında öğrencilerin sorgulamadan, düşünmeden uzaklaşacağını ve birey olarak kendi seçimlerini yapmakta, kararlar almakta zorlanacaklarını belirtir. Bu açıdan Sönmez, eğitimde müftülerin görevlendirdikleri kişilerin verdiği değerler eğitiminin mahiyetini sorgular. Çeşitli dini dernek ve cemaatlerin eğitim üzerindeki etkinlilerini kaygı verici bulmaktadır. Çünkü eğitimdeki esas meselenin birey olduğunu, düşünce ve sorgulama becerisi geliştirmeyi amaçlamayan bir eğitim formasyonunun hem bireyin hem de

---

<sup>67</sup> “Berrin Sönmez ile Feminist Bakış (17): “Değerler Eğitimi dersi tek tip insan yetiştirmek isterken insanları dinden soğuttu”, Medyascope, 05 Kasım 2019, <https://medyascope.tv/2019/11/05/berrin-sonmez-ile-feminist-bakis-17-degerler-egitimi-dersi-tek-tip-insan-yetistirmek-isterken-insanlari-dinden-soguttu/>

toplumun geleceğinde sorunlara gebe olduğunu belirtir. Sönmez'in tespitleri çok değerlidir. Çünkü eğitim müfredatının öğrenci üzerinde dolaysız bir etki yaratmadığı, öğrencinin öğretileni sünger gibi emmediğini ifade eder. Fakat eğitimin esas olarak düşünme kapasitesinin gelişimiyle alakalı olarak değerlendirilmesi gerekir. Buna göre, şiddetsizliğin bir değer olarak, dinin buyruğu doğrultusunda ne kadar benimsendiği bir soru işaretidir. Sönmez'in değerler eğitimi konusundaki bir diğer önemli tespiti ise milli eğitimin sivil toplum alanındaki çeşitli aktörleri eğitim sistemine dâhil etme çabasına yöneliktir. Buna göre, devletin neoliberal ekonomi politikaları ile muhafazakâr sosyal politikalarının bir kesişimi olarak, eğitim alanından devletin çekilmesi ve bu işi sivil toplum aktörlerine devrettiğine dikkat çeker. Fakat sivil toplum derken; çoğulcu, katılımcı ve demokratik bir ortam kastedilmemektedir. Sönmez'in açıkladığı üzere, dini cemaat ve derneklerin hâkim kılındığı bir eğitim sistemiyle karşı karşıyayız. Aile içi kadına yönelik şiddet konusunda dinen salık verilen çözümlerin neden bugün gündemi bu kadar işgal ettiğini bu sayede daha iyi anlayabiliriz. Eğitim mevzusundaki sıkıntılar ve kaygılar, toplumsal alandaki diğer meselelere de sirayet eder. Katılımcıların da birçoğunun şiddetin çözümü için eğitime işaret etmeleri gerçeği karşısında, eğitimden kastedilenin ne olduğu muğlâk kalır. Dini eğitimin bu muğlâk alanı doldurmada ne kadar başarılı olduğu ise tartışmalıdır.

#### **4.6.3. Kültürel Farklılıklar ve Karşılaşmalar**

Din ve şiddet ilişkisi, ahlak, gelenek ve kültür ilişkisi dolayısıyla kurulmakta ve bazen de bu zeminde dinin yapısı eleştiri konusu haline getirilmektedir. Şiddet üzerinden geliştirilen din eleştirisinin temelde iki kanaldan üretildiği düşünülebilir. İlk olarak, siyasi iktidarın İslamiyet'i siyasi bir araç olarak kullanması, toplumu kendi tarif ettiği İslami değerlere göre şekillendirmeye çalışmasıyla, yine siyasi iktidarın bir otorite olarak

uyguladığı şiddetin bir arada değerlendirilmesini içermektedir. Bu açıdan, siyasi iktidar ve şiddet arasındaki ilişkinin daha ileri bölümlerde daha ayrıntılı bir analizine yer vereceğim. İkinci olarak da, Türkiye’de sürekli bir biçimde karşı karşıya getirilen seküler/modern ve dindar/ muhafazakâr eksenindeki toplumsal ayrışmanın, katılımcıların din ve şiddeti ilişkilendirmelerinde rolü olduğunu görebiliriz.

*“Mesela onlarda kıskançlık daha fazla oluyor [imam hatiplerden çıkanlar, dindarlardan bahsediyor].. Medyada da görüyoruz, böyle insanların [şiddet uygulayan] çoğu ya sakallıdır ya şeyhtir... Dinin etkisi işte. İslamiyet’te, geri görüşlü insanlar yapıyor... İslamiyete çok düşkün olan insanlar, çoğunlukla şiddet uygulayan insanlar”*  
*Yiğit, 59, turizm.*

Yiğit, İzmir’in Seferihisar ilçesinde turizm işiyle uğraşmaktadır. Kendisinin doğma büyüme Seferihisarlı olduğunu belirtirken yaşadığı yerin dünyaya açık ve modern bir yer olduğunun vurgusunu yapar. İlkokul mezundur ama esas eğitimini parçası olduğu modern ve demokrat toplumun içinde edinmiştir. Bütün bunlara bakılarak dinin, yaşam tarzıyla ilişkili olduğu görülmekte ve kadına yönelik şiddetin de bu yaşam tarzının bir parçası içinde değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre, yaşadığı yer olan İzmir’in mikro kültürü ve bu kültüre has gördüğü kadın ve erkek arasındaki eşit ilişki, kadının daha özgür ve rahat bir yaşam tarzına sahip olabildiğine işaret etmektedir. Yiğit için böyle bir kadın imajının, dinen baskı altında olmayan, özgür bir kadın olarak şiddete maruz kalması daha düşük bir olasılıktır. Fakat bu ifade, İzmir’e has tarif edilen bu kültürün, daha makro seviyede Türkiye ve Ortadoğu kültürü içindeki görece farklı durumuna işaret etmektedir. Dinin, etnisitenin (Araplar veya Kürtler), algılanan coğrafi dağılımın (Doğu-Batı gibi), katılımcı erkeklerin şiddet ve kültür arasında kurdukları ilişkiye dair açıklamalarında etkin olduğu olduğu görülüyor. Buna göre bazı kültürler değişime kapalı, bazıları yobaz ve bağnaz, bazıları tutucu ve gerici olarak nitelendirilirken, diğerleri

görece modern, çağdaş veya demokrat olarak tarif edilmektedir. Yukarıdaki değişkenlere göre tahayyül edilen kültürel farklılıklar şiddetin nedeni olarak gösteriliyor.

*“Türkiye’de doğuya gittikçe şiddetin arttığını düşünüyorum. Araştırmadım ama. Doğu Anadolu’da daha çoktur gibi geliyor. Kültüründen dolayı... Geniş aile yapısından dolayı olabilir, eğitim seviyesinin düşüklüğünden olabilir. ” Mehmet, 20, öğrenci*

Katılımcıların sadece yaşadıkları bölgelere münhasır gelişen bir algıya sahip oldukları düşünülebilir. Bu bir nebze doğru olsa da, katılımcılar arasında doğup büyüdüğü bölgelerin kültürlerini şiddetle ilişkilendirenler, daha sonra göç ettikleri batıdaki şehirlerin ise şiddet açısından daha olumlu bir görüntü sunduğunu belirtenler de oldu. Erzurumlu ve Urfalı iki katılımcı, kendi doğup büyüdüğü yerin kültürünün şiddetin üretilmesine yol açtığına, bilhassa erkeklerin kadınlar üzerinde namus üzerinden denetim kurduklarının, bunun da dinen temellendirildiğinin altını çizmiştir. Her iki katılımcının şu an yaşadığı yer olan İzmir ise, kadın-erkek ilişkileri açısından ‘medeni’ bir yer olarak tasvir edilir. Erzurumlu katılımcı (Ahmet, 43, teknisyen, önlisans) kendisinin dindar birisi olduğunu görüşme sırasında defalarca belirtti. İnşaatçı olarak çalışan katılımcı aynı zamanda hafızlık yaptığı, evlere gidip ilahi okuduğunu aktardı. Kendisi İzmir’i Erzurum’dan çok farklı bir kültür olarak tanımlamakta ve kendi yetiştiği kültürle kıyaslamaktadır. Ahmet kendi dindarlığından ve bu dindarlık çerçevesindeki erkekliğinden gurur duyarak bahsetse de, İzmir’e geldikten sonra yeni olana uyum sağladığının, bunun da gerekli olduğunun altını çiziyor. Bunun için İzmir’de kadınların daha fazla değer bulduğunu, kendisinin de eşi ve kızına kıymet verdiğini, *“Erzurum’da olsa farklı olurdu”* sözleriyle ifade ediyor. Ahmet Erzurum’un hem daha muhafazakar hem daha küçük bir şehir olması sebebiyle İzmir’den farklı olduğunu belirtiyor. Aslında kendisi, İzmir’de ‘rahat’ olarak tanımladığı kadın-erkek ilişkilerine bir tür hoşgörülle bakarken, kendisinin pek benimseyemeyeceği bir durum olduğunu da ekliyor. Cinsel

ahlak konusunda daha muhafazakar değerleri benimseyen Ahmet'e göre kadına yönelik Şiddet en çok Kürtlerde görülmektedir.

*“Kürtlerde oluyor en çok. Onlar namusuna çok düşkün insanlar, o yüzden çok oluyor onlarda.” Ahmet, 43, teknisyen, nlisans*

Burada dikkat çekici olan, Türkiye'nin batısında yaşayan Mehmet'in Türkiye'nin Doğu Anadolu bölgesinde kültür ve dŐk eğitim nedeniyle kadına yönelik Şiddetin daha sık olduğunu düŐünürken, Erzurumlu Ahmet'in kadına yönelik Şiddetin 'namusa düşkün' olmaları sebebiyle, Kürtlerde daha sık olduğunu düşünmesidir. Kendisi dindar birisi olan Ahmet, Kürtlerin namusuna daha düşkün olduğundan bahsederken, namusu cinsel ahlak üzerinden değerlendirmedeği açık. Fakat daha çok Kürt kültürüne, kimliğine dair yargıları doğrultusunda namus 'ötekinin' kültürüne has görülen olumsuz bir özelliği, bir geleneği temsil ediyor. Aslında Mehmet'in Doğu Anadolu'yu değerlendirme biçiminden farksızdır. Tahayyül edilen bütün bu kültürler ve gelenekler, birbirlerinin karşısında fakat ilişkili bir biçimde tanımlanır. Kadına yönelik Şiddet Türkiye'nin genel bir sorunudur fakat bu sorunun müsebbibi olarak ipi göğüsleyen hep bir ötekinden (ve onun kültüründen) söz edilir.

Dinin, kültürün ve ailenin bir arada harmanlanarak anlam kazandığını söylemek mümkün, bireylerin yapı etkisiyle kendi yaşamlarına anlam verdiklerini ve bir yere kadar bu yapıya uygun pratikleri icra ettiklerini düşünebiliriz. Fakat yöntem bölümünde ayrıntılı bir biçimde vurgulandığı gibi, bireylerin yapı tarafından belirlendiği veya bu yapı karşısında tamamen otonom bireyler olduklarını ne süren yaklaşımların bu tezde bir karşılığı bulunmamaktadır. Din ve aile söylemlerinin katılımcıların yaşamlarındaki yansımaları çok çeşitlidir. Örneğin kendisinin BektaŐi olduğunu belirten bir katılımcı, Şiddetin kendi kültürlerinde yerinin olmadığını belirtirken, kadınların kendi inanç dünyalarında ve kültürlerinde ayrı bir değeri olduğunu vurgular.

*“Aleviler, Bektaşiler, Kızılbaşlar, Şii’ler. Bunların bazı tarikatlarında kadına şiddet olmaz. Anadolu Bektaşilerinde kadın hep el üstündedir. Eski Türk kültüründe kadın hep üsttedir. Cengiz Han’ın lafı vardır, ‘Ben sizin hepinizin Han’ıyım’, sonra eşini gösterir ‘Bu da benim Han’ım”. Araplaşmaktan dolayı değiştik, İslam’la beraber... Bizimkiler, dinlerini bilmedikleri için Araplaştılar.” Hamza, 65, esnaf, ortaokul*

Diğer yandan Hamza, Ziya Gökalp’in İslamiyet öncesi Türk toplumsal yapısında var olduğunu iddia ederek ön plana çıkardığı ‘Türk Feminizmi’ kavrayışına yakınsayan açıklamalarda bulunur. Türk toplumlarının demokrat ve eşitlikçi bir yapıda olduğunu düşüncesine dayanarak kadının toplumda el üstünde tutulduğu ve yetki sahibi olduğu, bu sebeple de kadına yönelik şiddetin böyle bir kültürde yerinin olmadığı vurgulanır. İslamiyet doğrudan sorumlu tutulmasa da, Arap kültürünün olumsuz etkilerinin Türk toplumuna da sirayet ettiğini düşünür.

Fakat genel olarak, kadına yönelik şiddetin anlaşılması oldukça esnek ve müphem bir kültür tarifi içine sığdırılan, din, gelenek, görenek gibi kavramlar üzerinden ifade edilmektedir. Bu kavramların, akademik bir yazında ele alındığından çok farklı anlamlarda kullanılabileceğini, yakalanması güç terimler sunduğunu vurgulamak gerekir. Genelde kişinin kendi konumuna göre şekillenen ve ötekiyi tarif etmek üzere kullanılan imajlar ve terimler olarak işlerlik göstermektedir. Esas olarak ise bu terimler ve imajlar, aynı toplumda yaşayan birbiriyle bir şekilde ilişki içinde olan bireyler arasındaki sosyal yakınlığı ve uzaklığı ifade etmektedir.

#### **4.6.4. İslam, Ataerki ve Aile Söylemi**

Bireylerin anlam dünyalarından çıkıp din ve ataerki sistem arasındaki ilişkiye dönüp baktığımızda hem kültürün hem de toplum yapısının ortak bir örüntüye sahip olduğunu söylemek mümkün. Fatmagül Berktay (2014) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında*

*Kadın* çalışmasında, kadına yönelik ataerkil sisteme dayalı şiddetin ve baskının sadece İslam'da değil, bütün diğer tek tanrılı dinlerde de mevcut olduğunu belirtir. İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik birbirleriyle karşılaşmalı bir biçimde incelendiğinde, kadının bu üç dinde de erkeğin karşısında ikincil ve erkeğe bağımlı konumda tarif edildiğini vurgular (Berktaş, 2014). Yukarıda bahsedilen emanet söylemi çerçevesinde, Delaney'in tanrı-erkek özdeşleşmesinin bir benzerini, Berktaş da ileri sürer. Buna göre, erkekler tanrı ile insanlar arasındaki dolayımı kuran öznelerdir, kadınlar ise Tanrı'ya erkeklerin dolayımında ulaşırlar (s.27). Bu durum, ulus-devletin yetkilendirdiği evin reisi erkeğin, ailedeki otorite konumundaki iktidarın mikro bayileri olarak iş görmeleriyle paralellik arz etmektedir. Erkeğin iktidarının hem dünyevi hem de ilahi bir otoriteye dayandırılması söz konusudur. Berktaş, tek tanrılı dinler arasındaki İslam'ın tek başına ataerkil bir sisteme işaret etmediğini fakat bu sistemi tahkim etmek üzere işlerlik kazandığını belirtir (a.g.e). Kadınların ataerkil sistemin içindeki sınırdaki konumları ise, Berktaş'a göre direniş için imkânlar sağlamaktadır. İktidarın merkezinde yer almıyor olmak, kadınlar için sistemle daha cılız bir ilişki kurmalarına ve bu cılız ilişki sayesinde kurban veya edilgen konumlarına karşı çıkmalarına, eleştiride bulunmalarına, sisteme karşı çıkmalarına imkân sağlamaktadır (a.g.e). Berktaş'ın tezine göre, bu durumda erkeklerin iktidarla kurdukları ilişki daha güçlü ve doğrudan olduğundan, bu sisteme karşı gelmeleri daha zor görünür.

Kandiyoti de benzer bir biçimde, toplumsal cinsiyet düzenindeki değişime erkeklerin daha dirençli olduklarına, değişime kadınlar kadar kolay ayak uyduramadıklarına dikkat çeker (Kandiyoti, 2019). Bu tespit oldukça önemlidir. Çünkü daha önceki kısımlarda da değinildiği gibi, erkekler toplumsal sorunları kadın ve aile üzerinden tanımlamaktadırlar, hem kendi değişim arzularını hem de bu değişim karşısındaki kaygılarını kadınlara yansıtmaktadırlar. Öte yandan Kandiyoti, İslam ve ataerki arasında kurulmaya çalışılan ilişki konusunda daha temkinli ve titiz davranır.



Kandiyoti, toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmalarda, İslam'ın toplumsal gerçekliğin en az üç farklı düzeyine gönderme yapılarak incelendiğini belirtir. İlk olarak, aile ve toplumdaki ataerkil ilişkilerin betimlenmesinde bir özkaynak olarak yorumlanmıştır. Delaney'in(2017) *Tohum ve Toprak* çalışması buna örnek olarak gösterilebilir. Fakat Kandiyoti, ataerkil yapıların dinler tarafından onaylansalar bile, sadece şu ya da bu dinin işleyişine hasredilemeyecek bir özerkliğe sahip olduğunun üstünde durur. İkinci olarak, İslam tarihinin ve kültürünün içinde kaybolmadan, günümüzün modern devletlerinin yönetim tarzlarında görünür olan ve vatandaşlık haklarının belirlenmesi/sınırlanması düzeyinde referansta bulunulan İslami hukuk veya dini söyleme rastlarız. Bu durum, akla sadece şeriat kanunlarına göre yönetilen İslam devletlerini getirmemelidir. Dini söylemin, bireyin hak ve özgürlüklerini ve bunların sınırlarını tanımlarken de etkin bir rolü bulunabilir. Ulus devlet içinde egemen grubun kimliğini ve toplum olarak tarif edilen bütünlüğün mahiyetini belirlemek, şekil vermek üzere daha esnek ama biçimlendirici bir işlevi olabilir. Aileci politikalarda, aileyi tanımlamak üzere iş gören dini söylem aynı zamanda, toplumu bir ümmet olarak tanımlamak (bir kitle yaratmak), tesanüt duygusu üretmek amacıyla (siyasi iktidar için kendi hegemonyasını tahkim edecek şekilde), dayanışma ruhunun çimentosu vazifesine dönüşebilir (Bora, 2018b).

Üçüncüsü ise, İslami bir üslupta dile getirilen kültürel bir öz arayışına işaret eder. Genelde sömürge sonrası, Üçüncü Dünya'ya peyda olan otantik kimlik arayışının bir parçası olarak, sadece batıya karşı değil, modern ulus-devlet ve kurumlarına karşı bir kültürel ve siyasi direnişin amaçları doğrultusunda İslam anlam kazanabilir. Kandiyoti bilhassa bu sonuncusunda, otantik grup kimliğini oluşturmak ve sınırları belirlemek adına kadın üzerinde çok daha sıkı bir denetim uygulanabileceğini belirtir (Kandiyoti, 2019). Bilhassa burada din ve aile birbirlerine eklenmiş bir şekilde karşımıza çıkar. Aile, din başta olmak üzere geleneği muhafaza eder, hatta bunu modern devletin müdahalesine

karşı bir direnişin odağı haline gelebilir. Hem dini hem de kültürel bir özü içinde barındırdığına inanılır (Aktay, 2017). Ama ne hikmetse aynı aileye, modern ulus devlet tarafından ayrıcalıklı bir statü tanınır, yerel iktidar ve otoritelerden bireylerin kopuşunu hızlandırmak adına modern çekirdek aile ön plana çıkarılır. Evin reisi erkeğe yetkiler tanınır. Bugün yine siyasi iktidar ve devletin aygıtları, aileyi hem yasal yollardan hem de manevi/dini değerler etrafında yeniden tanımlama, şekillendirme arayışı içindedir. Bu açıdan bakıldığında bu düzeyler arasında da bir geçişlilik olduğu anlaşılmaktadır. Hem din hem de aile söylemi, iktidar ilişkileri ve onunla bağlantılı toplumsal cinsiyet düzeni kapsamında ve bir arada incelenmelidir.

Kandiyoti'nin belirttiği üç farklı düzeyin hepsi de İslam'ın farklı konumuna ve kullanımına işaret etmektedir, fakat bütün bu düzeyler kadınların yaşamlarını doğrudan etkilemekte, kadınların yaşam imkânları kadar bu imkânların sınırlarını da belirlemektedir. Diğer taraftan, yine bu üç düzeyle ilişki bir biçimde incelenmesi gereken erkeklikten de söz etmek gerekir. Toplumsal cinsiyet düzenini, sadece kadının yapı ve kültür içindeki durumuna bakarak değil, onunla ilişkili erkekliği de katarak sorgulamalıyız. Fakat erkeğin kendisi üzerine düşünmek konusundaki isteksizliği, erkeklik sorunu olarak görebileceğimiz şiddet meselesinde de kendisini göstermektedir. Bu durum karşısında, toplumun hangi kesiminden erkeklerin kadınlarına kötü davrandıkları, şiddet uyguladıkları tartışılırken; şiddet gören kadının konumu da şiddetin kaynağı olarak görülen kültürel yapı veya gelenek içinde sabitlenmektedir. İslamiyet'in gerici, çağdışı bir düzene ve kültüre işaret ediyor olduğu fikrinin paralelinde, kendisine modern ve çağdaş diyen pek çok erkek için din, kadına yönelik şiddeti açıklamak için yeterli bir kaynaktır. Yukarıda aktarılan katılımcı ifadeleri buna örnek teşkil edebilir. İslamiyet'e referansla ön plana çıkarılan emanet söyleminde de, kadının dinen değerli ve saygıyı hak eden konumu karşısında, batı kültüründe (ve tabii Hıristiyanlıkta) kadının

değersiz kabul edildiği, bu sebeple de aşağı konumda tutulup şiddet gördüğü iddia edilebilmektedir (Can, 2016). Batıdaki bu durum cinsiyetler arası savaşa dönüşen ve kadın hareketine yol açan momenti açıklamak üzere kullanılırken, kadının İslamiyet içindeki sözde saygın konumu, cinsiyetler arasındaki tamamlayıcı rol ve sorumluluklar gerekçe gösterilerek, kadının güvenliğinin ve refahının garantisi olarak sunulmaktadır (a.g.e). Bu durum, Müslüman ülkelerde kadın haklarını savunan hareketleri itibarsızlaştırmakta ve karşısında dini telkinlere dayanarak kadınların karşı karşıya oldukları güncel sorunlara çözümler aranmaktadır. Kadına yönelik şiddet için de önerilen emanet söylemi buna örnek olarak gösterilebilir.

Siyasi iktidara, diğer kadın örgütlerinden ve derneklerinden farklı olarak, yakın duran KADEM'e karşı çeşitli çevrelerden gelen sert tepkiler, siyasi çizgisine pek bakılmaksızın kadın hareketinin hedefte olduğunu göstermektedir. Karar Gazetesi yazarı İbrahim Kiras, AKP iktidarının içinde bulunduğu bir kısır döngüye işaret etmektedir. İstanbul Sözleşmesi gereğince,

*“Kadınların toplum içinde uğradığı eşitsizlikleri veya maruz kaldıkları şiddeti engellemeye yönelik faaliyetleri ve yasal düzenlemeleri “aileyi yıkma” komplosu olarak gören bir zihniyet var karşımızda. Bu zihniyetin sahipleri aslında dünyadaki kadın hakları mücadelesinin çok gerisinde yer alan, hatta “kadın-erkek eşitliği” prensibini dahi kabul etmeyen KADEM’in yalnızca şiddet mağduru kadınlara sahip çıkmasını bile İslam’ın öngördüğünü düşündükleri hayat tarzına aykırı buluyorlar. Daha doğrusu, geleneksel yapıları veya toplumsal alışkanlıkları din olarak görüyorlar<sup>68</sup>.”*

Dinin, kültürün ve siyasetin birbirine karıştığı bu tabloda, kadın-erkek eşitliğinin çok ötesinde, kadına yönelik şiddetle mücadelenin dahi aileyi yıkmak üzere bir komplo olarak yorumlandığı bir durum söz konusudur. TBMM’de kadın-erkek fırsat eşitliği

---

<sup>68</sup> “Ümmeti bölen siyaset, aileyi yıkan kadın!”, Karar, 11 Temmuz 2019, <https://www.karar.com/yazarlar/ibrahim-kiras/ummeti-bolen-siyaset-aileyi-yikan-kadin-10706>

komisyonunun toplantısında Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu Başkanı Süleyman Aslan, İstanbul Sözleşmesi'nin aileyi korumaktan uzak olduğunu belirterek, ailenin zayıflamasının hem kadını hem de erkeği zayıflattığı yönünde iddialarda bulundu:

*“Eğer bir ailede bir geçimsizlik varsa, eğer devlet de buraya girmek istiyorsa, yardımcı olmak istiyorsa 6284'e getirilen eleştirilerden biri İstanbul Sözleşmesi'nde olanın da ötesine geçerek cezalandırmaya yönelmiş durumda. Cezalandırma değil 'Nasıl olur da biz bu ailenin korunmasına yönelik tedbirleri alırız?' noktasında olması gerekiyor. Biz güçlü bir aile istiyorsak, güçlü erkeklerin de olması lazım, güçlü kadınların da olması lazım<sup>69</sup>.”*

Oysa Gülbahar'ın İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili yaptığı açıklamada, sözleşmenin aileye karşı olmadığı fakat burada muhafaza edilmek istenen, yıkılmasından korkulan aileden ne kastedildiğine dikkat çekiyor:

*“İstanbul Sözleşmesi'nin adında bile aile kelimesi geçmiyor. Neden olduğu anlaşılabilir bir şekilde sözleşme Türkçeye çevrilirken, resmi bir tahrifat yapıldı. Daha geniş kesimleri korumaya yönelik “ev içi şiddet” kavramı Türkçeye “aile içi şiddet” şeklinde çevrildi. Ev içi şiddette, aynı ev içinde yaşayan herkesin aile olması gerekmiyor. İstanbul Sözleşmesi'nde bir aile tanımı yapılmıyor, kimsenin aile biçimine karışılmıyor. Kaldı ki, “İstanbul Sözleşmesi aileyi yıkıyor” diyenlerin derdi aile de değil. Onlar erkeğin reis, kadına ve çocuklara canının istediği şiddeti uygulama hakkının olduğu bir aileden bahsediyor. Aile propagandası sadece bir kılıf olarak kullanılıyor. Oysa ne 6284 sayılı yasanın, ne İstanbul Sözleşmesi'nin ne de Türkiye feminist hareketinin eşitlik, özgürlük, karşılıklı saygı ve sevgi temeline dayalı herhangi bir aile biçimiyle sorunu yok. Ama aile kavramı eğer bir cinsin diğer cins üzerinde mutlak iktidarı, kadın cinsinin erkek cinsine*

---

<sup>69</sup> “Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu tutanağından notlar: Kadınlar da erkekleri dövüyor; oran yüzde 10”, T24, 02 Kasım 2019, <https://t24.com.tr/haber/kadin-erkek-firsat-esitligi-komisyonu-tutanagindan-notlar-kadinlar-da-erkekleri-dovuyor-ama-yuzde-10-oraninda.846527>

*hizmet ve itaatinin kurumsallaştırıldığı bir birim anlamına geliyorsa, feministler tabii ki bunu sonuna kadar eleştirip sorgulamaya devam edecekler.”*

Esas itibariyle toplumsal cinsiyet eşitliğini amaçlayan sözleşmenin, aile içi şiddeti de bu eşitsizliğin bir sonucu olarak görmesi ve bunu giderecek çözüm önerileri sunduğuna dikkat çekilir. Burada aslında tersten bir akım yaratıldığını düşünmek mümkün. Geleneksel Müslüman ailesinde kadına yönelik şiddetin yeri yoksa şayet, bu şiddetle mücadelede ne ailenin ne de dinin değerlerine aykırı görülebilecek bir durumdan bahsedilebilir. Fakat kadına yönelik şiddet toplumsal cinsiyet eşitliği dâhilinde ele alındığında, kadın ve erkeğin eşit olarak kabul edilmediği söylem kapsamında (ister dini ister aileci olsun) şiddetle mücadelenin dirençle karşılaştığı görülüyor. Aslında kadına yönelik şiddet meselesi toplumsal cinsiyet eşitsizliği çerçevesinde ele alındığında, aileden başlayarak bütün bir topluma yayılan eril tahakkümün nasıl işlediğine işaret etmektedir. Burada, aileye veya dine dayanan söylemin, daha önce bahsedilen ebedileştirme ve doğallaştırma çalışmaları dolayımında ele alınması gerekir.

Tayfun Atay, seküler nitelikteki siyasal-ideolojik yönelimlerin halk tarafından din süzgecinden geçirilerek anlam kazandığını vurgular. Geçmişte, ister liberal eğilimli olsun isterse de sosyalist veya komünist olsun, bütün bu siyasi görüşlerin dinsizlik ile itham edildiği örneğini verir (Atay, 2004). Cumhuriyetin ilk yıllarında yapı ve kültür arasındaki gerilim ekseninde, reformlara karşı direnç gösteren halk kültürü kapsamında anlam kazanan halk dini, cumhuriyetin daha ileri yıllarında, halkın siyasi tutumunu ve tercihlerini belirlemede etkili bir kaynağa dönüşmüştür. Atay, 1980 sonrasında kırdan kente göçün hızlandığı ve kırsal kültürün şehrin kültürel ve toplumsal yapısını ciddi bir biçimde etki ettiği dönemde, yukarı yönlü toplumsal hareketlilik umudunun azalmasıyla kent yoksullarının öfke ve kırgınlığa dönüşen tepkilerine cevap veren bir siyasi ideoloji olarak İslami harekete işaret eder. Geçen süre içinde, İslam'ın sadece insanın anlam

krizini çözen bir anlatı olmaktan çıkıp bir kimliğe dönüştüğünü ve bu kimlik etrafında da bir kitlenin oluştuğunu tespit eder (a.g.e). Atay, kent yoksullarının ve taşra kültürünün direnişinin ötesinde, modern dünyaya kendi tarzıyla eklemlenmiş, kendi zenginlerini yaratmış, kendine has bir tüketim kültürü ve sınıf kimliği üretmiş bir kesimden bahsetmektedir. Günümüzde, tepkisel ve muhalif niteliğinin ötesinde 17 yıldır (kendi içinde farklı dönemleri ve farklı iktidar bloklarını içerse de) egemen konumu temsil etmekte olan İslami-muhafazakâr siyasetin takip ettiği güzergâhı daha iyi anlayabilmek üzere Kemal Can, kadın cinayetlerinin akabinde siyasi iktidar tarafından benimsenen dile dikkat çeker:

*“Benim bahsetmek istediğim -izlediğim kadarıyla asıl konuşması gereken kadınların da çoğunlukla rahatsız olduğu- bir tepki biçimi var: Vahşice bir kadın cinayeti, bir cinsel taciz olayı, olduğunda -ezici çoğunluğu erkek olan- bir grup insanın, özellikle sosyal medyada, son derece cinsiyetçi küfürler eşliğinde, hemen bir idam kampanyası başlatması. Ambulans arkasına takılan uyanık sürücüler gibi, her toplumsal tepkinin peşine, “idam şart”, “idam geri gelsin” başlıklarıyla takılan bir grup - izlediğim kadarıyla örgütlü bir troll aktivasyonu- var. Tepki duyulan şeye dikkat çeken başlığın hemen altında, bazen ondan bile daha popüler olan bir idam başlığı, sosyal medya sıralamasında hemen yukarılara doğru tırmanıyor. Bir zamanlar her sorun başlığı için kalıp çözüm cümlesi olduğundan alay edilen “eğitim şart” sözünün yerine, “idam şart” yerleşmiş durumda. Bir kısmı örgütlü troll, bir kısmı öfkesine yenik düşmüş insan, bir kısmı linç kalabalığına katılmaya teşne reaktifler olabilir ama sosyal medyada bu başlıkların bu kadar ilgi görmesi, sadece kötü niyetli manipülasyonlarla veya refleks öfke çıkışları olarak açıklanamaz. Bunun uzun süredir içinde yaşadığımız zehirli zihni atmosferle yakından ilgisi var<sup>70</sup>.*

<sup>70</sup> “Kadın öldüren el ile 'idam şart' diyen dil akraba”, Gazete Duvar, 24 Ağustos 2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/08/24/kadin-olduren-el-ile-idam-sart-diyen-dil-akraba/>

Kemal Can yazsının devamında, insan öldürmenin, bir cezalandırma yönteminin de ötesine geçerek, siyasi vaade dönüştüğünün altını çizer.

*“Çünkü yabancı düşmanlığının, ırkçılığın, bencilliğın, kimlikçiliğın kabarmasını sağlayan düşünsel iklim, sorunları çözmekten çok, göz önünden kaldırmaya odaklanıyor: Vurun, imha edin, geri gönderin, önümden çekin, gözüm görmesin. Aslında, düşmanlaştırılanlara yönelen-yönlendirilen tepkiler, kendinin de parçası olduğu sorunla yüzleşmenin yerini alıyor”*

Kadına yönelik şiddete karşı, siyasi iktidarın öne sürdüğü çözümlerin aslında sorunu çözmekten ziyade, göz önünden kaldırmayı hedeflediğini göstermektedir. Burada önemli olan şiddetin derecesine bağlı olarak, erkeğe kadının kendilerine Allah’ın emaneti olduğunun hatırlatılmasından; vahşice cinayet işleyen, kadını katleden bir erkeğın idam edilmesine uzanan bir çözüm setiyle karşılaşılıyor. İlkinde, kadının aile içinde ve erkeğe bağlı kalarak güvende olacağı varsayılır; kadını şiddete karşı birey olarak güçlendirmekten uzak olan bu senaryoda, daha düşük yoğunluktaki gündelik / olağan şiddet görünmez kılınır. Berrin Sönmez (2019b) de, yukarıda bahsedilen kadın-erkek eşitlik komisyonundaki tartışmaları takiben, eril şiddetin tanımlanması yerine şiddetin failini görünmez kılmaya yönelik çabalara işaret eder. Daha önceden de değinildiği gibi, aile içi şiddetin cinsiyetler arasında neredeyse simetrik bir karaktere sahip olduğu iddiasına veya kadına yönelen şiddete dikkat çekilmek istendiğinde, buna karşılık hemen şiddet gören erkeklerin örnekleri verilerek, eril şiddetin bir sorun olarak tanımlanmasının, tartışılmasının önüne geçilmektedir<sup>71</sup>. Aile içi şiddeti, eşler arasında karşılıklı, neredeyse simetrik bir biçimde vuku bulan bir mesele olarak ele alınırken, İstanbul Sözleşmesi gereği şiddeti uygulayan tarafın evden uzaklaştırılmasıyla ilgili madde dayanak gösterilerek, kadının evden uzaklaştırılmasının sakıncalarına dikkat çekiliyor. Bu ifadeyle

<sup>71</sup> “Şiddeti aile içinde koruma kurulu”, Gazete Duvar, 03 Kasım 2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/11/03/siddeti-aile-icinde-koruma-kurulu/>

aslında sözleşmenin, yine kadın-erkek eşitsizliğine dayandırılarak çürütülmeye çalışıldığı kanıtlanmaktadır. Aynı komisyonun katılımcılarından olan, Aile Hâkimi Dursun Genel'in ifadelerine bir bakalım:

*“Erkeği döven kadın için ne yapmamız lazım, nasıl yapacağız onu? Kadını çıkartacak mıyız evden? Erkeğe diyebiliriz ‘Git, Sıhhiye Köprüsü’nün altında yat bir ay, sen erkeksin, akrabanın yanına git, bir yere git’ filan. Ya kadını nasıl sokağa çıkartacağız, nasıl olacak?”*

“Kadını nasıl sokağa çıkartacağız?” sorusu, sözleşmenin gerektiği gibi uygulandığında, şiddet uygulayan kadının da evden uzaklaştırılmasının gerektiği ve bu durumun kadın mevzubahis olduğunda kabul edilemez bulunduğu anlaşılıyor. Kadının yerinin evi ve ailesi olduğu, şiddet uygulayan kadının evden uzaklaştırılmasının kadını müşkül duruma sokacağı gibi bir iddiayla destekleniyor. Aile içi şiddet meselesi tartışılırken, yasal müdahalenin ailenin iç işlerine karışmak olarak algılanması ve aileye zarar veren bir sonuç üretmesi gibi bir düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir. Fakat bu iddialar ailenin doğal bir kurum olmasına, kendiliğinden var olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Oysa önceki kısımlarda da açıklandığı gibi, aile hâlihazırda devlet tarafından tanınmış, formu ve sınırları belirlenmiş, ayrıcalıklı bir kurumdur. Bu noktada aileye atfedilen kendiliğindenliğinin, aile içi güç ilişkilerini, bilhassa da toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri görmezden gelmenin bir yolu olduğu anlaşılmaktadır. Şiddet meselesi de, bu eşitsizliğe işaret ettiği ölçüde inkâr edilmekte ya da aile içinde massedilmektedir. Aksu Bora, ailenin korunmasıyla aile içindeki bireyler olarak şiddet gören kadın ve çocukların korunması arasındaki farka vurgu yapar; hem aileyi (bir kurum olarak) hem şiddet gören bireyin aynı anda korunamayacağını belirtir:

*“Aile, kadın ve çocuklara şiddetin merkezi gibi görünüyor. Aileyi korumak için bir bakanlığın bulunduğu bir memlekette aile içi şiddeti önlemek için geliştirilecek*



*politikaların da baştan sorunlu olduğunu söylemek zor değil. 'Kadın ve aileyi' korumak demek, kadını aile içinde tutmak, aile birliğini de son noktasına gelinceye kadar sürdürmeye çalışmak demek<sup>72</sup>.*"

İkincisinde ise, toplum nezdinde tepkiye yol açan ve hassasiyet uyandıran, hem yöntemiyle hem de sonucuyla dehşet yaratan bir şiddetin failinin ortadan kaldırılmasıyla şiddet görünmez kılınır. Bunun da ötesinde Kemal Can'ın vurguladığı, idamın siyasi bir vaat olarak sunulması, siyasi iktidarın şiddete karşı daha fazla şiddeti en mutlak ve kesin çözüm yolu olarak sunmasının anlamını ayrıca ele almak gerekir. Hem toplumun genelinin hem de siyasi iktidarın kendisinin şiddeti bir erkeklik sorunu olarak görmemesini bir kenara bırakalım, şiddete yönelik tepkiler ve çözüm önerileri üzerinden eril şiddeti daha da güçlendiren bir söylemi sahiplendiği görülmektedir.

Buna karşılık, toplum içinde şiddetin eril karakterine dikkat çeken ve şiddetten zarar gören bireylerin yaşam haklarına vurgu yapan kadın ve LGBTİ hareketleriyle, şiddet karşıtı anti-militarist eden grupların, göz önünden kaldırılmak istenen şiddeti bir sorun olarak görünür hale getirdikleri ölçüde hedef haline geldiklerini görüyoruz. Feminizmin veya LGBTİ hareketinin talepleri de dinin süzgecinden geçirilerek değerlendirilmekte ve dine karşı olduğu inancıyla da tepkiyle karşılaşmakta, hedef alınmaktadır. Bu iddianın, daha evvelki kısımlarda bahsedilen, kadın ve LGBTİ hareketlerinin, ailenin karşısında yer aldığı, aileyi yıkmaya çalıştığı iddialarıyla paralellik taşıdığı görülüyor. Böylelikle din ve aile birbirlerine referansla var olmayı sürdürürken, karşılarında tanımlanan düşmanın da ortak olduğu görülüyor. Aileyi yıkmak isteyenlerle, dini yıkmak isteyenler aynı kesimler olarak gösteriliyor. Sonuç olarak hem dinin hem de ailenin karşısında tanımlanan düşmanların esasen toplumun karşısında, onun düşmanı olarak algılandığı ve toplumun dışına itildiği bir senaryoyu geçerli kılıyor.

---

<sup>72</sup> "Artık Bir Tercih Yapmak Gerek: Kadın mı Aile mi?", Bianet, 31 Ocak 2011, <http://m.bianet.org/biamag/kadin/127538-artik-bir-tercih-yapmak-gerek-kadin-mi-aile-mi>

Kadına yönelik şiddetin toplumda uyandırdığı hassasiyete İslamcı çevrelerce verilen tepkinin daha çok feminizme ve LGBTİ hareketine dönük bir saldırıya dönüşebildiği görülüyor. Kadın cinayetlerini en öncelikli gündemi olarak belirleyen kadın hareketinin, kadınların yaşam hakkı ve güvenliği etrafında dile getirdikleri taleplerin aileyi bölen ve toplumu parçalayan bir mahiyete sahip olduğu düşüncesi bu çevrelerce dile getiriliyor. Kadın cinayetlerinin gündeme gelmesi ve bir sorun olarak erkeklik sorunu olarak tarif edilmesi, cinsiyetler arası savaşa hizmet eden bölücü bir faaliyet olarak algılanmaktadır. Yeni Akit yazarı Ali Karahasanoğlu'nun ifadeleri feminizme ve LGBTİ hareketine dönük suçlayıcı tepkiye bir örnek olarak gösterilebilir.

*“Feministler ve LGBTİ’ler Emine Bulut cinayeti hakkında konuşmasın”*

*“Dindar insanlara çamur atmaya kalkışan insanlar kadın cinayetlerini arttırmak istiyor<sup>73</sup>”*

Emine Bulut cinayetinin ardından, feminizmin ve LGBTİ hareketinin bu cinayetler karşısında fırsatçılık yaptıklarını ve cinayetlerin önüne geçmek yerine, cinayetlerin artmasını arzuladıkları iddia edilmektedir. Bunun nedeni olarak da dindar insanların hedef alınması gösterilmektedir. Din, aile ve kadının arasında nasıl bir dişik atılmaya çalışıldığı, aslında aile ve kadınla ilgili meselelerin doğrudan din üzerinden düşünüldüğünü göstermektedir. Normatif ve ideal aile olarak ayrıcalık tanınan, muhafaza edilmesi salık verilen ailenin dindar bir aile olmasının yanında, bu ailenin dışında veya karşısında tarif edilen bireyler olarak feministlerin ve LGBTİ bireylerin hedef alındıklarını görüyoruz. İç düşmanlar olarak tarif edilebilecek bu bireyler fitnenin kaynağı olarak tanımlanmakta ve toplumun dışına itilmektedir. Fitnenin burada Tanıl Bora'nın açıkladığı üzere, bölücülük, karışıklık çıkarmak üzere daha çok iç-kavgaya

---

<sup>73</sup> “Yeni Akit yazarı: Feministler ve LGBTİ’ler Emine Bulut cinayeti hakkında konuşmasın”, T24, 25 Ağustos 2019, <https://t24.com.tr/haber/yeni-akit-yazarı-feministler-ve-lgbti-liler-emine-bulut-cinayeti-hakkında-konusmasin.836351>

işaret ettiği anlaşılıyor. Diğer anlamıyla da ümmetin üyesi olan erkeğin, kendisini mala mülke, evlada duygusal bağlılığa aşırı önem vermesi, kendisinin ibadete ve içinde bulunduğu ümmet topluluğuna karşı sorumluluklarını yerine getirmemesi olarak da tarif edilir (Bora, 2018c). Fakat kelimenin aslında cinsiyete ve cinselliğe dair anlamlarının da olduğunu belirtmek gerekir.

Mernissi (1995) İslami düzenin iki tür tehlike tanımının olduğundan bahseder. İlk olarak dış düşman olarak dışarıdaki kâfirdir. İkincisi ise, sürekli bir kontrol ve denetim altında tutulması gereken kadındır. Fitnenin kaynağı olarak görülen kadın, dışarıdan gelen bir tehlikeden ziyade içeriden gelen bir tehlikeyi yansıtır. Mernissi bu tehlikeyi tanımlamak için kadın cinselliğinin İslam'daki yerini sorgular. Mernissi'ye göre, batının, Müslüman kadına yakıştırdığı üzere kadın edilgen ve zayıf bir özne konumunda değildir. Tam tersine, Müslüman toplumlarda kadın cinselliğinin güçlü ve yıkıcı özelliklere sahip olduğu düşünülür. Erkek için de önemli olan cinselliği bastırmak veya cinsellikten uzak kalmak değil, cinselliği düzenlemek ve denetlemektir. Bu durumda toplumun düzeni ve denetimi için cinselliğin ve dolayısıyla kadının denetimi gereklidir. Sirman'ın da bahsettiği kadının ahlaki özne konumu, kadının toplum içinde zayıf ve edilgenliğine değil, tersine ahlaki sorumlulukları gereği davranan, davranmadığı durumda da bunun bedelini ödemek zorunda bırakılan bir özneye işaret eder. Kültürel denetim için vazgeçilmez olan kadının denetimi, düzlemine göre aile veya ulus düzeyinde tanımlanabilir. Bilhassa toplumsal veya siyasi kriz durumlarında yükselen tehdit algısı ve kaos durumlarında, kadınların üzerindeki baskının ve denetimin de buna paralel olarak artacağı beklenebilir. Yukarıda ailenin yıkılacağı korkusuna kapılanlar veya bu korku algısına yatırım yapanlar, aile içi şiddetin, ailenin/toplumun/kültürün iç sorunu olamayacağına, ancak dışarıdan etkilerle veya içerideki düşmanların çabaları sonucu ortaya çıktığına dair güçlü bir inancı paylaşmaktadırlar. Öte yandan fitnenin toplum içi

bir tehlikeye işaret etmekle kalmayıp içerideki yabancıları da teşhis eder. Bu konuda Wendy Brown'a müracaat etmek, meseleyi aydınlatmak için faydalı olabilir.

Wendy Brown (2004), kadın sorunu ile Yahudi sorununu karşılaştırdığında, Yahudilerin etnik ve dini bir cemaat olarak ulus-devlet bünyesine bir vatandaş olarak dâhil edilmesini hoşgörü kavramıyla açıklar. Buna göre, Yahudi ne kadar kendi farkını gizler, bunu özel alanda bırakırsa o kadar kamusal alana, bir vatandaş olarak karışabilir. Yahudi'nin birey olarak Yahudi olduğu unutulmaz fakat asimile olduğu ölçüde görmezden gelinir. Tolerans gösterilen biri olarak ulus-devletin bir parçası olur ama içerdeki yabancı konumu her zaman sabittir. Bunun karşısında kadının konumu daha farklıdır, o her zaman içerdendir. Kadının bir vatandaş olması, kamusal alanda var olması, eğitim görmesi ve çalışması, öncelikli olarak içerdeki konumu gereği tabi konumunu sürdürmesine bağlıdır. Brown, bu iki konumu karşılıklı bir biçimde değerlendirdiğinde, bir taraftan kendini gizlediği ve topluma uyumlu görüldüğü müddetçe tolere edilen içerdeki yabancıya, diğer taraftan da tahakküm altında kaldığı, uysal olduğu müddetçe makbul kabul edilen kadın konumuna işaret eder. Bu mevzuya burada değinmemin sebebi, daha ileri bölümlerde işleneceği gibi, eril şiddetin korumacı ve mütecaviz olmak üzere iki yönlü işleyişinin bir parçası olarak bu iki konumun anlamının da önem kazanmasıdır. Buna göre kadınların denetim altında tutulması üzerinden iç hegemonyanın işleyişine tanıklık ediyoruz. Kadının içeride kalmasının da, dışarı çıkmasının da kadının kendi için bedelleri olduğuna değinilmişti. Toplum içinde erkeklerin kendi içindeki farklılıkları, eşitsizlikleri ve güç mücadelesi, erkekler arasında pürüzsüz bir ittifakın kurulmasının önünde bir engeldir<sup>74</sup>. Bu sebeple erkekler arası ittifak yerine aile söylemi üzerinden bir 'içerisi' yaratmak ve kadını bu alanda tutup denetlemek daha önemli

---

<sup>74</sup> Erkekler arası farklılıklar, eşitsizlikler ve güç mücadeleleri bir sonraki bölümün konusudur ve hegemonik erkeklik çerçevesinde ele alınacaktır. Fakat burada hegemonyanın işleyişi gereği kadınların nasıl hegemonyaya içerildiğini açıklamak üzere değinilmiştir.

görülmektedir. Ulusun inşasında ise aile odaklı modernleşmenin bir unsuru olarak kadının yeri ve sorumlukları net bir biçimde tarif edilmiş, belirtilmiştir. Yukarıda aktarılan fitnenin anlamını da bu çerçevede değerlendiriyorum ve kadının ‘içeride’ (aile söylemi ve toplumsal ilişkiler kapsamında) tutulması ve denetlenmesi açısından fitnenin anlamının önemli olduğunu düşünüyorum.

Bunun karşısında ise Brown’un (2004) da belirttiği üzere, Yahudi meselesinde olduğu gibi, LGBTİ bireylerin içerideki yabancılar, sindirilmesi mümkün olmayan ötekiler olduklarını belirtmek gerekir. Asla içeriden olamayan ancak tahammül edilen bireylerin ve grupların toplum içinde asimile olmaları ve farklılıklarını, öteki ama bunu pek fazla ortalık yerde göstermeden yaşamaları kadesiyle hoş görüldükleri bir koşul söz konusudur. Bu haliyle LGBTİ bireyler, ulus devlet kimliğinin karşısında yer alan diğer pek çok azınlık grubuyla benzer bir konuma sahiptir. Böylelikle bu gruplar ya da bireyler, ulus veya millet söyleminin dışında tutuldukları gibi aile söyleminin de dışında yer alırlar. Ulus devlet üst kimliğini kuran Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin<sup>75</sup> (Ünlü, 2014) yanına bir de heteroseksüellik sözleşmesini eklemek gerekir. LGBTİ bireyler söz konusu olduğunda, dini söylem içinde makbul bir öznelliğe sahip olmak iyiden iyiye imkânsız hale gelir. Ancak ötekiler olarak belli bir derece saygı ve tolere edilme hakkına sahip olabilirler<sup>76</sup>. Tolere edilmeleri egemen tarafından var olmalarına izin verilmeleri

---

<sup>75</sup> “Barış Ünlü, Türk ulusal gerçekliğinin, maddeleri yazılı olmamakla birlikte Türkler tarafından içselleştirilmiş bir sözleşme tarafından yapılandırıldığını ileri sürmektedir. Ünlü’ye göre bu sözleşme şu üç maddeden oluşur:

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 (2018:14-15)”. Gazete Duvar’da İlker Cörüt’ün yazısından alınmıştır <https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2018/05/21/turk-milliyetçiliginin-apolitik-ve-asosyolojik-bir-elestirisi-olarak-turkluk-sozlesmesi/>

<sup>76</sup> Mücahit Bilici ile Tanıl Bora’nın söyleşisinde, İslamiyet açısından LGBTİ bireylerinin sürdürdükleri yaşamların, günah çerçevesinde ele alındığını, bu durumda değişmesinin pek mümkün olmadığını altını çizer. LGBTİ pratiklerinin aleniyet kazanmadığı sürece görmezden gelindiği, aleniyet kazandığı takdirde de ahlakçı ve kızgın bir tepkinin ortaya çıktığını belirtir. Bilici’ye göre LGBTİ kimlikler İslamiyet’in kendi

anlamına gelir. Bu açıdan, kadına yönelik şiddet, kadın içeride kontrol altında tutulmaya razı olduğu sürece, kadına kendince bir koruma (yasal ve ailenin içinden) vaat ederken, tolere edilen grupların korunması hiçbir suretle söz konusu değildir. Söz konusu olan, egemenin bu grupları koruması değil, onlara saldırmamasıdır (var olmalarına izin verilmesidir). Bu sebeple kadına yönelik şiddet meselesinde, önce kadının kimliğine bakılmaktadır; anne olması, evli olması, genç olması, öğrenci olması, ideal bir Müslüman olması, Türk olması ve natrans olması gibi. Sokakta bir saldırıya uğradıysa şayet kadının cinsel bir özne olarak ne giydiğine, içki içip içmediğine, nereden nereye gittiğine ve saldırının ne zaman gerçekleştiğine bakılır ve ahlaki açıdan ‘kurban’ olmaya şayan olup olmadığı titiz bir biçimde sınılanır. Bununla ilgili olarak Avukat Gülbahar, kadın cinayetleri konusunda toplumun, iktidarın ve medyanın seçiciliğine dikkat çekiyor:

*“Özgecan Aslan tecavüz edilip öldürüldüğü hafta, Bursa’da bir konsomatris elleri ve kafası kesilerek öldürülmüştü. Kimse söz etmedi bile. Özgecan Aslan cinayetinde, cinsel saldırı ve cinayeti mazur gösterebilecek herhangi bir gerekçe bulamadığı için kamuoyu, “bu kıza da yapılmaz ki” diyerek ayaklandı. Son yıllarda neredeyse beş kadın cinayetinden biri çocukların gözleri önünde veya sokakta herkesin gözü önünde işleniyor. Kimsenin umurunda olmuyor. Emine Bulut cinayetinde video kaydı olduğu için herkes ayaklandı. Oysa aynı hafta Emine Hac Hüseyin, bütün kaburga kemikleri, kafatası kırılarak öldürüldü. Fakat Emine Hac Hüseyin, Türkiye’de misafır statüsünde yaşayan*

---

içinde, cemaatin bir parçası olarak değil, bir ötekisi olarak saygı gösterilen bireyler olarak görülmesi gerektiğinin tavsiye eder. Sonuçta İslam bir hoşgörü dinidir. Bir şey haram olarak görülebilir, bundan uzak durulabilir ama haram olan şeyden nefret etmek gerekmez (Bilici bu karşılaştırmayı yapmak için domuz örneğini vermektedir). Bilici, aksi takdirde ortaya çıkan kızgınlık ve ahlakçı tavrın önüne geçilemez ve tehlikeli bir durum yaratabileceğini belirtir. Diğer yandan da LGBTİ bireylerin de, toplumun onları sevgiyle kabul etmelerini beklemeleridir. Böyle bir kabulün pek mümkün görülmediği anlaşılıyor [https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/8497/mucahit-bilici-yle-soylesi-istibdad-her-zaman-riyakarligi-milli-bir-spor-haline-getiriyor#.Xb\\_7LegzZEY](https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/8497/mucahit-bilici-yle-soylesi-istibdad-her-zaman-riyakarligi-milli-bir-spor-haline-getiriyor#.Xb_7LegzZEY). Bilici’nin tamamen gözden kaçırdığı şey, LGBTİ bireylerin ayrı bir ırk, sosyal veya millet olmadığı ve mevcut toplum içinden ve mevcut ailelerde dünyaya geldikleri, bu ailelerin içinde yetiştikleri, bu ailelerin ve toplumun birer üyesi olduklarıdır. Sevgi talebinin karşısına saygıyı koymak, LGBTİ bireyleri toplumun dışında gören, dışlayıcı bir tavrın uzantısı olarak görülebilir.

*bir Suriyeli olduğu için kimse adını bile anmadı. İşte kadınlar bu seçicilikten, onlarca cinayete göz yumup bir tanesinde timsah gözyaşlarını dökerek kamuoyunu yatıştırma operasyonlarından yıldı.”*

Benzer bir biçimde, LGBTİ bireylerine uygulanan şiddetin gündeme getirilmediğini görüyoruz. Bilhassa trans-kadın cinayetleri ne diğer kadın cinayetleri gibi ilgi görebilmekte ne de cinayetlerin arkasında yatan transfobi tartışılmaktadır. Bunun yerine, trans bireylere uygulanan şiddetin, cinayetlerin adeta meşru bir olaymışçasına kanıksandığı bir durumdan bahsedilebilir<sup>77</sup>. Burada bir sürü örnek vermek, bunları birbiriyle karşılaştırarak analiz etmek mümkün. Fakat böylesi bir çaba bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. LGBTİ bireylerin uğradığı şiddet ve şiddete maruz kalan kadınlar arasında seçim yapan, iyiyi kötüden, yası tutulabilenden, yası tutulamayanı ayıran, bazı şiddet öyküleri karşısında dehşete kapılırken, diğerleri karşısında kayıtsız kalan bir ahlak yapısının varlığından söz edilebilir. Araştırmaya katılan erkeklerin de, kadına yönelik şiddete karşı belli bir duyarlılığının, farkındalığının olduğu görülmesine karşın, LGBTİ bireylerin tecrübe ettiği şiddete karşı genel bir kayıtsızlık içinde kaldıkları söylenebilir. Genel olarak medyada veya sosyal medyada, LGBTİ bireylerin etkin ve görünür olduğu platformlar hariç, LGBTİ bireylerin tecrübe ettiği şiddet konu edilmemektedir. Aile ve din söyleminin kapsamının dışında kalan pek çok bireyin yaşamı kadar ölümlerinin de tartışılmaya değer bulunmadığını söylemek mümkün.

Kandiyoti'nin belirttiği üçüncü düzeyde, yani dinin otantik kimlik arayışı kapsamındaki etkilerinin Sirman'ın tanımladığı akraba topluluklarındaki ilişkilerle el ele gittiğini söyleyebiliriz. Halk arasında köktendinci ideolojilere duyulan ilginin kaynağında da, toplumsal değişimler karşısında kaygı duyan, değişim karşısında hakarete uğramış veya tehditle karşı karşıya kaldıklarını hisseden grupların, ataerkil otoriteyi güçlendiren,

---

<sup>77</sup> “Cinayetin cinsiyeti yoktur!”, İkses,17 Eylül 2019, <http://ilksesgazetesi.com/haberler/guncel/cinayetin-cinsiyeti-yoktur-76483>

kadın üzerindeki baskı ve denetimi artıran bir durum olarak tarif edilir (Kandiyoti, 2019). Kapitalist süreçlerin işlemesiyle, genellikle geleneksel ve ataerkil aile ilişkilerinin maddi temellerinin zayıflamasına rağmen, aile ve akraba gruplarının hala, birincil ilişkilere dayalı menfaat grupları olarak hayati bir işlevi bulunmaktadır. Modern devletlerin yeterli kaynak yaratmak ve dağıtmak konusundaki yetersizliği, hem birincil bağların önemini artırır hem de çeşitli gruplar arasındaki rekabeti kızıştırır, gerilimi artırır. Kandiyoti, bu rekabetin dinsel, etnik ve bölgesel husumetler biçiminde kendisini gösterdiğini belirtir. Ferhunde Özbay da benzer bir tahlili, demografik gerçeklikleri de hesaba katarak yapmaktadır. Özbay, çalışma yaşındaki (16-64) etkin nüfusun, Türkiye nüfusu içindeki şişkinliğine rağmen, bu etkin nüfusu soğuracak istihdam olanaklarının ve altyapısının bulunmadığına dikkat çeker (Özbay, 2013). Bu durumda rekabet ve dışlamanın, az sayıdaki kaynakların paylaşılması ve dağıtılmasında ayrıca bir önemi bulunmaktadır (a.g.e). Bourdieu (2014), aile söyleminin kapsamında, kaynakların toplanması ve yönetilmesi hususunda, eril tahakkümün varlığına işaret etmiş olsa da, esas itibariyle aile ruhunu işler kılanın kadın olduğunu bir kez daha hatırlatmak gerekir. Buna göre, kadının konumu, yukarıda tarif edilen rekabet ve dışlayıcılık ortamına göre iki biçimde açıklanabilir. İlki, kadının birincil ilişkilerin sürdürülmesi, kolektif kimliğin kurulması ve sürdürülmesi açısından hayati bir işleve sahip olduğu konum üzerinden açıklanabilir. Bu durumda, kadının birincil ilişkilerinin dışına çıkacak bir harekette bulunmasının, tepkiyle karşılanacağını düşünmek pek güç değil. İkinci olarak, yine rekabet ve dışlamanın bir türünü, bu sefer cinsiyetler arasında görebiliriz<sup>78</sup>. Kadının eğitim görme ve çalışma hakkı,

---

<sup>78</sup> Özbay bu rekabet ve gerilimin, özellikle etkin nüfuz içindeki kadınlar tarafında feminizmi cazip kıldığını ifade etmektedir (Özbay, 2013). Çünkü kadınlar, geçmişe kıyasla, artan oranlarda eğitime devam edebilme ve çalışma yaşamına katılabilmektedirler. Kadınlar hem evin içinde hem iş piyasasında rekabet içinde oldukları erkek akranlarına karşı kadınlar arası dayanışmayı ön plana çıkarabilirler, tecrübe ettikleri ayrımcılığa karşı ortak bir mücadele yöntemi geliştirebilirler. Pek çok eğitilmiş ve çalışan kadın bir rol modeli oluşturmaktadır. Bu açıdan, kadınların, anneleri gibi ev kadını olarak evde kalmaları, çocuk büyütme ve kocalarına bağlı kalmalarının dışında da alternatiflerin olduğu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir. Bunun dışında, Kandiyoti, kadınların bir üst kuşağın toplumsal cinsiyet norm ve beklentilerine göre yetiştirilmiş kadınların, günümüzde bu rol ve beklentilerin karşılanmaması,



ekonomik bağımsızlığını kazanmasının önünde bir engel olarak akranı olan erkek çıkarılmaktadır. Hem ailelerin kızlarının yerine erkek çocuklarının geleceğine yatırım yapmaları şeklinde mikro seviyede bir ayrımcılık hem de, erkeğin çalışıp evi geçindirmesi beklentisinin paralelinde, erkek varken kadının çalışmaması, evinde oturması ve kadınlık görevlerini yerine getirmesi beklentisinin ön plana çıkarıldığı makro seviyede bir ayrımcılık kendisini göstermektedir. Mevzubahis gerilimi çözmek adına, hükümetlerin, kadınları ikincil konuma iterek, kadınların denetimini ait oldukları cemaatlere, ailelere, akraba gruplarına devretmesiyle sonuçlanabilmektedir (Kandiyoti, 2019).

Bu rekabet ve dışlamanın, toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından grup içi bir gerilim yaratabildiği gibi, grup dışı gerilimlerin de yine toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden yaratılabildiği görülür. Kent yaşamı içinde cinsiyetler arası ilişkilerin yarattığı belirsizliği tarif etmek üzere, cinsel normsuzluk (Mernissi, 1995) toplumdaki kargaşa ve tehlike algısına işaret eder ki, bu durum yukarıda anlatılan fitne kavramı üzerinden anlaşılabilir. Kırdan kente göç gerçeği ve tarımsal toplumundan sanayi toplumuna geçişle beraber, kadınların hane içi ücretsiz işgücünden, ücretli işgücüne geçişi gibi durumlarda kadınların yaşamlarında zorunlu veya tercihi değişimler yaratmıştır. Bu durum, kadınların bağlı oldukları akraba ve cemaat grupları tarafından bir tehdit olarak algılanabilmektedir. Kadına yönelik şiddet üzerine kamusal alanda süregiden tartışmalarda, bilhassa Özgecan Arslan'ın vahşice öldürülmesinin ardından toplumda yükselen tepkinin akabinde, kamusal alanda kadın ve erkek sosyalleşmesine kısıtlamalar

---

gerçekleşmemesi karşısında hayal kırıklığı yaşayabildiğini belirtir (Kandiyoti, 2019). Erkeğin çalıştığı, evini geçindirdiği, kadının evinin hanımı olduğu gibi bir geleneksel algının, tarihsel ve nesnel koşullar gereği ne kadar sürdürülebilir olduğu tartışmalıdır. Bu durumunun ailenin yapısını ve aile içinde ilişkilerin tarzını da etkilemesi beklenir. Buna göre, evliliğin, aile kurmanın kadınlar için hâlâ cazip görünen tarafları olmalıdır.

getirme, kamusal alanı cinsiyete göre katı bir biçimde ayırmayı öneren tasarılar gündeme getirildi<sup>79</sup>.

Akraba topluluğunun veya cemaatin kadın üzerinde denetiminin İslami bir söylem aracılığıyla toplumun geneline yayılması, ahlak bekçisi konumunda erkeklerin kadınların yaşamlarına doğrudan müdahale edebildiği bir senaryoyu mümkün hale getirir. Daha çok köktendinci grupları destekleyen devletin himayesindeki ahlak bekçisi erkeklerin varlığı söz konusu olduğunda, dinden gücünü alan bu ahlak bekçisi erkeklerin, kadınların yaşamlarına müdahale etme haklarını kendilerinde görmeleri için mutlaka bu kadınların akrabaları olmalarını gerektirmez (Kandiyoti, 2019). Böyle bir durumda hem dini söylemin hem de akrabalık topluluğu benzeri ilişkilerin bir arada, kadınlar üzerindeki denetim ve baskının artırmasına yol açabilir. Kadın ve erkek ilişkilerin daha sıkı denetlenmesi kadın ve erkeğin bir arada sosyalleştiği alanların giderek azalması durumunu beraberinde getirir. Kandiyoti'nin daha önce vurguladığı gibi, kamusal alanda kadınla ilişki kurmaya alışkın olmayan erkeklerin dünyasında yaşadıkları zorlukların daha da derinleşebileceği düşünülebilir.

Kadınların nesnel koşullar karşısında tecrübe ettiği zorunluluklar veya bireysel tercih ve arzuları ile kadınların bağlı olduğu grupların kadınların denetiminin sınırını çizdikleri kolektif kimlikleri arasında gerilimli bir ilişkiden bahsedilebilir. Kadınların eğitim görmeyi, çalışmayı, istedikleri kişilerle evlenmeyi tercih etmeleri veya kent alanındaki hareketlilikleri, yabancılarla kurdukları ilişkiler, içinde buldukları gruplar için bir tehdit olarak algılanabilir ve kadına karşı şiddete dönüşebilir. Kadınların hem bedenleri ve hem de bireyselliği cinsellik üzerinde okunduğunda, kadının kendi yaşamı

---

<sup>79</sup> Pembe otobüs ve diğer ulaşım uygulamaları, kadının güvenliği bahanesiyle gündeme getirilmişti. Bir örnek olarak, Malatya'daki 'Pembe Trambüs' uygulaması tartışması verilebilir. "Kadınlara Özel Ulaşım Uygulamaları Yine Türkiye Gündeminde: Malatya'da 'Pembe Trambüs' Dönemi", Onedio, 21 Ağustos 2017, <https://onedio.com/haber/kadinlara-ozel-ulasim-uygulamaları-yine-türkiye-gündeminde-malatya-da-pembe-trambüs-dönemi-782995>

için verdiği kararlar cinselliğine atfedilerek anlaşılır. Böylece kadının pek çok hareketi, davranışı, grup kimliğine aykırı görünen kararları da ‘tahrik edici’ olarak tanımlanmaktadır. Diyarbakır’da eşinin üzerine benzin dökerek yakan bir erkeğin "Eşim işe gidip gelirken şoför koltuğunun yan tarafında oturuyordu. Bu benim zoruma gidiyordu"<sup>80</sup> sözleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Böylelikle gündelik hayat içinde kadının en küçük davranışının, tercihinin bile, kadına yönelik şiddete dönüşme ihtimali vardır. Ahıska’nın kadın cinayetleri üzerine söylediklerini hatırlarsak, şiddet gören kadının çaresizliği ve korunmasızlığı yerine, kadınların yaşam tercihleri ve arzularının yok sayıldığı, engellendiği bir durum olarak kadına yönelik şiddetin kavranması gerekir.

Fakat bu durumdan etkilenenin sadece kadınlar olmadığını belirtmek gerekir. Katılımcı erkeklerin geneli, kadın ve erkek ilişkilerinin çok daha rahat yaşanmasından yana bir görüş içindedir. Mevzubahis ‘rahatlık’ mevcut kültürde ve toplumsal yapıda geçerli olan toplumsal cinsiyet norm ve değerlerinin sınırları içinde tanımlansa da, cinsiyetler arası ilişkileri düzenleyen katı ahlak kurallarının pek fazla geçerli görülmediği anlaşılmaktadır. Erkeklerin, kadınlar üzerinde artan baskı ve denetimden bir biçimde şikâyetçi oldukları, bu durumdan kültürü, dini veya geleneği sorumlu tuttıkları görülüyor. Kadına yönelik şiddeti bir tür kültürel şiddet olarak görüp mevcut toplumsal cinsiyet düzeni, kültür üzerinden eleştirebilmektedirler.

Bourdieu’nun (2014) öne sürdüğü ebedileştirme çalışması gereği, aile ve dinin birbirine karşılıklı referans vererek birbirinin konumunu, sürekliliğini tahkim etmeye çalıştıkları söylenebilir. Fakat bu haliyle, devletin, siyasi iktidarın, dinin, ailenin ve atıfta bulunan sabit bir öz olarak kültürün bu kadar birbirinin üstüne bindirilmesi, eşdeğer

---

<sup>80</sup> “Servis şoförünün yanındaki koltukta oturduğu için eşini benzin döküp yaktı”, Sözcü, 1 Kasım 2019 <https://www.sozcu.com.tr/2019/gundem/servis-soforunun-yanindaki-koltukta-oturdugu-icin-esini-benzin-dokup-yakti-5424435/>

olarak sunulmaları, katılımcıların da ifadelerinde yer yer görüldüğü gibi eleştirilere yol açmaktadır.

#### 4.6.5. Cinselliğe İlişkin Çifte Standart

Deniz Kandiyoti, Türkiye’de kadınların kazandığı formel hakların gerçekte deneyimlenen bir özgürlük olup olmadığını sorgular. Kâğıt üstünde kazanılmış hakların ve eşit yurttaşlığın kadınların gündelik hayatına ne ölçüde yansıdığı ve yaşam tercihlerine ne yönde etki ettiği tartışmaya açıktır. Bu noktada Kandiyoti, Türkiye gibi Müslüman ülkelerde geçerli olan cinselliğe ilişkin çifte standardın ve kadının rollerinin tanımlanması gibi mevzuların eksik bırakıldığından bahseder (Kandiyoti, 2019). Kandiyoti’nin dikkat çektiği husus hem kültürde hem de toplumsal ilişkilerde geçerli olan bir toplumsal cinsiyet rejimidir. Elbette bu rejim statik değildir ve değişime tabidir. Fakat bu rejimin, devlet tarafından bir ölçüde desteklendiği söylenebilir. Cinsel çifte standart, erkeğin başta ailesi olmak üzere toplum tarafından, kadın karşısından kayırıldığı, ihtiyaçlarına ve beklentilerine öncelik tanındığı bir duruma işaret eder (Bates ve Rassam, 2016). Üstelik erkeğin her türlü ihtiyaçlarıyla ilgilenme sorumluluğu kadına verilmiştir. Erkeğin kadından ihtiyaçlarını karşılamasını talep etmesi, erkeğin kendi hakkı olarak görülür. Genel kanıya göre kadın her ne kadar erkeğe tabi ve edilgen bir özne konumunda bulunsa da, kadına toplum içinde biçilen role bakıldığında, daha çok erkeğe ve ait olduğu ailesine karşı sorumlulukların ön planda tutulduğu görülür. Bir kadın eğitim alsın da, bir meslek edinin ekonomik anlamda özgür olsa da, tanımlanmış sorumluluklarını yerine getirmesi beklenen ahlaki bir özne konumundadır.

Kadının cinselliğinin de bu ahlaki öznellik kapsamında namus üzerinden değerlendirildiğinden bahsetmiştik. Bu açıdan bakıldığında kadın cinselliğinin kısıtlanıp denetlenmesi, kadının iffetli olmasının bir gereği olarak karşı cinsle temastan sakınması

beklenir. Bunun karşısında erkeğin de cinselliğini yaşaması, farklı tecrübeler edinmesi ve bu cinselliğiyle övünmesi teşvik edilir. Mernissi (1995) aynı toplumu, kültürü paylaşan iki cinsiyete tanınan farklı cinsel hakların kaçınılmaz bir biçimde cinsel krizi beraberinde getireceğini, toplum içinde ikiyüzlü bir cinsel ahlak anlayışının daimi olmasının kaçınılmaz olacağını vurgular. Üstelik modernleşme ve kentleşmeyle beraber, kadınların eğitim ve iş hayatına artan oranlarda katılımı, cinsler arasında farklı karşılaşmaları ve ilişkilerin gelişmesini mümkün hale getirmiştir. Modern kent yaşamı cinselliği daha serbest, rahat bir biçimde tecrübe etmek için imkanlar yaratmıştır. Diğer yandan da, toplumda hala sürdürülmekte olan cinsel çifte standardın çeşitli etkilerinden söz edilebilir. Erkeğe ve kadına yapılan farklı muamele, namus veya ahlak kavramları altında kendisini saklayan cinsel çifte standarda işaret etmektedir. Erkeği cinselliğe teşvik ederken, kadının cinselliğinin sürekli bir denetim altında tutma çabası, cinsellik etrafında kaçınılmaz bir gerilimin birikmesine yol açmaktadır. Aşağıda da, katılımcıların ifadeleri üzerinden bu mevcut gerilimi görünür kılmaya çalışacağım.

*“Ağzından namus lafını hiç düşürmeyen tipler için, namus kendilerinin namusu değil, kendileri namussuzun önde giden. Kendi yaptıklarını asla namussuzluk olarak sorgulamazlar. Ama karısı birisine baksın yan gözle, o onun için yok edilme sebebi. O yüzden, kadın üstünden kurulmuş toptan namus algısı var Türk insanında.” Serhat, 40, müdür, üniversite.*

Serhat erkeğin cinselliğini serbestte yaşama hakkına sahipken, kadının başka birine bakması, yani karşı cinsle herhangi bir temasta bulunmasının, kadının şiddet görmesi ve hatta öldürülmesi için bir neden olduğunu belirtiyor. Bir önceki kısımda verilen örnekte, şoförün yanına oturduğu için eşini benzin dökerek yakan erkek, Serhat'ın ifadesiyle ilişkili yorumlanabilir.

*“Elinin kiri söylemi vardır, erkeğin aileden destek göreceğini gösteriyor. Yani sen istediğin zaman kız arkadaşına, karına, vesaire, herhangi bir şey yapabilirsin, boşayabilirsin, ya da herhangi bir şey yapabilirsin. Öldürebilirsin falan değil tabi de. Sen ona kötü davranırsan da, bıraksan da, bir şey olmaz. O seni kirletmez. Elinin kiri o, yıkarsın geçer. Kadınlara ise ne derler, kara leke. Erkeğin elinin kiri, kadın için leke. Leke çıkmaz, bir yaradır bir şeydir. Onu çıkaramazsın. Ama erkeğin elinin kiri, suya bir tutsan gidecek. Bu elinin kiri, özellikle annelerden duyulan bir şey.” Serhat, 40, müdür, üniversite.*

Bu ifade, cinsel çifte standart çerçevesinde kadın ve erkeğin aynı ilişkinin iki eşit tarafı olamadıklarını gösterir. “Erkeğin elinin kiri akar gider fakat kadında leke kalır” ifadesinde, yaşanan cinselliğin erkek ve kadın için taban tabana zıt anlamlara gelebildiğini gösteriyor. Erkek elinin yıkayıp, yoluna devam edebiliyor fakat kadın için yaşadığı cinsel deneyim bir leke olarak kalıcı bir hale geliyor. Kir ve lekeyi karşılaştıran Serhat, kirin vücutta kalmayan, geçici bir şey olduğundan, lekeninse kadının derisine sindiğinden bahsediyor. Serhat’ın ifadesini tamamlayan bir başka ifade de Erhan’dan geliyor.

*“Kızlara karşı daha hassasız tabi. Eğer mesela, kızım olsaydı ve eve gelmemiş olsaydı, ben onu ararsam, bulduğumda güzelce benzetirim. Bir daha da dışarı mışarı çıkamaz. Yani benim haberim olması gerekiyor. Geri kafalılık da denebilir, ama benim aldığım eğitim öyle. Yani haddini aşarsa, dayağı yer. Kötü amaçlı dövme değil, eğitim amaçlı dövme. Tokatla mokatla, kolunu bacağına kıracak değilim” Erhan, 58, laborant, lise*

Kız çocuğunun iyi amaçlarla, önlem olsun diye dövülmesini salık veren Erhan’ın ifadesinden, yine Serhat’ın toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir ürünü olarak toplumsal cinsiyet temelli şiddetin en ağır biçimleri üzerinden verdiği örneklere dönebiliriz.

*“İslamiyet kadını ikinci sınıf bir varlık olarak gördüğü için, bu topraklarda, özellikle Ortadoğu topraklarında, kadın maalesef çok zor bir durumda... Biz Türkiye’yi falan konuşuyoruz da, Pakistan’da falan kadınları yakıyorlar, bildiğin yakıyorlar. Birçoğu haber olmuyor, sisteme girmiyor. Adam kıza tecavüz ediyor, sonra yakıyor. Yakılan kızın ailesi bir şey söylemiyor, çünkü tecavüz edildi kıza, onlar için de lekelendi yani.” Serhat, 40, müdür, üniversite.*

#### **4.7. Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Rejimi ve Kadına Yönelik Şiddet**

Türkiye’de kadına yönelik şiddet konusunda pek çok değerli araştırma yapılmış ve yapılmakta olduğunu yukarıda bahsetmiştik. Bu araştırmaların esas amacı kadının birey olarak güçlenmesinin, bunun için de kendi yaşam tercihlerini gerçekleştirmesinin önünü açmaktır. Şiddet, bütün türleriyle, bireyin kendi kapasitenin engelleyen, yapabilirliğini kısıtlayan bir olgudur (Nussbaum, 2005). Bu haliyle, kadına yönelik şiddet de, ister yapısal ister kişilerarası olsun, kadın bireyin yaşam hakkını elinden alan, tehdit eden, sakatlayan, örseleyen ve bir biçimde kısıtlayan her şeyi kapsamaktadır. Aile içinde kadına yönelen şiddeti anlamak ve çözüm üretmek için ideal bir aile yapısını reçete olarak sunmak yerine, kadınların kendi istek ve arzuları doğrultusunda yaşamalarına izin verecek, onları güçlendirecek politikalara ihtiyaç vardır. Temel insan hakları kapsamında, kadın hakları da öncelikli bir mevzu olarak yer bulmaktadır. İnsan hakları, insan olarak sadece erkeği referans alırken zamanla bu değişti, kadınların mücadelesiyle toplumsal cinsiyet eşitliği ön plana çıktı ve kadınların insan hakkı tanınmaya başlandı. Benzer bir şekilde, Dünya üzerinde kadınların da farklı farklı konumları ve ihtiyaçları olduğunun anlaşılması ve önemsenmesiyle, insan hakları kavramı soyut, normatif ve evrensel bir insan veya kadın tasvirinin ötesine geçti ve yereldeki farklı kadınların sesleri duyulur oldu (Ertürk, 2015).

Bu çabaların karşısında ise hem küresel hem de yerel düzeyde dirençe karşılaşıldı. Birçok ülkede, toplumsal cinsiyet eşitliği, toplumsal cinsiyet çalışmaları, kadın hareketi, LGBTQ hareketlerine karşı küresel diyebileceğimiz direnç ve saldırı temayülü, siyasi iktidar marifetiyle destek buldu (Kuhar ve Paternotte, 2017).<sup>81</sup> Tayfun Atay, YÖK tarafından Türkiye’deki toplumsal ve kültürel değerlere uygun olmadığı gerekçesiyle toplumsal cinsiyet kavramının<sup>82</sup> kaldırılmasını eleştirir. Hem toplumsal cinsiyet eşitliğinin başta kadınlar olmak üzere bütün bir topluma sağladığı müspet etkilere işaret eder, hem de sosyal bilimlerde, farklı alanlar arasında belli başlı konuların tartışılması ve çalışılmasına imkân veren bu toplumsal cinsiyet kavramından vazgeçmenin bilim adına yarattığı sıkıntılara değinir,

---

<sup>81</sup> Toplumsal cinsiyet ve cinsel haklar konusunda süregelen istikrarlı bir ilerlemenin ardından, Avrupa’da sözde ‘cinsiyet ideolojisi’ veya ‘cinsiyet teorisi’ olarak adlandırılan olgulara karşı bir direniş dalgası yükselmeye ve genel olarak toplumsal cinsiyet eşitliğine, evlilik eşitliğine, kürtaja, üreme teknolojilerine, cinsiyet eğitimine, cinsel özgürlüklere, ayrımcılık karşıtı politikalara ve hatta toplumsal cinsiyet kavramının kendisine karşı bir muhalefet oluşmaya başladı (Kuhar ve Paternotte, 2017). Buna örnek olarak bekar kadınların veya eşcinsel çiftlerin çocukları olmasına / evlat edinmesine karşı olan Fransa merkezli *La Manif pour Tous*, ifade özgürlüğü iddiasıyla cinsiyet eşitliğine ve homofobinin yasaklanmasına karşı olan İtalya’daki *Sentinelle in Piedi* ve Solvenya’daki *Stražarji* hareketleri verilebilir. Bu tarz hareketlerin ortak noktası ‘cinsiyet ideolojisi’ni sadece bir tehdidi anlatmak için değil, aynı zamanda politik bir stratejik kavram olarak kullanmalarındır. Bu hareketler, Avrupa Birliği ya da Birleşmiş Milletler gibi devletlerarası kuruluşların sözde ‘cinsiyet ideolojisini’ desteklediğini ve ulusal egemenliğe zarar verdiğini iddia eder (Kuhar ve Paternotte, 2017).

Sloganı ‘Ideolojidense Biyoloji’ olan *La Manif pour Tous* hareketinin internet sitesi: <https://www.lamanifpourtous.fr/>

Kamusal alanlarda toplanıp, sessiz bir şekilde bir saat kitap okuyarak eylemler yapan *Sentinelle di Peidi* hareketinin internet sitesi: <https://sentinelleinpiedi.it/chi-siamo/>

Ljubljana Üniversitesi Katolik Akademik Öğrenci Klubü’nde başlayan, kamusal alanlarda sessizce toplanarak eylemler yapan topluluk (Kuhar ve Paternotte, 2017).

<sup>82</sup>Toplumsal cinsiyetin kuramsallaştırması tarihsel ve politik bir ihtiyaç üzerinden doğmuştur. Bunu için yirminci yüzyılın başında özellikle psikanaliz ile başlayan bireylerin erken çocukluk dönemi ilişkiler ve sosyalleşme biçimlerine bağlı cinsiyet rolleri teorisi gelişmiştir. Daha sonra 1940-1960 yılları arasında, özellikle de savaş sonrası dönemde toplumsal cinsiyet rolleri cinsler arası ilişkileri birbirini tamamlayan, aile temelli ve neredeyse doğal bir olgu olarak resmedilmiştir. Günümüzde feminist kuramın asıl sorusu toplumsal cinsiyet kavramının analiz imkânlarının zengin- çok çeşitli bir iktidar analizini nasıl mümkün kıldığı ve bunun paralelinde bu iktidara karşı direniş imkânlarının nasıl mümkün olduğu sorusudur. Bu sorunun kurulması, gelişmesi ve genişletilebilmesi için toplumsal cinsiyetin nasıl kavramsallaştırıldığını ve bunun sonucunda günümüzde edindiği analiz misyonunu nasıl kazandığını tespit etmek gerekmektedir. Nihayetinden feminist kuramın tarihsel seyri içinde oldukça hızlı, ilişkisel ve eleştirel bir şekilde toplumsal cinsiyet kavramı gelişmiştir. Feminist kuramın politik hedefleri, farklı kuramsal zeminlerden beslenmesi ve pek çok özgürlük hareketinin taleplerinin de eklememesiyle toplumsal cinsiyet kavramı zenginlik kazanmıştır. Bu zenginlik kavramın üzerindeki analiz yükünü de bir o kadar ağırlaştırmıştır. Çünkü toplumsal cinsiyet sadece cinsler arasındaki kavranan farklara dayalı toplumsal ilişkileri temel ögesi olarak algılanmakla kalmayıp hemen her tür iktidar ilişkisini anlamının asli unsuru haline gelmiştir (Scott, 2007).



*“Toplumsal cinsiyet eşitliği” kavramını reddettiğiniz noktada bugün sosyolojiyi de antropolojiyi de psikolojiyi de iletişim bilimini de eğitim bilimini de reddetmiş oluyorsunuz. Çünkü bütün bu sosyal-beşerî bilim disiplinlerinde “toplumsal cinsiyet çalışmaları” (gender studies) denen disiplinler-arası alanın verileri, katkıları, kavramlaştırmaları olmadan ilerlemek mümkün değildir. Bu bilim disiplinlerinde bugün, toplumsal cinsiyet farklılaşması (gender differentiation), toplumsal cinsiyet tabakalaşması (gender stratification) ve bunlara mukabil de toplumsal cinsiyet eşitliği (gender equality) kavramları kullanılmadan yol alınamaz, eğitim-öğretim gerçekleştirilemez<sup>83</sup>.”*

Toplumsal cinsiyet eşitliği, kadının toplum içindeki statüsünü siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik olmak üzere çok daha kapsamlı bir açıdan bakmayı gerekli kılıyor. Benzer bir şekilde toplumsal cinsiyet eşitliği kapsamında ele alınan kadına yönelik şiddet ve bu şiddetle mücadele, daha geniş bir perspektiften sorunu tanımlama ve çözüm önerileri geliştirmek adına önemlidir. Kadına yönelik şiddet sıklıkla, feminizmin aile eleştirisi kısmında da belirttiği gibi, kadının en güvenli olduğu yer olarak tanımlanan ailede vuku bulmaktadır. Öte yandan, kadına yönelik şiddetin kaynağı tek başına ailede aranmamalı, ailenin kendine has birtakım yapısal ve sabit olarak tarif edilebilecek mahiyetiyle (geleneksel, ataerkil veya işlev bozukluğu olan aile gibi) sınırlı tutulmamalı. Toplumsal cinsiyet odaklı bir analiz, küreselden bölgesele, yerele kadar farklı düzeylerde ve derinliklerde analiz imkânı sağladığı noktada (Connell, 1998), kadına yönelik şiddetin anlaşılmasında faydalıdır.

Deniz Kandiyoti, günümüzdeki siyasi iktidarın hâkim ideolojine içkin gördüğü toplumsal cinsiyet politikalarının inceler. Buna göre, bu politikaların işletildiği üç temel alan bulunmaktadır. İlk olarak, toplumsal cinsiyet, siyasi iktidarın hegemonyasını tesis

---

<sup>83</sup> “Toplumsal cinsiyet bozar bizi!”, T24, 24 Şubat 2019, <https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay-pazar/toplumsal-cinsiyet-bozar-bizi.21779>

etmek için ürettiği popülizmin payandası olarak tarif edilir. Otantik milli kimlik ile milli olmayan, düşman ötekinin kurgusunda toplumsal cinsiyet iş görmektedir. İkincisi, neoliberal refah ve istihdam politikaları ve yeni- muhafazakâr aileci politikalar arasındaki evliliklerdir. Üçüncüsü ise, gündelik politik söylem ve pratiklerin içinde şiddetin normalleştirilmesi maksadıyla toplumsal cinsiyet kullanılmaktadır (Kandiyoti, 2016). Son yıllarda daha belirgin bir hale gelen toplumsal cinsiyet temelli şiddet, sadece son alanla kısıtlı değil, bu üç alanın her biriyle ilişkili olarak sorgulanabilir. Nitekim Kandiyoti, artan seviyelerdeki cinsiyet temelli şiddeti, patriyarkanın güçlenmesinin bir göstergesi olarak değil, daha ziyade toplumsal cinsiyet rejiminde ve politikalarında bir krizin işareti olarak yorumlar (Kandiyoti, 2015).

Kandiyoti bu krizin bir göstergesi olarak, 2002-2009 yılları arasında kadın cinayetlerinin 14 kat arttığına işaret eder. Bu durum siyasi erk tarafından daha çok bir toplumsal hastalık olarak tarif edilmekte (Babül, 2015) ve genelde, aslında feminizmin patriyarka anlayışından farklı<sup>84</sup>, eğreti bir biçimde tanımlanmış patriyarka suçlanmıştır (Kandiyoti, 2016). Aksu Bora ve İlknur Üstün de kendi çalışmalarında (Bora ve Üstün, 2006), ataerki yerine cinsiyet rejimi kavramını kullanmayı tercih ederler. Ataerkinin, modernlik öncesine aidiyet çağrışımının güçlü olduğuna değinerek, kendi tarif ettikleri cinsiyet rejiminin, modernlik öncesi birtakım kalınlardan ibaret olmadığını, kendini üretme kapasitesinin oldukça yüksek olduğunu ve modernliğin farklı dönemlerinde uyum gösterebildiğini vurgulamaktadırlar (a.g.e). Buna göre, kadına yönelik şiddet sorununun tanımlanmasında da, ataerki ya da patriyarka kavramları, cinsiyete dayalı eşitsizlikler ve yine bu eşitsizlik temelinde gerçekleşen şiddetin anlaşılmasında kısıtlı kalmaktadır. Deniz Kandiyoti'nin belirttiği bu eğreti tanım, katılımcı erkeklerin ifadelerinde de yer bulmaktadır. Buna göre kadına yönelik şiddetle ilişkilendirilen patriyarka, modern

---

<sup>84</sup> Kadını ezen, baskı altında tutan erkek egemen bir sistemden ziyade çağdışı bir kültüre ve ona has geleneklere işaret eden bir kavram olarak kullanılmaktadır.

olmayan, geri kalmış bir kültürü tarif etmek üzere kullanılmaktadır. Kimi zaman İslam coğrafyası, Ortadoğu toplumları veya Türkiye içinde Ankara'nın doğusu olarak gelişmemiş bölgeler ve özellikle de Kürtlerin yoğun yaşadığı yerlerle özdeşleştirilmektedir. Ahmet'in daha önce yer verdiğim ifadesinin genişletilmiş hali bu özdeşleştirmeye örnek teşkil eder.

*“Kürtlerde oluyor en çok. Onlar namusuna çok düşkün insanlar, o yüzden çok oluyor onlarda. Orada [Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da] kız kaçırma olaylarından dolayı kavga çıkıyor, namus meselesi, kan davası. Benim yaşadığım [büyüdüğü] ilçede bir kan davası olayı yok ama. Orada, Kürt ilçeler var, Dadaşlar var, Aleviler ama. Benim duyduğum bu tarz olaylar Kürtlerde oluyor genelde.” Ahmet, 43, teknisyen, önlisans*

Kadın cinayetleri özelinde ve şiddet kültürü genelinde, belli bir kültürü sorumlu tutmak hem devlet politikalarında, hem medya temsillerinde hem de bireylerin kendi patriyarka tahayyüllerinde kendisini göstermektedir (Koğacıoğlu, 2007). Bu durum, Koğacıoğlu'nun ifade ettiği üzere, bilhassa namus ve töre cinayetleri adı altında, kadın cinayetlerinin nasıl sorunsallaştırıldığı ile ilgidir. Devletin kalkınma ve refah politikaları gereği, Kürtleri, modern Türkiye algısı içine entegre etme çabaları, özellikle 1980 sonrası dönemdeki yükselen çatışma ortamı ve devletin kalkınma politikalarından vazgeçmesiyle beraber, kadın cinayetleri tamamen kültüre has bir özellik olarak tanımlanmaya başlamıştır. Bu bir yandan da, Türkiye'de etnik azınlığı sorunlu göstererek, devletin güvenlik politikaları gereği paralelinde azınlığı hedef alan şiddetini meşru gösteren bir hamleye dönüşmüştür. Bu çerçevede ele alınan şiddet gören Kürt kadını ise, mağdur, ezilen bir kadın olarak kurtarılmayı bekleyen bir özne konumuna düşer (Koğacıoğlu, 2007).

Bu durum iki açıdan okunabilir, ilk olarak yukarıda bahsedildiği gibi, içimizdeki yabancılar olarak etnik azınlığı dışlamayı ve güvenlik politikaları gereği şiddet içeren

müdahaleyi meşru kılar. İkinci olarak, kadına yönelik şiddetin Türkiye'nin her yerinde, her bölgesinde, toplumun her tabakasında mevcut olduğunu gizler. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelli şiddet sadece “ötekilerin sorunu” olarak görülür ve öyle tanımlanır. Şiddetle mücadelede, bir tür kayıtsızlık ve sorumluluk almama durumunun hem devlet nezdinde var olduğunu, hem de bu sorunlu kültürle arasına mesafe koymuş bireylere intikal ettiğini belirtmek gerekir. Bir önceki kısımda katılımcıların kadına yönelik şiddetinin nedeni olarak öne sürdükleri açıklamalarından bunu tespit etmek mümkün. Kendi kültür ve değerlerinde şiddetin yeri olmadığını ifade ederler ve şiddetin sorumlusu olarak başka kültürlere işaret ederler.

Ayrıca Deniz Kandiyoti, şiddetin faillerinin patolojikleştirilmesinin, şiddetin oluşmasına yataklık eden, şiddeti üreten sisteme ve kurumlara değinilmesini engellediğini belirtir (Kandiyoti, 2016). Bu durumda şiddet, bireyin psikolojik durumu, sosyal sınıfı veya geldiği kültürel yapının özelliklerine has bir olgu olarak algılanmaktadır. Toplumsal bir hastalık olarak görülse de, şiddetin müsebbibi olarak toplumsal yapının geneli ve sistemin kendisi sorumlu tutulmaz. Bu sebeple sadece bireye veya özel bir kültürel örüntüye referansla toplumsal cinsiyet temelli şiddeti açıklamak mümkün görünmez.

Kandiyoti, AKP dönemindeki muhafazakâr Müslüman demokrasininin, ümmet biçiminde tanımlayarak bir araya getirdiği çoğunluğa dayandığını belirtir. Bu ümmet kendinden menkul, hâlihazırda toplumda somut bir karşılığı olan tesanüt dayanan bir çoğunluğu teşkil etmektense, siyasi iktidarın kendi hegemonyasını tahsis etmek amacıyla sürekli yeniden ürettiği ve tanımladığı bir boş gösteren biçiminde tarif edilebilir. Bu çoğunluk, hegemonyayı tahkim etmek üzere iş gören popülizm marifetiyle yaratılmaktadır (Kandiyoti, 2016). “Büyük adam politikaları” çerçevesinde yaratılan siyasi iktidarın hegemonyası, baba ve kahraman erkek modeli içinde siyasi erkin otorite tarzını belirler (a.g.e). Toplumsal cinsiyetin buradaki işlevi lider baba veya kahraman

erkek figürünün üretiminde kendisini gösterirken, bu lider tarafından temsil edilen kesime-ki bu durumda oluşturulmuş çoğunluğu teşkil ediyorlar- karşı bir tür acıma ve onları mazlum olarak gösterme biçimindedir. Oluşturulmuş bu kitle, kendilerine karşı sürekli bir haksızlık yapıldığı, mağdur edildikleri hissini sahiplenmektedir (Kandiyoti, 2016). Kandiyoti bu hissi, hınç olarak nitelemektedir. Siyasi iktidarın popülizmi hınç siyasetine dayanmaktadır ve bu siyasetin nasıl işlediğine dair tartışmaya ileri bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde değinilecektir. Şimdilik, toplumsal cinsiyetle ilişkisine değinmek adına, şunu söylemek mümkün; hıncın yarattığı biz ve öteki, yerli ve milli olanın karşısına gayri milli ve haini koyan bu ayırımı, toplumsal cinsiyet normları ve özellikle de kadınların davranışlarının denetimi, bu ayırımı gerçekleştirmek, sınırları belirlemek adına ayrıca önemlidir (Kandiyoti, 2016). Elbette bu sınır çizme ediminde, kadınların bir sınır olarak görülüp denetlenmesi, sadece günümüzdeki siyasi iktidarın elinde gerçekleşmemektedir. Fakat siyasi iktidarın hınç üzerinden muhkem kılmaya çalıştığı hegemonyasının sınır çekme ediminin toplumsal cinsiyet açısından ne anlama geldiğini kavramak gerekir. Bu sınırı çizmenin, eril şiddet edimlerini içermesiyle mümkün olduğunu görüyoruz. Bu açıdan sadece erkeğin kadına yönelik şiddetini değil, eril şiddetin gündelik hayattaki bütün tezahürlerini sınır çizme/çekme edimi açısından değerlendirmek mümkün.

Kandiyoti siyasi iktidarın kendi hegemonyasını muhkem kılma çabalarının toplumsal cinsiyetlendirilmiş tarzını eril restorasyon kapsamında değerlendirir. Mevcut toplumsal cinsiyet rejimi olağan işleyişi içinde seyretmemekte, bu sebeple de kriz içinde olduğuna dair bir görüntü sunmaktadır. Kriz karşısında egemen ise, kendi konumunu muhafaza etmek adına rıza üretmekte zorlandığı için zor kullanmaya yönelmiştir, Kandiyoti bu yönelimi eril restorasyon kapsamında tanımlar (a.g.e). Bir bakıma, eril restorasyon, toplumsal cinsiyet düzenindeki değişim dinamiklerinin önüne set çekme

çabası olarak yorumlanabilir. Kandiyoti kadınların yükselen bireysel talepleri karşısında inatçı bir erkek direnişine işaret eder (a.g.e). Erkeklerin kaybolmakta olan imtiyazlarını geri kazanmak üzere hem ev içinde hem de sokakta artan görünürlükteki şiddetine işaret eder. Erkeklerin kaybolmakta olan iktidarlarını tahkim etmek üzere ahlak bekçiliğine soyunmaları ve şiddet üzerinden mevcut toplumsal cinsiyet düzenini muhafaza etme çabaları, siyasi iktidarın kendi hegemonyasını tesis etmek için şiddeti kullanışlı bir hale getirilmiştir. Böylelikle toplumdan şiddet yoluyla yükselen eril tepki, siyasi iktidarın kullandığı şiddetle bütünleşmiştir (a.g.e). Eril restorasyon bir yanıyla tahrip olan erkeklik gurunu onarmaya yönelik çabalara işaret ederken, diğer yanıyla da siyasi iktidarın hegemonyasını pekişmesine hizmet eder. Netice itibariyle siyasi iktidarının dayandığı hınç siyasetinin eril bir karakter içinde kendisini gösterdiği anlaşılıyor.

Diğer taraftan, eril restorasyonu inatçı bir erkek direnişinin ötesinde, Brown'un bahsettiği bir duvar örme edimi biçiminde de değerlendirmek mümkün. Aslında restorasyonun eril karakterini tek belirleyenin ayyuka çıkmış bir eril saldırganlık olmadığı söylenebilir. Eril restorasyon, aynı zamanda egemenlik sahasını belirlemek ya da var olanının sınırlarını sağlamlaştırmak adına bir sınır çekme/örme biçimi olarak da görülebilir.

Kadına yönelik şiddeti, eril restorasyon faaliyetleri kapsamında muhkem kılınmaya çalışılan hegemonyanın içerme ve dışlama pratikleri üzerinden değerlendirebiliriz. Bu açıdan aile söylemine tutunan siyasi iktidarın, kadını ailenin sınırları içinde kalan, analar, bacılar ve kız çocukları olarak 'yerli ve milli' kadın özneler biçiminde tanımlayıp sahiplenirken, bu rollerin dışına düşen her türlü kadınlığı da dışlamakta, yok saymakta veya aile söylemi kapsamında tahayyül edilen topluma bir tehdit olarak görmektedir. Fakat bu içerilme ve dışlanma tarzları siyasi açıdan metaforik bir işleve sahiptir. Korunmaya değer olan bacılar ile kamusal alanda iktidarı protesto eden

veya toplumsal cinsiyet norm ve değerlerine uygun bir yaşam sürmeyen kadınlar arasında dramatik bir iyi ve kötü ayrımı yapılır. Bacılar, analar ve fedakar eşler, makbul kadınlar olarak görülürken, hem evde babalarına, kocalarına, abilerine hem de siyasi iktidar ve otoriteye karşı kafa tutmayan kadınlardır. Diğer tarafta yer alan kadınlar ise, sınırları aştıkları ölçüde, hain ve ahlaksız olarak görülür. Aile söylemi kapsamında iş gören bu içirilme ve dışlama mekanizmasının kadına yönelik şiddet açısından anlamını sorgulamak gerekir.

Daha önceki argümanlarımın paralelinde, eril restorasyonu, sadece erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü pekiştirmek amacıyla erkek şiddetini teşvik etmek ve kadınları hepten mağdur ve çaresiz öznelerle dönüştürmek biçiminde tanımlanabilecek amaçlar doğrultusundaki faaliyetler olarak değerlendirmiyorum. Bunun yerine eril restorasyon kadının üzerindeki ahlaki sorumlulukların ağırlaşmasına ve bu sorumluluklar içine hapsedilmesine yönelik çabalara işaret eder. Buna göre göre kadına yönelik şiddet eril restorasyon tarafından bilfiil teşvik edilmemekte fakat hangi kadının korunmaya değer hangi kadının korunmaya değer olmadığı ayrımını üretmektedir. Korunmaya değer olmayan kadın, saldırılabilir bir kadın haline dönüşür. Bu açıdan, şiddetin dolaylı olarak teşvik edildiği söylenebilir. Bu durumda kadın gördüğü şiddetten kendisi sorumludur. Fakat kendisini koruyamadığı için değil, korunmaya değer bir kadın olamadığı için sorumlu tutulur. Kadına yönelik şiddet kadının toplumsal cinsiyet norm ve değerleri etrafında tanımlanmış ahlaki özneliği ve buna bağlı olarak korunmaya değer bir özne olarak görülüp görülmesiyle ilgilidir.

#### **4.7.1. Şiddetin Ahlaki Ekonomisi ve Eril Korumacılık**

Elif Babül (2015) yoksullukla mücadele ve sosyal yardım sisteminde geçerli olan koruma mantığının, çocuk istismarı ve kadına yönelik şiddetle mücadele alanlarında da

devam ettiğini gösterir. Devletin koruma politikalarında esas belirleyici olan, çocuğun ve kadının birey olarak sahip olduğu haklar yerine, güçsüz ve korumasız kimseler olarak yardıma ve korumaya muhtaç olarak tanınmalarıdır. Babül'ün savından yola çıkarak, Türkiye'nin, kadın ve çocuk haklarıyla ilgili uluslararası sözleşmelerinin altından imzası bulursa da<sup>85</sup>, temel insan haklarını referans alan bu sözleşmelerin uygulamaya başka şekillerde yansıdığı; daha çok Avrupa Birliği'ne uyum çerçevesi altında ve ülkenin dış görünüşünün kurtardığı ölçüde biçimsel bir mahiyete sahip olduğu anlaşılır (Babül, 2015). Devletin kurumlarında çalışan, polis, jandarma, sosyal hizmet görevlisi ve yargı personelinin pratikteki uygulamalarında ise coğrafyaya has bir ahlaki ekonominin (Fassin, 2008) daha görünür olduğu anlaşılır (Babül, 2015). Toplumların ideolojik ve duygusal açıdan iyi ve kötü arasında yaptıkları kültürel ayrıma göre belirlenen ahlaki ekonomi, yasaların uygulamada nasıl işlediğini göstermektedir. Babül Türkiye'deki sosyal güvenlik ve koruma politikaları ve uygulamaların, eril korumacılık çerçevesinde anlam kazandığını, bu çerçevenin sunduğu ahlaki ekonomi doğrultusunda iş gördüğü belirtir. Feminist bir bakış açısı içinde, Irys Marion Young, eril korumacılığın işleyişini eril üstünlüğün bir ifadesi olarak tanımlar (Young, 2003). Buna göre, eril üstünlük, sadece baskıcı bir tahakkümü içermez fakat, adeta bir kahraman gibi, başkaları adına kendini feda eden, gönüllü bir şekilde onlar için kendini riske atan bir figür karakterinde ortaya çıkar (Young, 2003). Burada önemli olan şey, başkaları için kendini feda eden, özveride bulunanın ahlaki açıdan üstün konumda yer almasıdır. Ahlaki üstünlük, tek başına sembolik bir değer olarak görülse de, devletin resmi görevlilerinin, bilhassa şiddetle mücadele, önleme alanında çalışan personelin çalışma prensibi ve iş etiğini belirlemesi açısından oldukça önemlidir. Yetki ve sorumlulukların muhteviyatını ve ölçüsünü belirleyen şey de yine bu ahlaki ekonominin içinde belirlenmektedir. Sosyal yardım

---

<sup>85</sup> Türkiye, kadına yönelik ayrımcılığın önlenmesinde CEDAW ve çocuk hakları için de UNCRC taraf ülkeler arasındadır.



meselesinde de, hizmet alanın gerçek yoksul olması gibi şiddet görenin de gerçek mağdur olması gerekmektedir. Bu gerçeklik, yine ahlaki ekonomi dolayımında iki biçimde belirleniyor. İlk olarak, şiddet mağdurunun, algılan ve korunmayı hak eden mağdur imajına uyması beklenmektedir. Buna karşılık mağdur, paternalist, müşfik korumaya karşı minnettar olmalı ve bunu ifade etmelidir. Sosyal yardımlarda, devletin ve sivil toplumun “hak” yerine “hayırseverlik” veya “dayanışma” kavramları öne sürülmektedir. Burada dayanışma ağlarını ören ve hayırseverliğin en makbul muhatapları olan kadınların önemini bir kez daha hatırlatmak gerekir. Benzer bir şekilde, şiddet karşında kadının da, korunması, yardım alması için tanınabilir, makbul mağdur konumuna oturması gerekiyor.

Babül, bu geçerli, makbul mağdur konumunun ahlaki ekonomi içindeki inşasını, alandaki resmi yetkililerle yaptığı çalışmada göstermektedir. Bilhassa, aile içi kadına yönelik şiddet meselesinde mağdur kadına karşı algının siyah ve beyaz olduğunu, mağdurun tanımlanan özelliklerin mutlak çaresiz, kimsesiz, savunmasız, eğitimsiz, işi olmayan, evi ve ailesi dışında bir yaşamı olmayan kadın olarak ön plana çıktığını belirtir (Babül, 2015). Burada dikkat çekici olan, bu araştırmaya katılan erkeklerin de, şiddet gören kadın için benzer nitelikleri tarif etmeleri.

*“Eğitimsiz kadınlar şiddete maruz kalıyor. Kendilerini koruyamıyorlar, bilinçli değiller, eğitilmiş değiller. Maddi açıdan güçleri yok. Bir kere eşinden şiddet gördükten sonra ikinci gün gidebileceği bir yer yok. Eşine muhtaç kalıyor. Yani o zulmü de çekiyor. Evde de çocuğu olduktan sonra...” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, şiddet gören kadın, mutlak mağdur ve çaresiz bir konumdadır. Özkaynakları açısından fakir, şiddete karşı direnme ve mücadele etme kapasitesinden yoksun kimselerdir. Fakat Babül’ün belirttiği üzere, kadına yönelik şiddet olgusu ile kadına yönelik şiddet algısı birebir uyumlu değildir (Babül, 2015). Örneğin, eşinden daha yüksek gelire sahip kadınların, eşleri tarafından şiddet görme olasılığı iki

kat daha fazladır (Altınay ve Arat, 2008). Ayrıca daha eğitimli kadınlar da şiddet görebilmektedir (Babül, 2015).

Şiddet gören kadın algısı siyah ve beyaz arasındaki tonlara nasıl izin vermiyorsa, şiddet uygulayan erkek için de bir benzeri iddia edilebilir. Erkek katılımcıların çoğunun ifade ettiği üzere, şiddet uygulayan erkek; ya eğitimsiz erkekler, ya çaresiz, güçsüz kimseler olarak ekonomik sorunlarla boğuşan, evini zar zor geçindiren erkekler, ya da kişilik açısından noksanları olan, alkol problemi bulunan, geçimsiz ve psikolojik rahatsızlığı bulunan kişiler olarak resmedilmektedir. Kadına yönelik ekonomik şiddeti incelerken de değindiğim gibi, erkeğin ekonomik sıkıntılar sebebiyle şiddete yöneldiği fikri katılımcı erkekler tarafından yaygın bir biçimde paylaşılır.

Katılımcıların ön plana çıkardığı üçüncü erkek tipiye, kadının çaresiz, güçsüz konumuyla ilişkili, yani kadının güçsüzlüğü karşısında kendini kadına nazaran görece güçlü konumda bulan erkektir. Bu erkek, şiddeti keyfi bir otorite ve karşısındakini çaresizliğine, karşılık veremez oluşuna dayandırarak uygulamaktadır.

*“Ev hanımı ekonomik özgürlüğü yok, bizim halkımız tabiriyle mahkûm, evlensin yemeğini yapsın, ütüsünü yapsın, böyle kadınlar daha çok şiddet görüyor. Kadın ve erkek ikisi de çalıştığında- ikisini de özgürlüğü var, kadının özgüveni var, ev hanımına göre bir tık daha avantajlı, ekonomik özgürlüğü olan kadın ev hanımı kadar kendini ezdirmiyor, ama ev hanımı, koca eve ekmek getiriyor, eve bakıyoruz o kadar... ben ne dersem olur senin ağzına iki vururum da diyor, kadın da ne yapsın mecbur.” Umut, 28, jandarma, lise*

Öte yandan bütün bu anlatılanların gerçekte de bir karşılığı olabileceğini görüyoruz. Kadına yönelik şiddet vakalarında, kadın ve erkek arasındaki gelir eşitsizliği erkeğin kadına şiddet uygulama olasılığını artırmaktadır. Fakat bu durum, Arat ve Altınay’ın çalışmasının da gösterdiği gibi sadece, kadının gelirin olmadığı, erkeğe bağımlı olduğu durumlarda değil, kadının gelirin erkeğin gelirinden daha fazla olduğu,

ya da erkeğin gelirin hiç olmadığı durumlar için de geçerlidir (Çelik, 2017). Bu durum iki biçimde yorumlanabilir; ilki, aile içi şiddetle ilgili feminist literatürün açıkladığı gibi, şiddetin ataerkil otorite için bir kaynak, araç olduğu ve kadını tahakküm altında tutmak adına kullanılması, kullanılabilir olması; ikincisi de, birinciyle bağlantılı bir şekilde, erkeklerin aile içinde tahakküm ve otoritelerini tesis edecek diğer kaynaklardan yoksun oldukları durumlarda, bir erkek olarak şiddet kullanmayı kendilerinde hak görerek otorite ve tahakkümü mümkün kılmak amacıyla kullanmaları. Erkeklerin kadına yönelik şiddetini açıklayan ikinci yorum, aslında birinci yorumda varsayılan, erkeklerin güçlü ve iktidar sahibi konumuna işaret etmektedir. Fakat ikinci yorum, sadece aile içi şiddet için geçerli olabilecek bir açıklama sunmaktadır. Erkeklerin başka kaynaklarının bulunmaması ya da eksikliği ile aile içinde şiddeti bir kaynak olarak kullanmaları, toplum içinde erkekliğin üstünlüğünü muhafaza edebilecek diğer kaynaklardan yoksun olduğu sonucuna götürmektedir ki bu durum, daha sonra değinilecek erkeklik krizine işaret eder. Fakat burada şunu söylemek mümkün; eğer şiddeti erkekler için bir kaynak olarak kabul edersek, erkekliği krize sokan ve şiddete sevk eden koşullar, tek başına erkeklerin aile içindeki saygın konumlarını yitirmeleri üzerinden değil, bilakis, aile içi iktidarlarını mümkün kılacak diğer kaynaklardan yoksun olmaları ile açıklanabilir. Katılımcılar, şiddet uygulayan erkeği tanımlarken, şiddeti sadece bu erkeğin kendi çaresizliğini yansıttığı bir durum olarak görmüyorlar. Erkeğin, güçsüz, korumasız konumda algılanan kadın ve çocuğa karşı keyfi olarak uygulayabildiği şiddet, erkeğin sorumsuz bir şekilde kullandığı erkeklik gücüne işaret etmektedir. Bağlamına göre anlam kazanan bir kaynak olarak şiddet, güç kadar güçsüzlük ya da gücün sorumsuz kullanımını olarak da yorumlanabilir. Fakat şiddetin erkeklerin tekelinde, erkeklikle müsemma olarak anlaşıldığı kesin.

*“Erkek sorumludur, tabii kadında sorumlu olabilir ama, oranladığınızda, dezavantajlı olan hep kadın olarak ortaya çıkıyor... Genelde erkek sorumlu, kadın biraz daha marjinal kalıyor.” Rüzgar, 36, araştırma görevlisi, üniversite*

Young’ın tarif ettiği eril korumacılığa, erkek iktidarının korumacı karakterinin ahlaki üstünlük ve sorumluluk duygusuyla beraber geldiğine değinilmişti. Kendine bağımlı konulardaki güçsüzleri korumayan, onun yerine onların güçsüzlüğünü fırsat bilip saldıran bir erkeğin, kendi güçlü ya da güçsüz konumundan bağımsız, gücün ahlaki sorumluluğunu taşıyamayan bir kimse olarak algılandığını anlıyoruz.

Babül, bu koruma ve sorumluluk kapsamında yürürlükte olan ahlaki ekonomide, korumacı karakterin karşında hem gerçekten güçsüz ve kırılğan olduğunu ispat edebilecek hem de korunması karşılığında kendisinden beklenen ahlaki yükümlülükleri yerine getirmekte sorumlu mağdur karakterine dikkat çeker. Güçsüz ve savunmasız profile uygunluk kadar koruyucuya karşı minnet ve sadakat beslemek de, ahlaki ekonomi içinde karşılıklılık ilişkisini oluşturmaktadır.

Babül eril korumacı karaktere sahip devlet ve bu karakterin alandaki taşıyıcıları olarak memurları, kolluk güçlerini, yargı personelini ve sosyal hizmet görevlilerini örnek olarak gösterir. Toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadına yönelik şiddet ve her türlü ayrımcılığın önlenmesiyle ilgili bütün ilke ve değerlerin kağıt üstünde kaldığına, alanda çalışan erkek yetkililerinin gündelik hayatın her alanından örneklendirilebilecek, cinsiyetçilik ve fiziksel olmayan diğer şiddet türlerine karşı bilgisiz ve kayıtsız kalışlarına dikkat çeker (Babül, 2015). Devleti temsil eden yetki sahibi bu kişilerin kendi korumacı rollerini oynamalarına izin vermeyen, buna engel olan durumlarda sadece kayıtsız kalmadıklarını aynı zamanda kendilerini bir tür kafa karışıklığı içinde bulabildiklerini, Jandarma olan bir katılımcının, aile içinde kadına yönelik şiddete müdahil olurken yaşadıkları üzerinden gösterilebilir.

*“Biz ne olaylar gördük abi. Gidiyoruz mesela karakola, dövmüş seni, neler oldu, sonra geliyor bir saat sonra kocam o benim döver. Eee sen niye arıyorsun polisleri o zaman? Sen bizi arıyorsun, kocam dövüyor diyorsun, şiddetli geçimsizlik var diyorsun. Aradan iki saat geçiyor, geliyor, kocam o benim bırakın diyor. Böyle bir mantık yok yani...” Umut, 28, jandarma, lise*

Umut görevli olduğu süre boyunca bu tarz şiddet hikâyelere çok fazla rastladığını ve genelde de yukarıda aktarıldığı gibi son bulduğunu belirtirken, meselenin çözümsüzlüğüne işaret etmektedir. Jandarma ekibi olarak kendi aralarında da bu konuyu sık sık konuştuklarını, fakat meseleye anlam veremediklerini vurgulayarak devam ediyor;

*“Valla biz çözemedik bunları. Çünkü kadın bir ay sonra yine arıyor. Dayağı yemiş bir güzel önce, sonra diyor kocam o benim döver de sever de diyor. Biz bu işin içinden çıkmadık öyle söyleyeyim sana. Senin işin o senin, o arayınca yine gidersin... ama işte adamı tutamazsın ki kadın anlaştık biz, barıştık deyince, cezaları var, maddeleri var. Sen hiçbir şey yapamıyorsun.” Umut, 28, jandarma, lise*

2005 yılındaki değişiklikle, Türk Ceza Kanunu’da 5237 nolu maddesi gereği, tüm memurların kendi görev sürelerinde karşılaştıkları ev içi şiddet vakalarına müdahil olmaları ve rapor etmeleri gerekmektedir. Umut da, ihbar varsa görevi gereği gittiğini ama aynı şekilde, kendisini bağlayan hukuki sınırlılıklar ve şiddet gören kadının isteksizliği sonucunda, müdahil olmada bazı sıkıntılar yaşandığını belirtiyor. Şiddet uygulayan erkeğin ceza alıp almadığını ya da vakanın takip edilip edilmediğini sorduğumda da,

*“Kadın şikâyetçi olunca olur, böyle ağır yaralama falan olunca anca, böyle tokatta falan sıkıntı olmuyor, biz tartıştık aramızda deyince ne yapacaksın? Kol kola giriyorlar gidiyorlar.” Umut, 28, jandarma, lise*

Şiddet gören kadının, şikâyetinde ilk önce, hukuki ve resmi bir dili sahiplenip, “şiddetli geçimsizlik” ifadesini, kadının aile dışından bir otoriteye erişmek, sesini duyurmak ve destek isteme amacıyla kullandığı anlaşılıyor. Daha sonra ise kocasının ceza almaması veya meselenin daha fazla büyüüp kendisi için daha ciddi bir soruna dönüşmemesi için “kocam o benim, döver de sever de” ifadesiyle de ailenin ve karı koca ilişkilerinin mahrem ve karışılmaması gereken bir alan olduğu hatırlatmasında bulunuyor. Devlet, kolluk güçleri ve kamusal alandaki diğer aktörlerin aile içi kadına yönelik şiddete, hangi kültürel ve hukuki sınırlar kapsamında müdahil olabileceği hakkında bir kafa karışıklığından bahsedilebilir. Şiddet gören kadın içinse, anlık bir çağrıyla kendi hayatını kurtarmak ve geri kalan yaşamını altüst edebilecek bir karar vermemek arasında gidip gelen zor bir duruma işaret ediyor olabilir. Babül görevli memurların, kadınların aslında kocalarının hüküm giymelerini istemediklerini, sadece “birazcık kulağının çekilmesini” istediklerini ileri sürdüklerini belirtir. Buradaki biraz kulağını çekmek, kadının, evdeki kocasının otoritesinden daha üstün ve yetkili bir otorite olarak devlet ve kolluk güçlerine müracaat ediyor olması, kadının birey olarak haklarını kullanıyor olmasından ziyade, koruyucu konumdaki otoriteden ne beklediğini ya da ne beklenebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Eril koruyucu, kulak çeker, uyarır, kendi gücü karşısındakini korkutur. Sennett’in belirttiği üzere, iktidarın duygusal ifadesi olarak otorite, kendi başına ne sunduğu veya ne olduğuyla ilgili değildir, daha çok kendisinden ne beklediğiyle de ilgilidir (Sennett, 2014).

Kolluk güçlerinin gündelik hayat içinde, kişilerarası ya da aile içi şiddet meselelerine müdahil olmasının önünde bir takım güçlükler bulunmaktadır. Birey ve gruplar tarafından direnişle karşılanabilir veya şiddet kişilerarası ilişkilerin kendi dinamiklerine bağlı olarak müphem bir karaktere bürünüp çözümsüz kalabilir. Bireyler ve gruplar tarafından referans alınan devletin kurumları ile aile ve akraba toplulukları gibi

farklı otorite ve iktidar mercilerin birbiriyle düğümlendiği durumlar ortaya çıkabilir. Bu gibi durumlarda, devlet ve yerel iktidar odakları karşı karşıya gelebildiği gibi, kendi aralarında bir tür pazarlık ya anlaşma da gerçekleşebilir (Kandiyoti, 2015). Devletin yerel iktidar ve otorite mercilerinin üzerinde bir otorite ve iktidar konumunu işgal edebilmesi ve pratikte iş görmesi, kültürel, ahlaki ve duygusal biçimlerde tanımlanmış eril korumacılığın dolayımında anlam kazanır. Bu bağlamda, kadının insan hakları kapsamında, birey olarak kadının yaşam tercihlerini, arzularını tanımayan ve yine bu zeminde talep ettiği hak ve özgürlük arayışına karşı koyan zihniyetin eril korumacılığa içkin olduğunu görebiliriz. Devletin benimsediği eril korumacılığın bir örneği de, yerel iktidar odakları ve otoriteler tarafından üretilerek sürdürülür.

Öte yandan mevcut eril korumacılık ve onun dayandığı otorite anlayışı gereği, yukarıda ifade edilen kadının çelişkili tutumu da ve bu durumun, memurlar üzerinde yarattığı kafa karışıklığı da daha net anlaşılmaktadır. Şiddet gören kadının mutlak mağdur ve çaresiz bir konumda olması ve son çare olarak daha üst bir otoriteye başvurması, kolluk güçlerinin devreye girmesini talep etmesi, korumacı zihniyetin mağdur algısına da uyan bir biçimde, “güçsüzün silahı” olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, bu tavır karşısında memurların yaşadığı kafa karışıklığı; kadının kendisine sunulan yasal korumayı reddetmesi ve kocasının ceza alması konusundaki isteksizliği, kadının minnet göstermemesi üzerinden korunmayı hak eden mağdurdan beklenen ahlaki yükümlülüğü yerine getirmemesi olarak okunabilir. Kadının mantıksız görünen bu tavrı, görevli kimseler için, kadına yönelik şiddete müdahil olmak konusunda isteksizlik (Babül, 2015) veya mağdur kadının suçlanmasına yol açabilir. Eril korumacılık mantığı içinde, şiddet gören kadının ultra mağdur ve çaresiz konumuna eklenen cehaleti, yukarıda mantıksızlık olarak tarif edilen durumun içine dâhil edilir. Ahlaki ekonominin arzu edildiği gibi işlemediği durumlarda, görevli memur için kadına yönelik şiddete müdahil olması;

yasalarca sınırlanmış, normatif bir yetki çerçevesinde ve sadece görev icabı yerine getirdiği bir zorunluluk olmaktan pek öteye geçemeyebilir. Benzer bir şekilde, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun şiddet gören kadını, ultra mağdur öznenin konumunda tasvir etmeleri, bu kadının gördüğü şiddetin nedenleri olarak görülen eğitimsizliği, kocasına bağımlı oluşu, evini terk edemez, kendine başka bir hayat kuramaz olduğu yönündeki algıyla perçinlenir. Eril korumacılığı, devletin kurumları ve resmi yetkililer düzeyinden, erkek birey düzeyine çekip uyarladığımızda, eril korumanın ahlaki ekonomisinin erkek katılımcıların ifadelerine de yansıdığını görebiliriz. Buna göre, kadına yönelik şiddet toplumsal bir sorun olarak görülmektedir ve ultra mağdur öznel olarak mağdur kadın zarar görmektedir. Erkek bireyler için, ahlaki sorumlulukları gereği, birey düzeyinde muhatap oldukları kadınlara, başta eşleri ve kızları olmak üzere, şiddet uygulamamak, kendi erkekliklerinin ahlaki bir gereği olarak gücün sorumluluğunu taşımaları anlamına gelmektedir. Diğer yandan, kendi sorumlulukları kapsamında olmayan, etki edemeyecekleri, çözüm üretemeyecekleri alanlarda ise, kadının yaşadığı şiddet, hem gücünü ve otoritesini kötüye kullanan, kötücül bir eril otoriteyle ilişkilendirilmekte hem de kadının mutlak güçsüzlüğü, özkaynaklarının yetersizliği nedeniyle kadınının kaderi gibi görülmektedir.

Nükhet Sirman ve Feyza Akınerdem (2019), son zamanlarda artan ve görünür olan kadına yönelen erkek şiddetinde Türkiye'deki dizilerin, bu dizlerdeki canlandırılan kadın ve erkek karakterlerin rolünü sorgularlar. Yaptıkları tespitlerin, yukarıda tarif edilen ahlaki ekonomi içinde yorumlanabilir olduğunu düşünüyorum. İnceledikleri pek çok dizide kadına yönelik şiddetle ilgili benzer bir örüntüyle karşılaştıklarını belirtirler. Bu dizilerde, kadınlar canavarca olarak tarif edilebilecek kötücül erkeğin şiddetine maruz kalmaktadır. Bunun karşısında kadına aşkla ya da şefkatle yaklaşan iyi bir erkek bulunmaktadır. Şiddet gören kadınların ise, bu iyi erkek sahneye girmeden, kolay kolay



şiddetten kurtulamadıkları görülür. Sirman ve Akınerdem'e göre, kadına yönelik şiddeti en üst seviyelerde sergileyen bu kötücül erkekler, güçlünün güçsüze karşı gösterdiği şiddeti ifşa etmekte ve bir tür tepki yaratmaktadır. Fakat bu dizilerdeki kötücül erkekler o kadar canavarca temsil edilirler ki, kimse gündelik hayatta böyle bir erkekle karşılaşacağını düşünmez<sup>86</sup>. Mehmet'nin verdiği dizi örneğinde sapıklık olarak tanımladığı erkekliğin bu kötücül/canavar erkekliğe karşılık geldiği söylenebilir.

*“Fatmagül'ün Suçu Ne mesela, bu bir sapıklıktır bence. Türk dizilerinde çok var bu aslında. Eskiden beri gelmiş, Tecavüzcü Coşkun, Nuri Alço gibi. Karşındakinin gönlü olmadan, sırf kendi cinsel arzularını tatmin etmek için, karşındakinin duygularını, isteğini göz önünde bulundurmadan onla birlikte olmak bir sapıklıktır.” Mehmet, 20, öğrenci*

Sirman ve Akınerdem, bu tarz dizilerin normallikle uğraşmadıklarını, tersine normalliği bir kez daha olduğu gibi ürettiğini düşünüyorlar<sup>87</sup>. Ayrıca, normale uğraşmayan bu dizilerin başka bir işlevi daha olduğunu da vurgulanmaktadır. Şiddetin olağanlığı, her yerde oluşu görmezden gelinirken, şiddet uygulayan erkeğin canavarca, en kötü haliyle gösterilmesi, sıradan erkeğin şiddeti kendiyle ilişkilendirmesine, bunu bir erkeklik sorunu olarak gömesine de engel olmaktadır. Sirman ve Akınerdem, bu canavar erkeğin adamlığını kaybetmiş, yaptığı canavarlık dışında geriye görünür bir şeyi kalmayan bir erkek olarak betimlendiğini belirtiyorlar (a.g.e). Yine bu canavar erkeğin, kötülüğü, psikolojik bir çerçeveye oturtularak anlaşılmaya çalışıldığını ifade ediyorlar. Bu açıklamada ise, eril canavarın psikolojisi de geçmişinden ve yine genelde canavar bir

---

<sup>86</sup>Feyza Akınerdem ve Nükhet Sirman, "Kadın cinayetlerinin sorumlusu diziler midir?" <https://sendika63.org/2019/08/kadin-cinayetlerinin-sorumlusu-diziler-midir-feyza-akinerdem-nukhet-sirman-receel-559618/>

<sup>87</sup> Sirman ve Akınerdem (2019), dizilerde daha görünür olmaya başlayan kadın dayanışmasını ayrı bir yere koyarak olumluyorlar. Kadına yönelik şiddetle mücadelede kadın dayanışmasının önemine vurgu yapıyorlar.

babadan gördüğü şiddet üzerinden açıklanmakta olduğunu altını çiziyorlar<sup>88</sup>. Katılımcılar, aile içi şiddet veya kadına yönelik şiddetin nedenlerinden biri olarak ailede erkek çocuğun babası tarafından gördüğü şiddeti göstermektedir. Bugün kendi ailelerinde şiddet olmadığını söyleyen katılımcılar, doğup büyüdüğü ailelerinde de şiddet görmediklerini, huzurlu ve mutlu bir aile yaşamına sahip olduklarını belirttiler.

*“Bizim evde aile içi şiddet olmadı. Ama evveliyattan gelen bir durum zincirleme gidiyor diye düşünüyorum. O çocuğun evde gördüğü şiddet sonra onun hayatına yansıyor o da eşine, çocuğuna şiddet gösteriyor.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Sosyal öğrenme, rol modeli ve alışkanlıklar şiddetin nedenleri olarak gösteriliyor. Gerçekten de, doğup büyüdüğü ailelerde şiddete tanıklık eden veya şiddet gören kadınların, evlendiklerinde kendi kocalarından şiddet görme olasılığının daha fazla olduğu görülmektedir. Benzer bir şekilde, ailede, annelerine ve kendilerine şiddet uygulayan babaların erkek çocukları da, kendi kurdukları ailelerde, babalarından gördüğü şiddetin bir benzerini eşlerine ve çocuklarına gösterebiliyorlar (Mavili, 2006). Fakat yukarıda bahsedildiği gibi, canavarca şiddet uygulayan erkek modelinin sunduğu normal dışı durum, şiddetin daha sıradan ve hafif hallerinin görünmez kılınmasına yardımcı olmaktadır. Şiddet uygulayan erkek modeli ile kendi şiddet deneyimleri arasında mesafe koymak, şiddeti kendi gerçekliklerinin uzağında tutmak amacıyla anlam kazanmaktadır. Şiddet uygulamayan bir erkek olmak için, şiddeti zincirin hiçbir halkasında yer almamak, kişinin şiddeti kınarken ve ondan uzak olduğunu belirtirken tutarlı bir anlatı sunması önemlidir. Ramiz, şiddetin hiçbir kuşakta bulunmadığını, babası, kendisi ve oğlu üzerinden üç kuşak taşıdıkları, gurur duydukları bir erkeklik olarak aktarmaktadır.

---

<sup>88</sup> Sen Anlat Karadeniz dizisi başta olmak üzere, diğer dizilerde de benzer bir temanın işlendiğini belirtiyorlar (Sirman ve Akınerdem, 2019)

*“Kendi oğlumuzda da iyi bir eğitim verdik, sakin yaşadık evde gürültü patırtı olmadı. Atamızdan gördüğümüz gibi yetiştirdik. Koçlar gibi yetiştirdi babam bizi.”*  
*Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Eril korumacılığın adalet anlayışı içinden, şiddet uygulamayan erkeğin bundan gurur duyduğu, şiddetin kendi erkeklik anlayışına ters bir şey olduğu vurgulanıyor. Şiddetin eğitimsiz, yoldan çıkmış bir erkeğin sorunu olarak görülmesi, ortaokul mezunu olan katılımcı için, aileden aldığı eğitimin, terbiyenin ve evde öğrendiği erkekliğin, şiddetsizlik anlatısından ne kadar ön plana çıktığını görüyoruz. Katılımcı kendi sosyal çevresinde, benzer sosyoekonomik ve sosyokültürel çevreden gelen ailelerde şiddete tanık olduğunu ifade ederken, kendi ailesinin üç kuşak boyunca şiddete bulaşmamış olması, gurur duyulacak bir mesele olarak sunuluyor.

Nitekim kendi ailelerinde babalarının uyguladığı şiddeti kabul eden, fakat bunu önemsiz gösteren katılımcılar, şiddetin disiplin amacıyla uyguladığı görüşünü paylaşırlar. Yaralanma ve ölümle ya da ailenin parçalanmasıyla sonuçlanmayan şiddetin olağan ve kabul edilebilir olduğu anlaşılıyor.

*“Ben çocuğum olsa döverdim. Önce uyarırdım yapmaması gereken ve onun menfaatine olan bir şeyde, bir kere iki kere uyarırdım, baktım olmuyor döverdim. Keyif aldığım için değil, onu geleceği menfaati için. Eskilerin bir tabiri var, kızını dövmeyen dizini döver diye. Çocuğu zamanında, baskıdan ziyade, bir eğitim vermeniz gerekiyor... Şimdiki nesil hem ukala hem terbiyesiz [Dayak yemedikleri için].”* Erhan, 58, laborant, lise

Katılımcı erkeklerin pek çoğu kendi babalarının disiplin yöntemlerini onaylamasalar da, babalarının uyguladığı şiddeti mazur gösteriyorlar. Özellikle de babalarının döneminde terbiye amaçlı şiddetin daha anlaşılır ve kabul edilebilir olduğunu belirtiyorlar. Öte yandan, babalarının uyguladığı şiddetin, kendi yaşamlarına nasıl etkiler

yarattığından pek bahsedilmiyor. Yine de, şiddetin kendileri üzerindeki etkileri örtük bir biçimde de olsa aktarılmaktadır. Gördükleri şiddetin eleştirisi de ancak bu örtük anlatı içinde saklı kalmaktadır. Babasının zoruyla eğitimine kerhen devam etmiş olan Erhan, babasının kendisine uyguladığı şiddeti doğrudan eleştirmek yerine, şiddeti bir araç olarak amacına ulaşamaması üzerinden yorumluyor. Şiddet zoruyla devam ettiği eğitimin kendisi için pek bir faydası olmadığını belirtiyor.

*“[İyi bir öğrenci olmadığını anlatıyor]. Ortaokulu zar zor bitirdikten sonra babam sordu, sen okuyacak mısın diye, ben de güzelce okumayacağımı söyledim. İki eliyle, maşa gibi, bir tokat attı ve ben öyle liseye gittim. Şimdiki aklıma göre okumak hiç bir işime yaramadı, gidip bir meslek sahibi olsaydım daha iyi olacaktı.” Erhan, 58, laborant, lise*

Sirman ve Akınerdem’in (2019), diziler üzerinden yaptıkları analizde öne çıkan bir diğer husus da, “normal” erkekliğin üretilmesinde gaddar erkek şiddetinin karşısına iyi bir modelin yerleştirilmesi. İyi ve korucu erkek figürünün tedavüle sokulmasıyla, erkeklik kurtarılmış oluyor. Sirman ve Akınerdem, normalin kurulduğu yer olarak, tam da bu hoyrat sertlik ile mertlik arasında ayarlanan şiddet dozuna işaret ediyor. Bu ayara göre, cezalandırılması, hizaya çekilmesi gereken bir canavarın karşısında, daha ılımlı, karşısındaki kadının sınırlarını tanıyan bir erkek figürü ortaya çıkıyor (a.g.e). Medyanın şiddet konusunda yarattığı algı, erkeklerin kendi şiddet deneyimlerini nasıl yorumladıklarını anlamak için oldukça önemli. Medya doğrudan şiddeti özendirmek ya da şiddet uygulayan erkeklik ile özdeşim kurulmasını sağlayan, şiddet uygulayan erkekleri olumlu olmaktan ziyade, şiddeti normalliğin dışına atan bir sınır deneyim, durum veya kişinin yapısı şeklinde sunmaktadır. Katılımcı erkeklerin de, medyadaki bu temsiller üzerinden kendi şiddet deneyimleri hakkında bir algı oluşturdukları söylenebilir. Üstelik

bu sadece kurgusal bir dünyayı temsil eden diziler yoluyla değil, şiddet olayları hakkında doğrudan bilgi sahibi oldukları haberler üzerinden de gerçekleşmektedir.

*“20 haberden 15’i kadın yönelik şiddet. Bu haberleri izleyen genç, evlenecek çağda bir kız da diyor ya bu erkekler... ya bu erkekler dediği zaman ben bile mesela, hemcinslerimi farklı görüyorum mesela, acaba bunlar hep böyle kavgacı, ben erkeğim iki tane vururum, dediğimi yaparım gibi bir profil yaratılmış. Kadın olsun, erkek olsun yaratılmış böyle bir şey.” Umut, 28, jandarma, lise*

Katılımcılar, kendi erkek arkadaş grupları arasında şiddet hakkında pek fazla konuşmadıklarını ifade ettiler, fakat şiddet olaylarını konu eden haberler aracılığıyla şiddet bir biçimde konuşulur hale gelmektedir. Erkekler şiddet hikayelerini genelde haberler üzerinden öğrenmekte ve şiddet uygulayan erkek profili yine bu hikayeler üzerinden kurulmaktadır. Yukarıdaki ifadede, şiddet uygulayan belli bir erkek profilinden bahsedilmekte, bu profil üzerinden hemcinsleri hakkında olumsuz bir algı oluştuğu fakat bunun kendisi ve yine kendi çevresiyle ilişkili görülmediği anlaşılıyor. Öte yandan, daha da önemlisi, haberlerde görünür olan bu şiddetle özdeşleşmiş erkekliğin, evlenecek çağdaki genç kadınları nasıl etkilediğinden bahsedilmektedir. Umut’un kendisinin de genç ve bekar bir erkek olduğu gerçeği göz önünde tutulduğunda, şiddetin evlilik piyasasına olumsuz etkilerinden söz edilebilir. Ayrı bir araştırma konusu olan bu mesele, genç kadınların evlendikleri zaman karşılaşılabilecekleri erkek şiddetinden korkmalarıyla açıklanabilir, bunun karşısında da genç erkeğin kendisini evlenilecek bir erkek olarak, şiddetten uzak bir karakter olarak sunma başarısının anlamı daha ayrıntılı bir biçimde sorgulanmalıdır.

#### **4.7.2. Korumacı Ailenin Ahlaki Ekonomisi Dâhilinde Şiddet**

Devletin aileci politikaları gereği aile kurmayı özendirilmesi, genç yaşta evliliği teşvik etmesi<sup>89</sup> ve dönemin Başbakanı, bugünkü Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın genç kadınlara evlilik konusunda çok seçici olmamalarını salık vermesi<sup>90</sup> erkek şiddetinin kadınları evlenmekten soğutan bir durum olması ihtimaline tezat oluşturmaktadır. Devletin özellikle genç yaşta evlenmeyi ve çokça çocuk doğurmayı teşvik etmesi, İslami yaşam tarzı çerçevesinde aileyi cinsler arasındaki uyumun ve “bereketin” kaynağı olarak sunması, bireylerin evlilik kararı verirken kendi yaşam koşullarının ve bireysel tercihlerinin rolünü görmezden geldiğini gösterir. Nikâhta keramet olduğu şiarıyla, evliliğin bireysel ve sosyal sorunların çözümü için bir reçete olarak sunulduğu görülüyor. Bu durum, evlilik ve aile yaşamı üzerinden yaratılmış mistifikasyon olarak yorumlanabilir (Korkman, 2015). Korkman bu mistifikasyonu, siyasi iktidarın İslami referanslar aracılığıyla kendi dönemindeki ekonomik büyümeyi “bereket” olarak sunmasıyla, böylelikle Allah'ın onayı ve izniyle gerçekleşen bolluk ve kalkınmanın, kendi siyasi iktidarında, halk için rıza üreten bir söyleme dönüşmesi üzerinden açıklar. Benzer bir şekilde, ekonomik büyüme ve kalkınmada benimsenen bu dilin, devletin aile politikaları ile uyumlu olarak, ailelerin çok çocuk yapması (çocuk bereketiyle gelir), evlenmeyenlerin evlenmesini salık vermesi (nikâhta keramet vardır) gibi, halkta karşılığı olan bu deyişler aracılığıyla devreye sokulduğu görülmektedir. Korkman, siyasi iktidarın kendi hegemonyasını üretmek üzere kullandığı mistifikasyon yöntemini, aile politikaları açısından benzer gördüğünü belirtir. Mistifikasyonun bir diğer işlevi de, ekonomik kriz ve işsizlik sorunlarında da olduğu gibi, devletin sorumluluğu devretmesini sağlayan bir söylem sunmasıdır. İnsanları hem bireyler hem de aileler olarak

---

<sup>89</sup> “Devletten Evlenecek Çiftlere 12 Bin 500 TL Evlilik Desteği”, Kamu Personel, 30.01.2018, <https://www.kamupersoneli.net/ekonomi/devletten-evlenecek-ciftlere-12-bin-500-tl-evlilik-destegi-h41633.html>

<sup>90</sup> “Başbakan kızları uyardı: Çok seçici olmayın”, Yeni Akit, 18 Temmuz 2014, <http://www.yeniakit.com.tr/haber/basbakan-kizlari-uyardi-cok-secici-olmayin-24341.html>

daha da kırılanlaştıran ekonomik ve sosyal politikaların sorumluluğunun yine ilahi bir güce devredildiğini göstermektedir (Korkman, 2015). Burada ilginç olan, siyasi iktidarın aileci sosyal politikalarının bir yandan bireylerin ve ailelerin refahıyla ilgili kendi sorumluluklarını devrederken, diğer yandan da aile söylemi etrafında, bireyleri evlenmeye teşvik etmesi ve hatta bir görev olarak dayatmasıdır. Bu senaryoda devletin kötü giden şeyler için, sosyal ve ekonomik sorunlar karşısında hiçbir sorumluluk almadığı görülür. Aile içi şiddeti de bu kapsamda değerlendirmek mümkün. Siyasi iktidar sahiplendiği söylemde aile içi şiddet ile ilgili hiçbir güvence sağlamaz. Bu durum sadece Türkiye ile sınırlı olmayıp, bu sorumluluk devrinin neoliberal yönetimselliğin genel bir özelliği olduğundan bahsedilebilir (Brown, 2018).

Neoliberal ekonomik politikaların sonucunda devletin sosyal güvenlik ve refah hizmetlerinden çekilmesi ve bunları aileye -tabii ki aslında ailenin içindeki her bir bireye-devretmesi (Yazıcı, 2012), sosyal yardımları da yine ailelere, kadınlar aracılığıyla gerçekleştiriyor olması (Ayata ve Tütüncü, 2008), aileye dayalı muhafazakâr politikaların sürdürülmesi için kadınların, bilhassa da, genç kadınların ikna edilmesine bağlı görünmektedir. Genç kadınları evlenip çoluk çocuğa karışmaktan alıkoyduğu düşünülen diğer yaşam tercihleri olarak yükseköğrenime devam etmeleri, bir iş bulup kendi geçimlerini kimseye bağımlı olamadan sağlayabilecek hale gelmeleri ise bu politikalar doğrultusunda teşvik edilmemektedir. Diğer yandan, erkek şiddetinin de evlenmek ve çocuk sahibi olmak konusunda caydırıcı bir etmen olup olmadığına daha ayrıntılı bakmak gerekir. Fakat evlilik ve aile kurmak genç bireyler açısından birtakım beklentiler, hevesler yaratsa da deneyimli evli çiftler için aile yaşamı, evlilik mistifikasyonun içinde barındırdığı vaatlerin ötesinde başka anlamlara, gerçekliklere tekabül eder (Bora ve Üstün, 2006). Aile yaşamında, kadın ve erkek bireyler arasında, demokratik ve eşitlikçi bir ortamın varlığından pek söz edilemez (a.g.e). Kadın için evlenmenin ve anne olmanın

öncelikli olmadığı, diğer yaşam tercihlerinin de masada olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca, sadece bireyler olarak kadınlar değil, kadınların ailelerindeki diğer bireylerin de eğitim, meslek sahibi olmak gibi tercihleri genç kadınlar için öncelikli buldukları ve tanımadan evlenmek yerine, evlenmeden önce kadın ve erkeğin birbirini tanımasını önemsedikleri görülmektedir. Bazı katılımcı erkekler, bilhassa kız çocuğu olanlar, kızları için evliliği öncelik olarak görmediklerini ifade ettiler.

*“Biz ona karışmıyoruz, o istediği gibi yaşıyor, kendi hayatı sonuçta. Hem hemencecik evlenenleri de görüyoruz, öyle iki güç gün sonra boşanıyorlar. Yani öyle olacağına değil mi? sonra düzgün adam mı var ortalıkta evlenilecek, başına dert mi alsın...” Cemil, 66, emekli, üniversite*

Ayrıca, Cemil’in bu ifadesinde evlilik kızının bireysel tercihlerine saygılı olmanın ötesinde, kızının yabancı bir erkekten zarar görebileceği ya da bu erkeğin uğraşılması gereken dertli bir erkek olabileceği ihtimalinden duyulan bir endişe de mevcut. Sırf evlenmek için evlenmesinden, hiç evlenmemesinin dahi bir seçenek olabileceği bu senaryoda, yabancı bir erkeğin uygulayabileceği şiddet ihtimalinin canlı tutulduğunu görüyoruz. Benzer bir biçimde, kendisi ilkokul mezunu olan fakat kendisini yetiştirdiğini, eğitime çok önem verdiğini belirten, iki kız babası bir katılımcı (Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul), kızlarının eğitimi her şeyden çok önemsedığının altını çizer.

Şiddet mağduru kadının, eğitimsiz, cahil olduğu katılımcıların neredeyse tamamı tarafından dile getirildi. Kadının eğitilmiş olmasının burada iki açıdan anlamı olduğu anlaşılmaktadır. İlki ve en önemlisi, eğitimin bir meslek sahibi olmak, kendi ayakları üzerinde durmak için bir yol olarak görülmesidir. Kadının ekonomik bağımsızlığı için bir şart olarak görülür. İkincisi ise, eğitim kadının farkındalığını artıran, başına gelen şiddeti anlaması ve buna karşı koyabilmesi için bir özkaynak olarak değerlendiriliyor. Kadının evde kalması, çocuklara bakması, dar bir sosyal çevre içine sıkışması kadının



eğitimsizliğiyle ilişkilendirilmektedir. Katılımcı erkekler, bu kadını tarif etmek için “bütün dünyasının kocası ve çocukları olması” deyişini tekrarlamaktadır. Eğitim, kadının evle sınırı bir dünyanın dışına çıkması, dünyayı ve insanları tanınması, iyiyi, kötüyü ayırt etmesi açısından da ahlaki olgunluk kazanmasını sağlayacak bir beceri olarak görülmektedir. Yiğit, kızlarının eğitimini önemseydiğini vurgularken, kızlarının gezmelerinin, dolaşmalarının, yeni yerler görüp yeni insanlar tanımlarının öneminin de altını çizer. Burada, eğitime yapılan vurgunun erkekler için ayrı bir anlamı olduğunu düşünüyorum. Yükseköğrenim görmek ve bu eğitimle ilişkili saygın bir meslek edinmenin dışında, erkeklerin hayatı daha iyi bilmek, insanları tanımak olarak anlaşılabilir bir eğitimden bahsettikleri söylenebilir. Bilhassa, üniversiteye gitmemiş erkekler şiddetin önlenmesi için eğitimi ön plana çıkarırken, kendi eğitimlerini; kendilerini iyi yetiştirmek, farklı işlerde çalışmak, farklı ortamlara girmek ve insan tanımak olarak tanımlıyorlar. Erkeğin, formel eğitim dışında, kamusal alandaki deneyimleri, kadına göre hareket kısıtlılığının daha az olması, erkeğin eğitim açısından kadına göre kendini daha avantajlı gördüğünü göstermektedir. Evde oturan, dünyayı tanımayan kadının karşısında sokağı bilen, tanıyan, dışarıda deneyimle pişen bir erkeklikten bahsediliyor. Kadınların da kamusal hayata karışmaları, gezebilmeleri yine erkekler gibi hayatı deneyimleyerek öğrenmeleri anlamına geliyor.

*“Kızlarımın gezip görmelerini istiyorum, hazır baba evindesiniz, koca evinde rahat olmaz. Çıkın gezin görün diyorum. Ondan sonra evlenirsiniz”. Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Buna mukabil, kızlarının erkekleri de tanınması gerektiğini, hemen evlenmek yerine o kişiyi tanımanın gerekli olduğunu belirtiyor.

*“Kızlarım okumuş insanlar oldukları için eşlerini ona göre seçerler diye düşünüyorum. Bizim zamanımız gibi değil, bizde görücü usülü vardı. Şimdi kalmadı, sadece çok fakir köylerde kaldı.” Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Babanın, kızlarına verdiği garanti, kendi evlerinde kıymet gördükleri vurgusu; koca evinin ise buraya (kendi evine) benzemediği konusunda uyarırken, kızlarının içinde buldukları demokratik ama yine de babanın koruması, teminatı altında özgürleşme şansı bulabildikleri bir aile ortamına işaret ediyor. Öte yandan, her ne kadar kızlarının gezip dünyayı görmesi, evlenmeden önce sevgilileriyle vakit geçirmelerini salık verse de, kızlarının yabancı bir erkek tarafında zarar görme ihtimali karşısında koca adaylarını kenara çekip konuşmayı, onları önceden uyarmayı kendisine vazife bilmektedir.

*“İki kızımın da arkadaşı var. Büyük kızımın nişanı var gelecek ay hatta. Bütün bunlar olmadan ben damat adaylarını kenara çektim. Dedim ben bugüne kadar vurmadım, bir laf söylemedim. Eğer bir şiddet olayı duyarsam, hemen alırım diye uyarı yaptım.” Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Söz konusu olan, baba evinin koruması ve yabancı erkek olan koca evinin tekinsizliği arasında, genç kadınların yaşam tercihlerinin, evlilik kararlarının, romantik ilişkilerinin nasıl biçimlendiği araştırılmaya değer olduğu söylenebilir.

Eril korumacılığın mahiyetinin diğer bir yüzünü de, cinsel ilişkilerdeki çifte standart ve kadınları kâğıt üstünde bağımsız fakat birey olarak pratikte özgürleşememiş özneler olarak kısıtlayan değerlerin güncelliğini korumasında görüyoruz. Cinsel ilişkilerdeki çifte standardın anlamlarına ve toplumsal cinsiyet temelli şiddetle ilişkisine daha önce değinmiş, çeşitli örnekler sunmuştum. Kadına yönelik şiddet, kadının korunmaya değer görülüp görülmemesi üzerinden tanımlanan ahlaki özneliğiyle ve bu şiddetin anlam kazandığı ahlaki ekonomiyle ilişki bir biçiminde değerlendirilmelidir.

#### **4.8. Aile İçi Kadına Yönelik Şiddetin Anlattıkları**

Tezin bu bölümünde aile başta olmak üzere din, ahlak ve kültür ilişkisi ekseninde kadına yönelik şiddetin Türkiye bağlamındaki değişebilen anlamları sorgulamaya açıldı. Bourdieu'nun kavramları üzerinden eril tahakküm ve aile kurumu arasındaki ilişkiyi analiz etmeyi amaçladım.

Bunun yanında, aile kurumunun ve söyleminin ebedileştirme çalışmasının bir parçası olarak din, ordu ve okul gibi diğer kurumlarla beraber iş gördüğünü, bu kurumlar arasında bir tür karşılıklı atıflarla süregiden bir işbirliğinin bir ölçüde var olduğunu belirtmek gerek. Siyasi iktidarın da kendi siyasi tarzını belirlemede, topluma şekil vermede bu kurumları kendi adına işletmek konusunda mahir olduğunu düşünebiliriz. Bu elbette ezberden ve pürüzsüz bir işleyiş arz etmiyor. Siyasi iktidarın ve kurumların işleyişleri süresince aksaklıklarla, krizlerle ve kendi sürekliliklerini tehdit eden toplumsal ve nesnel koşullarla karşı karşıya kalmaları mümkün. Krizlerin ve aksaklıkların gelecekte nerelere yol açacağını da bugünden öngörmek zor. Günümüzde aile içi kadına yönelik şiddetin, toplumda görünen ve tanımlanan bir sosyal sorun haline gelmesi ve dikkat çekmesi önemlidir. Aile ruhunu tesis etme görevine mazhar görülen kadınların, diğer yaşam tercihlerinin karşısında, evliliğe sıcak bakmaları ve evlilikleri sürdürmeleri için ikna edilmeleri gerekir. Evliliğin hâlâ cazip olduğu, evlenmemenin veya boşanmanın da bedellerinin olabileceği kadınlara hem toplum hem kurumlar hem de siyasi iktidar tarafından sürekli hatırlatılmaktadır. Aile içi şiddetin sosyal bir sorun olarak görünürlüğünün, kadınların evlilik tercihlerinde, eş seçimlerinde ve evliliklerinde şiddet karşısında boşanma kararı alıp almamaları üzerinde etkisi bulunabilir. Bunun ötesinde kadına yönelik şiddet sadece aile içinde gerçekleşmez, evlilik öncesi ilişkilerde flört şiddeti veya yakın partner şiddeti şeklinde de kendisini gösterebilir. Kadın-erkek ilişkileri her ne kadar aile söylemi içine hapsedilmeye çalışılsa da, bu söylemle sınırlı kalmadığı artık herkesin malumu. Bu durum sadece hükümet politikaları, toplumsal yapı ve kültür

üzerinden değil, bireylerin kendi yaşam-dünyaları, deneyimleri ve bunlara göre şekillenen beklentilerini de hesaba katılarak anlaşılabilir. Erkeklerin şiddeti farklı biçimlerde ve örtük tarzlarda uygulamaları her zaman mümkün. Bu ihtimali not ederek devam etmek gerekir. Öte yandan erkekler, açık bir biçimde şiddete meyilli bir erkek olarak tanımlanmanın, kendi özel ve sosyal ilişkilerine getirdiği olumsuzlukların pekâlâ farkındalar. Bilhassa kadına yönelik şiddetin övünülecek bir şey olmadığını katılımcıların ifadelerden görebiliyoruz. Fakat elbette bu analizi katılımcı erkekleri temsil ettiği sivil erkeklere yakınsayan erkeklik modeli kapsamında sınırlamak gerekir. Yine de, bu modelin karşısında, şiddetle apaçık bir ilişki içindeki erkekliğin bulunduğunu söylemek mümkün. Toplumun belli bir kesimiyle sınırlı tutulamayacak (yoksul, işsiz, eğitimsiz, taşralı gibi), kültür içinde, toplumsal ilişkilerde baskın, görünür mütecaviz bir erkeklikten bahsedilebilir. Pek tabii bu erkekliğin karşısında yine korumacı bir erkekliğin durduğu fark edilmektedir. Bu ikili erkekliğin anlamını, hem birbirleriyle ilişki içinde hem siyasi iktidarın eril karakteriyle beraber bir sonraki bölümde analiz edeceğim.

Bu bölümde ise, ailenin duvarlarından taşan ve kamusal bir mahiyet kazanan erkek şiddetinin artık göz ardı edilmeyecek seviyelere ulaşmış olduğu bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Eskinden kol kırılır yen içinde kalır denilen ailede; erkeklerin kadına yönelik şiddete kamusal bir nitelik kazandırmasıyla, şiddetin gizlenmesi, yok sayılması güç bir hale dönüşmüştür. Nitekim araştırmaya katılan erkeklerin tasvir ettiği şiddet uygulanan erkek profiline evde ve sokakta aynılaştığını göstermektedir<sup>91</sup>. Türkiye’de erkekler için evlenip baba olmaları ve evin geçimi sağlayan erkek rolünü icra etmeleri, kendi erkeklikleri için saygınlık kaynağı olarak görülür (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017). Aile yapısı ve toplumsal cinsiyete dayalı rol ve beklentilerde değişimler yaşandı. Bu sebeple, her durumda şiddetin aile içinde bir sır gibi

---

<sup>91</sup> Bunun istisnası, genç erkeklerin sokakta uyguladığı şiddettir. Bu genç erkek grupları kamusal yaşam için bir tehdit olarak görülürken, aile içi şiddetle ilişkilendirilmemişlerdir.

tutulduğu veya kabul bulduğunu söylemek, başta kadınlar olmak üzere diğer aile üyelerinin bu şiddete anlayış göstereceğini düşünmek her durumda mümkün görünmeyebilir. Şiddeti bir disiplin ve cezalandırma yöntemi olarak uygulayan babalar, eski kuşak olarak saygı görmeye devam etse de kendi oğullarının şiddeti uygulamadan önce iki kere düşündüklerini söylemek çok yanlış olmaz. Aile babası olan erkek, saygınlığını ancak diğer üyelerin önünde kazanır. Şiddetin ne kadar meşru ve kabul edilebilir olduğuna karar veren tek başına babalar olamaz. Elbette saygınlığın anlamı da önemlidir. Otoriter ve sert bir baba olmak yerine çocuklarıyla arkadaş gibi olmaya çalışan babalar da bulunmaktadır. Yine kadınların artan oranlarda eğitimin ileri kademelerine devam etmeleri, iş yaşamına zorunluluk veya tercihen olsun katılmaları, aile içindeki dengeleri değiştirecektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, erkekler bu değişimi ya savunmacı ve tepkisel bir konuma çekilerek ve erkek olarak kadınlardan üstün olduklarını ispatlamanın çeşitli yollarını arayarak karşılayacaklar (şiddet veya cinsellik gibi) ya da değişime ayak uydurup kadınlarla, değişen seviyelerde, munis, demokrat ve eşitlikçi ilişkilenecekler. Fakat değişimin ne ölçüde yüzeysel, zevahirde ne ölçüde radikal ve eleştirel bir şekilde yaşandığı belirsiz. Yöntem bölümünde de belirtildiği gibi, erkekler kendi deneyimleri üzerine samimi ve düşünümsel sorgulamalara pek yanaşmıyorlar. Ayrıca tarihsel ve toplumsal koşullardaki değişim ve erkeklerin değişim karşısında kurdukları erkek kimlikleri, kadın-erkek ilişkisi üzerinden şekillendiği gibi, erkeklerin kendi aralarındaki ilişkiler ve birbirlerinin erkekliklerini nasıl algıladıkları veya birbirlerine nasıl etki ettikleri üzerinden de şekillenmektedir. Bu konu yine ileriki bölümde işlenecektir.

Sonuç olarak bu tezde aile sabit bir öz, kapalı bir bütünlük arz etmediği gibi ataerkil sistemin modern dünyadaki beşiği olarak değerlendirilmemektedir. Bununla beraber, ailenin, ister ataerki diyelim ister toplumsal cinsiyet düzeni olarak tarif etmeyi

tercih edelim, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin üretilmesi ve kanıksanmasındaki rolü çok büyüktür. Aile içi kadına yönelik şiddet başta olmak üzere, ailede ve toplumda vuku bulan bütün şiddet türlerini anlamlandırmak için aile kurumunun, ailesel ilişkilerin ve aileci politikaların özenle incelenmesi gerekir. Bu bölüm bir nebze de olsa bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Fakat bütünüyle kapsayıcı olmak gibi iddiası bulunmamaktadır. Konular, tezin bütünlüğü içinde takip edilen analitik izleğe uygun olacak şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Bu izleğe göre, aile içi kadına yönelen erkek şiddeti ile erkek şiddetinin diğer biçimleri arasında analitik bir bağ kurmak adına, kapalı bir kurum olarak ele alınan aile veya sistem biçiminde patriyarka anlayışından, toplumsal cinsiyeti bir analiz kategorisi olarak ön plana çıkaran bir perspektife geçiş yapmayı amaçladım. Bu zeminden hareketle, hem erkek şiddetini hem bu şiddetin erkekler için anlamını, eleştirel erkeklik çalışmalarına taşıyarak sorgulamaya devam edeceğim.

## BÖLÜM 5

### ERİL İKTİDAR: HEGEMONİK ERKEKLİK VE ERKEKLİK KRİZİ

Yakın zamana kadar kadına yönelik şiddete dair literatürde erkeklere ve erkek bakış açısına dair belirli varsayımlar ve saptamalar etkili olmuştur. Bu varsayım ve saptamalar nedeniyle kadına şiddet araştırmalarında erkeklerin, erkek deneyimi ve özelliklerinin büyük ölçüde ihmal edilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşımlarda erkekler çoğu zaman ataerkil yapının dışlıları olarak görülmüş; fail olarak ele alındıklarında ise sadece suç failleri olarak değerlendirilmiştir. İlk olarak, 1970'lerde ikinci dalga feministlerin çalışmalarında erkekler ataerkil yapının taşıyıcıları olarak ele alınmaya başlanmıştır. İlk feminist çalışmalar, ataerkil yapının kurumları ve işleyişi gereği erkeği kadını sömüren, ezen ve güç kullanan tarafa yerleştirirken, kadını da bu gücün karşısında kurban ve ezilen konumunda tarif etmiştir. Susan Griffin eril şiddetin, ataerkil kültürün temel bir unsuru olarak bütün heteroseksüel ilişkilerde görüldüğünü belirtir (Griffin, 1971). Bu durumda kadın ve erkek arasındaki her türlü mahrem ilişkiyi, eril şiddetin eylem alanı olarak tahayyül eder. Feminist bir hukukçu olan MacKinnon da Griffin gibi heteroseksüel ilişkiyi erkek egemen ideolojinin ve onun şiddet içeren pratiğinin yatağı olarak görür (MacKinnon, 1982). Susan Browmiller ise tecavüzü ve erkeklerin uyguladığı şiddeti ataerkil kültürün ve erkek iktidarının bir sonucu olarak feminist çalışmanın merkezine koyar (Brownmiller, 1976). Mary Daly ve Dale Spender gibi isimler de bu görüşü destekler (Segal, 1990). Bu iki feminist için de kadın deneyimi tarih boyunca şiddet, baskı ve sömürüye işaret eder; kadın özgürleşmesi için bu şiddet,

baskı ve sömürünün gerektiği gibi analiz edilmesi ve kadın deneyimi etrafında gelişen bir kurtuluş politikası geliştirmek elzemdir (Segal, 1990). Bu düşünceye göre, erkek olmanın kendisi halihazırda kadına yönelik şiddetin faili olmak için yeterli görünmektedir. Brownmiller'ın da vurguladığı üzere, biyolojik potansiyellerinin yanında erkekler kadınları denetim altına almak, hükmetmek için de şiddeti bir araç olarak kullanmaktadırlar (Segal, 1992). Bu düşüncenin paralelinde tecavüz gibi bir cinsel şiddet eylemi, “ataerkilliğin hücum kıtası” olarak “erkek egemenliğin sürekliliği” için elzem görülmüştür (Segal, 1992, s. 288).

Yukarıda özetlenen klasik feminist yaklaşımlar, 1970'lerden itibaren kadına yönelik şiddeti hem kamusal gündeme sokarak, sorunun ulusal ve uluslararası politika konusu haline getirilmesine hem de bu konuda pek çok araştırma yapılmasına öncülük etmeleri için değerlidirler. Ancak günümüzün değişen toplumsal koşullarında ve kuramsal gelişmeler ışığında bu yaklaşımlar haklı nedenlerle eleştirilmekte, bunun yerine daha ilişkişel ve çok değişkenli yaklaşımlar önerilmektedir. Yine de klasik feminist yaklaşımın kadına şiddet araştırmaları üzerinde süregelen etkisi nedeniyle, erkekler sorusunun alan araştırmalarında yeterli biçimde ele alınmadığını söyleyebiliriz.

Öte yandan erkeklerin deneyimleri ve öznellikleri sorusunun, kadına şiddet araştırmalarının içine doğrudan ya da dolaylı biçimlerde dâhil edildiğini de görebiliriz. Kadına şiddet araştırmalarında erkeklerin görüş alanına girdiği ana bağlam, fiziksel ve cinsel şiddetin faili olarak erkekler olmuştur. Ancak ne yazık ki suç faili olarak erkeklere odaklanma biçimi, sorunun yeterli bir feminist perspektifle ele alınmasını önlemiş gibidir. Cinsel şiddete dair önemli bir araştırma yürütmüş olan D. Scully, erkeklerin dünyasında feminist araştırma yapmanın gerekliliğini vurgulayan yazarlardan birisidir (Scully, 2014). Scully, feminist araştırmacıların erkeklerin dünyasını eleştirel olarak araştırmayı ihmal ettiklerini belirterek konunun önemine değinir (a.g.e., s.15). Ayrıca Scully, tecavüz



araştırmalarının erkeklerin ve psikiyatri mesleğinin elinde olmasının buna ilaveten feminist araştırmanın dikkatini kurbanlaştırılmış kadınlar üzerine yoğunlaştırmasını da, “erkek şiddetinin ipucu kadınlarda değildir” diyerek eleştirir. Tecavüze dair gerçek bir içgörü ancak tecavüz eden erkeklerin toplumsal kurgularına müdahale etmekle ve bu kurguyu eleştirel gözle incelemekle elde edilebilir. (s. 17). Bu konunun önemine dikkat çekilmiş olmasına rağmen ne yazık ki şiddet faili olan erkeklerle feminist yaklaşım içerisinde yapılan görüşmelerin sayısı oldukça azdır. Bunlardan en erken tarihli ve önemlilerinden biri Alberto Godenzi’nin 1989 tarihli İsviçre araştırmasıdır (Godenzi, 1992). Bu çalışma, şiddet uygulamış olup da şikâyet edilmemiş olan erkeklere ulaşıldığı ve onların bakış açılarını anlamaya odaklandığı için önemlidir. Godenzi’nin “erkeklerin suskunluğunu bozmak” üzerine yaptığı vurgu çok önemlidir. Bu araştırmada erkeklerin şiddet konusunda konuşmalarının önemine dair önemli tespitler mevcuttur. Araştırmada kullanılan yöntemin başarılı olması, “erkeklerin kendi uyguladıkları şiddet konusunda konuşmayacakları, olsa olsa birtakım yalanlar ve müstehcen hikâyeler dışında konuşmak için bir saikleri olmadığı” yolundaki varsayımları boşa çıkarmıştır (Godenzi, 1992, s.33).

Günay-Erkol (2018) 2. Dalga feminist yaklaşım içerisinde erkekliğin sınırlı ve paradoksal bir biçimde ele alındığını vurgular. Buna göre evrensel ve zamandan bağımsız, patriyarkanın taşıyıcı faili olarak erkek bir özne tahayyül edilmiştir. Bir yandan da, kadına uygulanan tahakkümün karşısında, tahakkümü uygulayan toplumsal cinsiyet olarak erkek ele alınmıştır. Günay-Erkol bilhassa şiddet ile erkeklik arasında kurulan ilişkiye bakıldığında, tek bir erkeklik olarak şiddetin faili bir erkekliğin ortaya çıktığını, bunun da kaçınılmaz bir biçimde erkeğe dönük özcü bir yaklaşımı ürettiğini söyler (a.g.e). Erkeğin de kadın gibi toplumsal cinsiyetli olduğu, erkekliğin ilişkisel bir biçimde kurulduğu düşünüldüğünde, erkeğin eril tahakkümün değişmez faili olarak ele alınması

paradoksal bir durum yaratır ve erkeğin şiddet karşısındaki farklı konumları göz ardı edilir.

### **5.1. Erkeklerin Şiddet Karşısındaki Farklı Konumlarını Tahayyül Etmek**

Serpil Sancar (2009) Türkiye'deki farklı erkeklikler ile farklı şiddet biçimleri arasındaki ilişkiyi anlamak için şiddet ve iktidar arasındaki ilişkiye daha yakından bakmak gerektiğini vurgular. Farklı konumlardaki erkeklerin şiddetle ilişkisine baktığımızda, bu erkekler arasında, şiddet ve iktidar arasındaki ilişkiye eklenenlerin de, bu ilişkiye kısa-devre yaptırınların da bulunması mümkün. Sancar eril şiddet ve şiddet-iktidar ilişkisi üzerinde beş farklı model erkeklik konumunun türediğinden bahseder (a.g.e).

İlk olarak, kırdan kente göç sürecinde şekillenmiş kentin çeperine yerleşmiş, alt sınıftan gelen ailenin reisi konumunda, ailenin geçimi sağlama uğruna her türlü çalışma koşulunu kabullenmiş bir erkek modeli karşımıza çıkar (a.g.e). Bu erkek, ailesinin geçindirmeyi becerebildiği ölçüde, ailedeki kadınların, çocukların ve gençlerin yönetimini ve itaatini garantilemektedir. Bunu gerçekleştirmek adına, aile reisi olarak disiplin, namus, terbiye gerekçeleriyle şiddet kullanma hakkı ve kapasitesini elinde tutar. Daha çok gelenekten mülhem ataerkil bir erkek modeli çerçevesinde, koruma-kollama ve denetleme görevleri üstüne binaen, bu erkekliğin, iktidar ayrıcalıklarına eriştiği ölçüde ataerkiden pay aldığı söylenebilir. Korumacı cinsiyetçiliğin, bu erkek için yetkilendirici olduğunu görmekteyiz. Öte yandan bu erkekliğin, hegemonik erkeklikle bir tür işbirliği içinde olduğu sonucuna varabiliriz. Şiddetin bir disiplin ve denetleme aracı olarak fakat belli bir ölçüde kabul edildiği, onaylandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu erkeklerin kendilerinin de geçmişte şiddete maruz kalmış olması mümkün. Ailelerinde ise kendi babalarının tesis ettiği otorite tarzının bir benzeri üretmektedirler. Öte yandan kendi

gördükleri şiddeti de, bu otorite tarzının gerekliliği adına olumlama ya da yok sayma eğilimindedir. Ordu, okul gibi devletin kurumlarında veya doğup büyüdüğü ailelerde içinde şiddete maruz kalmış veya tanık olmuş olmaları; yine, üretim ilişkileri içindeki konumları gereği şiddet ve baskıyla karşılaşmış olmaları, hala kendi ailelerinde sözü geçen bir erkek konumunda bulunmaları karşılığında önemsiz veya övündükleri erkekliklerinin inşasında gerekli görülen bedeller olarak anlaşılabilir (a.g.e).

Bu tür erkeğin otoritesinin zayıflamasının sonucunda iktidarın bir aracı olarak kabul edilen 'ölçülü' şiddet, ölçsüz ve kabul edilemez bir şiddet biçimine dönüşebilir veya böyle yorumlanabilir. Şiddete otorite eşlik etmediği zaman, şiddet bireyin zayıflığı, kontrol kaybı biçiminde anlaşılmasına yol açar. Bu bölüm boyunca katılımcıların ifadelerinde de şiddet uygulayan erkeğin zayıf erkek olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. Öte yandan, bu türden bir erkek için, şiddet tek başına hiçbir zaman kendi başına amaç ya da erkek kimliğinin esas belirleyeni olmamıştır. Çalışma yaşamında dayanıklı ve sert bir erkekliği üretmiş olmanın yanında, evi geçindirmek, aile bireyleri üzerinde hakimiyete sahip olmak ve bir otorite olarak saygı görmek, bu erkek kimliğinin oluşumunda daha elzemdir. Bu erkeklik için, şiddet ve erkeklik arasındaki bağ dolaylı ve stratejiktir. Erkeklik krizi yine bu tür erkekliğin ortadan kaybolan otoritesi, konumu ve bu erkeğin sahip olduğu değerlerin yok olmasıyla ilişkilendirilir. Ataerkil payın azaldığı ya da hepten kaybolduğu bir durumda, şiddet kriminal bir davranışın veya dürtüsel olarak tarif edilen ilkel bir erkeklik biçiminin tezahürü olarak anlaşılır.

Katılımcılar arasında bu modele yakın olarak tarif edilebilecek erkekler, şiddeti ilkesel bir şekilde kınayarak, şiddet ile aralarına mesafe koymaya çalıştılar. Şiddet uygulayan erkeğin zayıf, yetersiz ve kötü karakterli bir erkek olarak tarif edilmesi, hala bir erdem ve saygınlık ifade eden korumacı erkekliğin değerlerini muhafaza etmeye yönelik bir çaba olarak okunabilir. Şiddet tek başına değerlendirildiğinde kınanan, utanılan bir

şey. Kendilerini şiddeti uygulayan erkeklerden ayırarak tehlike altında gördükleri erkeklik değerlerini ve kendi erkek kimliklerini korumaya almaya çalışmaktalar. Bu noktada tarif ettikleri şiddet uygulayan erkeklerin altyapısıyla, kendi altyapılarının kesiştiği yerlerde bir çelişki ortaya çıkar. Örneğin, şiddetin önlenmesi için eğitim sürekli vurgulanır, şiddeti genelde eğitimsiz, cahil insanların sorunu olarak görülür fakat kendileri de daha ileri kademelerde eğitim görmemiştir. Kendileriyle benzer sosyo-ekonomik ya da sosyo-kültürel altyapıya sahip olan erkekler şiddete meyilli olarak tarif edilir fakat ne kendileri ne de çevrelerinde şiddet olmadığını ısrarla vurgularlar.

*“Bu hapishanede yatanların çoğu cahil insanlar [geçen aramızda konuşma oldu diye bahsetti, çalıştığı lokantada ve erkekler arasında gerçekleşen bir konuşmadan aktarılıyor]. Ne doktoru yatıyor, ne avukatı yatıyor ne de mühendisi yatıyor. İşte, gariban, cahil okumamış insanlar, gecekonduda yaşayanlar- bu işte eğitimden kaynaklanıyor şiddet. İyi okumuş, kendisini yetiştirmiş insan, hiçbirisi şiddeti tasvip etmez.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Ramiz, kendisinin şiddetle asla işi olmadığını, ayrıca çevresinde de şiddete pek fazla tanık olmadığını ve şiddet konusunda örnek veremeyeceğini belirttikten sonra görüşmenin devamında erkeklerin neden şiddet uyguladığı sorulduğunda, şu açıklamayı yapıyor,

*“İşyerinde ezilmek, işyerinde çektiği acıyı eve getirmek. Çevremizde tonlarca insan var yani böyle, bu sebeplerden ayrılan insanlar var. Bu erkek eğitimsiz, çevresi, ortamı, maddiyat, evde gördükleri.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

İlk ifadede, kendi erkek sosyal ortamında geçen konuşmada, şiddet uygulayan ve bu sebeple de hapis cezası alan erkeklerle aralarında bir mesafe olduğu görülüyor. Bu ifadede, konuşmanın konusu olan şiddet uygulayan erkekler ile konuşmanın geçtiği erkek sosyal ortamı arasında hiçbir kesişime rastlanmıyor. Fakat ikinci ifadede, şiddet

uygulayan erkeğin neden şiddet uyguladığına cevap olarak saydığı nedenlerle kendi sosyal çevresini ilişkilendiriyor ve tonlarca örnek sayabileceğinden bahsediyor. Şiddet uygulayan erkeği şiddete sevk eden nedenler, kendi çevresinde gördüğü, tanımladığı sosyal ve ekonomik sorunlar üzerinden ortaklaşmaktadır. Fakat yine de, Ramiz, şiddet uygulayan erkek bireyle arasına bir mesafe koymaya devam eder. Çünkü sorunlar ortak da olsa, şiddet ilkesel olarak yanlış görülerek kınanır. Erkeğe yakışmayan bir tavır olarak görülür.

Sancar'ın sunduğu ikinci erkek modeli sermayenin yönetimini ellerinde tutan işadamı erkeklerdir. Kendi güç ve otoritelerini, itaatini sağladıkları aileden değil, kazandıkları para ve statüyle oluşturdukları hegemonik konumları üzerinden tesis ederler. Bu erkekler, fiziksel şiddete açıktan eğilim göstermezler fakat, sembolik ve ekonomik şiddetin daha rafine biçimlerine rastlamak mümkün. Kendilerine başkalarını bağımlı kılmak, muhtaç bırakmak, açlık ve güvencesizlik tehdidi ile boyun eğdirme gibi stratejileri elinde tutan sermaye erkekleri, eril şiddetin “steril” biçimlerini teşkil ederler (Sancar, 2009). Ayrıca, kendileri adına şiddeti vekâleten icra edecek devletin zor aygıtı ve kolluk güçleri ya da şiddetin bizzat amaç (sermaye) haline gelebildiği sınıf altı erkekler sermaye erkekleri adına fiziksel şiddeti kullanmaya hazır bir haldeler. Bu sebeple iki farklı uçta yer alan kesim arasında şiddetin kullanımı üzerinden unutulması muhtemel bağı göz önünde bulundurmak gerekir. Diğer yandan, hegemonik konumları göz önünde bulundurulduğunda, erkeklik değerleri üzerinde belirleyici ve düzenleyici bir etkileri olduğu düşünülebilir. Norm ve ideal olarak şiddetin onaylanmaması, kendileri gibi ekonomik ve sosyal güce sahip olmayan, bir üst kısımda bahsedilen işçi erkekler için bir model yaratabilirler. Hem şiddetin kınanması yoluyla hem de kendi yaşam tarzları ya da yüceltikleri değerler yoluyla şiddetin onaylanmamasını bir norm ve ideal haline getirebilirler. Yukarıda bahsedildiği gibi, şiddetin erkekliğin bir krizi ya da zayıflığı

olarak görülebildiği bir bağlamda, ‘şiddetsizlik’ erkek için bir erdem meselesine dönüşebilir. Kendi erkekliklerini koruma altına almak için, kendilerini ilkel ve suçlu bir erkeklikten farklı tutma çabası ön plana çıkabilir. Katılımcılar arasında sermaye erkekliği modeline uyan bir erkek bulunmamakla beraber, erkekliğe dair hegemonik değerlerin üretimi ve sıradan erkeklerin de bu değerlerle ilişki içinde oldukları düşünüldüğünde, ideal erkekliğin bilhassa kaba fiziksel şiddeti ahlaki ve rasyonel bulmadığını ve şiddetsizliğin bir norm haline geldiğini gösterir. Fakat bu norm uyarınca ekonomik ve sembolik şiddetin gizlenmesi, diğer şiddet biçimlerinin de yatağı olan yapısal şiddet<sup>92</sup> hakkında konuşulmaması sağlanır. Öte yandan, iktidar, erkeklik ve şiddet ilişkisinin daha derinlemesine ele alınacağı bir sonraki kısımda da görüldüğü gibi, linç şiddeti veya taşeronlaşmış şiddet biçimleri de hegemonyanın işleyişi için elverişli olmayı sürdürebilir. Bu şekilde, bir yandan ilkesel olarak şiddet kınanırken diğer yandan da şiddeti kullanma hakkı ve kapasitesine sahip olduğunu düşünenler için, şiddet karşılaşılan sorunları çözmek üzere bir yöntem olmaya devam eder.

Üçüncüsü, sınıf altı olarak nitelendirilebilecek, ‘varoş delikanlısı’ erkeklik modeli şiddeti en açık ve çarpıcı bir şekilde, bir ifade biçimi olarak benimseyen modeldir (Sancar, 2009). Sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel altyapısına bakıldığında, taşradan gelen işçi erkeğine nazaran daha yakın zamanda kente gelip yerleşmiş, az eğitilmiş ve genelde mesleksiz, işsiz veya geçici işlerde çalışan, genç, bekar ve kentin çeperinde yer alan sosyal çevrelerinde, mahallelerde yaşamaktadırlar. Bu erkeklerin her türlü gündelik pratiğinde şiddet merkezi bir rol oynar. Baba-oğul ilişkisi, aşk ritüelleri, erkek arkadaşlar arası eğlence, sosyal rekabet, trafik gibi alanlarda eril şiddet münteşir, sık ve olağan bir

---

<sup>92</sup> Yapısal şiddetten daha önce Kısım 3.8.1 de bahsedilmişti. Kısaca tekrarlamak gerekirse, yapısal şiddet, şiddetin gözle görülmeyen formudur ve doğrudan fiziksel zarar vermeyi hedeflemez, ancak etkileri itibarıyla doğrudan şiddetten çok daha yıkıcı olabilir. Örneğin bölgeler arası gelir dağılımlarındaki ve hayat şartları arasındaki eşitsizlikler yapısal şiddetin ifadeleridir. Yapısal şiddet ancak geniş kapsamlı yapısal önlemlerle bertaraf edilebilir.

şey olarak görülmektedir. Hayatta kalmak için güçlü bir abinin korunmasında olmak ve ailedense, kapalı bir erkek grubunun bir üyesi olmak, bu grubun içinde ortak eylemler etrafında sosyalleşmek önem kazanıyor. Bu genç erkeğin babası bir erkek model olarak yeteri kadar güçlü görülmemektedir ya da babayla ilişkilerin sürekli sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Abi figürü ise babaya kıyasla özdeşim kurulmanın daha kolay ve tercih edilebilir olduğu bir otorite, iktidar figürü olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca, bu erkeklik, evde baba otoritesiyle bir çatışma içinde olduğu ölçüde, kendi gücü ve iktidarını, erkeğe ait kamusal alanda, sokaktaki diğer erkek grupları arasında çatışmalar, güç mücadeleler üzerinden tesis etmeye çalışır. Bir otorite olarak babadan ümidini kesmiş, yahut bu baskıcı babadan, onu hükümranlığındaki evden, ailen kaçan genç erkek, kamusal alanda bir erkek cemaatinin bir üyesi olur (Thoma, 2011). Güçlü olmadan yaşamının olanaksız olduğunu, gerektiğinde herkese karşı şiddet kullanmanın gerekliliğini şiar edinmiş bu erkek grupları, Türklük, Müslümanlık, vatan savunması gibi kutsal amaçlara sarılarak, gerektiğinde ölmeyi ve öldürmeyi göze alabilirler. Bu sebeple de, ölüm/öldürme ve yaralanma/yaralama riski en fazla bu grupta görülmesi şaşırtıcı değildir (Sancar, 2009). Bu yeni vandalizm aynı zamanda kadınlara yönelen her türlü eril şiddete karşı da en azından kayıtsız, ya da savunuyor ve uyguluyor (Sancar, 2009, s.141). Sirman, şerefın bağlamsal olarak üretildiğine dikkat çekerek, devlet gibi merkezi bir otoritenin uzağında, toplumsal normların ve düzenin etkilerinin zayıfladığı durumlarda, önceden tanımlanmış hiyerarşi ve statü farklarının hakim olmadığı sosyal ilişkilerde, şiddetin sürekli bir rekabet ortamında kendini ispatlamanın tercih edilmesi mümkün yollarından biri olduğunu belirtir (Sirman, 2014). Bu sosyal ilişkilerin en belirgin olduğu eril homososyal ortamlarda mitsel, kahraman erkekliğin yüceltilip sahiplenildiği anlaşılıyor. Toplumsal norm ve ideallerin etkisi daha zayıf ve dolaylı bir etkiye sahip olsa da bu erkek gruplarının kendi dil, norm ve pratiklerini inşa ettikleri görülmektedir. Yatay ilişkiler

içerisinde, bu eril homososyal bağın kendi içinde ürettiği güç ve iktidar anlayışı ve bu anlayış doğrultusunda düzenlenen ilişkiler, eril homososyal bağ ve şiddet kısmında daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak. Fakat şu söylenebilir ki, tarif edilen erkek grupları için şiddet, yaşamlarında merkezi ve düzenleyici bir konumdadır. Diğer erkekler için şiddet ya bir sınır meselesi olduğunda (başkalarının sınırını bilmediği yerde, şiddete karşılık şiddet olarak), ya da ölçülü olduğu takdirde (disipline eden baba veya öğretmen olarak) kabul görebilmekteyken, bu erkek modeli için şiddet başlı başına bir amaç, var olma biçimine dönüşebiliyor. Katılımcılar arasında, sermaye erkekleri gibi, bu erkek modeline uyan birisi bulunmamaktadır. Yine de, katılımcı erkeklerin kendi hayat hikayelerinde bu model erkekliğin etkileri görünür bir haldedir. Tıpkı sermaye erkekliğinin, erkekliğe dair norm ve idealleri şekillendirmede payı olduğu gibi şiddeti hayatının merkezi haline getirmiş bu erkeklerin de, hem makul erkekliğin sınır çizgisini oluşturmada, hem de pek çok erkeğin, bilhassa kamusal alanda karşılaşmaktan korktukları şiddetin potansiyel faileri olarak güvenlik kaygılarının merkezinde yer almaktadırlar.

Ayrıca, katılımcıların geçmişlerinde bu erkek gruplarıyla çeşitli şekillerde ilişkilendikleri görülmektedir. Özellikle erkekler arası kavgalar, okul çevresinde yoksul ve etnik yapı açısından karışık muhitlerde mahalle kavgaları olarak farklı erkek gruplaşmaları ve bu erkek grupları arasında yaşanan çatışmalar şeklinde bahsedilir. Katılımcılar, yaşadıkları mahallerdeki şiddet olaylarına farklı seviyelerde karıştıklarını, bazen de erkekler arası bu şiddetin kendilerine zorbalık olarak yöneldiği ve enerjileri bu şiddet ihtimallerinden kaçınmakla harcadıklarını belirtirler.

*“Çocukken ben, bizim mahallemiz biraz karışık bir demografiye sahipti. İstanbullu aileler ile köyden göçmüş ya da maddi durumu iyi olmayan aileler bir arada yaşıyordu. Bizim de çok iyi değildi ama orta sınıftık yani. Ve hatırlıyorum, mahallede benden bir-iki yaş büyük bir erkek grubu vardı ve sürekli bana sataşıyorlardı. Nedir işte*



*elimdekini almaya çalışmak, isim takmak, dayılanmak. Ben de hep onlara görünmeden dolaşmaya çalışıyordum mahallede. Ya da bunlarla karşılaştığımda sessiz kalıyordum.”*  
*Serhat, 40, müdür, üniversite*

Yoksulluğun ve şiddetin üst üste bindiği bu mahallerden, erkeklerin eğitim alarak, meslek edinerek, başarılı birisi olarak kurtulduklarından bahsedilebilir. Şiddet, yoksulluğa içkin, insanın korumasız ve çaresiz kılan bir durum olarak anlatılmaktadır. Yoksul bir geçmişe sahip olan Serhat, şiddet ve yoksulluğu bir arada kodlamakta ve değerlendirir. Hem yoksulluktan hem de şiddet ortamından kurtulmak için ne kadar çaba harcadığından bahseder.

*“Bu tiplerden kaçınmak, muhattap olmamak için belli başlı semtlerde yaşaman gerekiyor, belli başlı mesleklerde çalışman gerekiyor. Ben de düşününce tam da bu sebeplerle bana daha iyi bir yaşam sağlayabilecek kararlar verdim. Bu yüzden çalıştım, başarılı oldum. Bir daha öyle bir yerde yaşamak istemem”* Serhat, 40, müdür, üniversite

Öte yandan şiddet uygulayan varoş delikanlısı erkekliğinde esas vurgulanması gereken, şiddetin bu erkek için başlı başına bir amaç haline gelmiş olmasıdır. Şiddetin, insanların isteklerini elde etmek uğruna her yol mubah olduğu düşüncesiyle şiddetin toplumsal ilişkilerinin merkezine yerleşmesi, bu ilişkileri düzenleyen bir araç, yöntem veya bir tarz olarak görülmesi ise, şiddetin sadece sınıf altı ve yoksulluk içinde yaşayan genç erkeklere has bir durum olmadığını göstermektedir. Fakat katılımcıların ifadelerinden yola çıkarsak, toplumsal ilişkilerde hâkim olduğu düşünülen ve bir sorun olarak tanımlanan şiddetin arketipinin sınıf altı erkekliğe hasredildiği söylenebilir. Buna göre, bayağı, hoyrat fiziksel şiddet uygulayan bu kişiler; yoksul, eğitimsiz, zayıf kişiliğe sahip, madde bağımlısı, kötü arkadaş çevrelerinde bulunan, aile içinde şiddet gören, gösteren kimseler olarak tarif edilir. Katılımcılar arasında, bu modele uyan bir erkek ve yine bu erkeğin somut deneyimlerini doğrudan yansıtacak, ilk ağızdan temsil edebilecek

bir ifadeye rastlamak güç. Fakat katılımcıların geçmiş deneyimlerinin ve gündelik hayatta yaşadıkları karşılaşmalar üzerinden, şiddete meyilli, şiddet uygulayan erkek imgesinin oluşturduğu görebiliriz.

*“[eskiden oturduğu mahallenin şu anki durumundan bahsediyor]. O mahallede büyüyen çocukları görüyoruz şimdi, hepsi eşkiya gibi olmuşlar. Kayınvalidem arıyor, yok işte çocuklardan biri uyuşturucudan öldü, yok diğeri polisle çatışmada öldü... İyi ki orada kalmamışız. Orada kalsaydık bizim çocuğumuzda öyle mi olurdu? Öyle mi yetiştirdi? Şiddet mi görürdü? Şiddet mi uygulardı? Onları görünce hemen ayrılmak istedik oradan.” Cengiz, 59, emekli, lise*

Tekinsiz, öteki erkek olarak tarif edilebilecek bu erkek karakteri kimi zaman somut deneyimlerden yola çıkılarak kimi zaman da toplumun belli kesimlerine dönük önyargılardan beslenerek ya da belli bir sosyal mesafeden kurulmuş, soyut ve kategorik bir öteki erkek biçiminde tanımlanıyor. Katılımcıların verdikleri örnekler, anlattıkları hikayeler, kendi yaşam tercihlerini belirlemek ve yapılan tercihleri onaylamak üzere de iş görmektedir. Yukarıda Cengiz de eski mahallerinden ayrılma kararının ne kadar doğru olduğunu, o mahalleyi saran şiddet olaylarından örnekler vererek açıklıyor.

Aynı şekilde, sosyal ilişkiler açısından daha uzak, fakat bir yandan da gündelik hayatta her gün karşılaşılan bir yabancı erkek imgesi de bu mütecaviz erkek imgesini üretebiliyor. Katılımcıların, belli bir mesafeden de olsa, ilişkilendikleri bu erkek hakkında yine belli kalıp düşüncelere sahip olduğunu görüyoruz. Ege’de doğup büyümüş, fakat Ankara’da yaşayan bir katılımcı için, çevresinde sürekli karşılaştığı Orta Anadolu erkeğini, tekinsiz ve mütecaviz karaktere sahip bir erkek olarak tanımlanıyor.

*“Orta Anadolu erkeği- daha tecavüzcü, tacizci, saldırgan gibi olabilir diyorum, [neden diye soruyorum] yani Ankara’da yaşıyorum, “Angaralı” diye bilinen bir insan var ya, böyle muhafazakar, başka insanlara nasıl yaklaşacağını bilemeyen, ve hiçbir*

*zaman da öğrenemeyecek bir insan türü olduğunu düşünüyorum, bastırıldığı cinselliği bu şekilde çıkabilir, cinsellikle ilgili hiçbir şey kafasına girmemiş, karşısındakini hiçe sayarak sürekli. Ben bunu genel olarak muhafazakarlığa bağlıyorum, bir şeyleri aşamamış, öğrenememiş.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Tekrar Serhat'tan bir örnek vermek gerekirse, çocukluluğunda yaşadığı mahalleyi yoksul ve Kürtlerle Türklerin bir arada yaşadığı bir ortam olarak tarif ederken, şiddetin bu ortamda hiç eksik olmadığını belirtiyor. Serhat kendi geçmişindeki yokluğuna atıfta bulunarak, şiddet uygulayan erkek olarak alt gelir grubu erkekleri kastetmediğini, şiddet uygulayanın lümpen erkek olarak tanımladığı bir erkeklik olduğunun altını çiziyor, ve lümpen erkekliği şu şekilde tanımlıyor,

*“Önce benim istediğim olsun, sonra insanlar ne yaparsa yapsın. Aile ve kültürden gelen, bizim hakkımız kardeşimiz bakış açısı... Lümpen sınıfı dediğim, gelir seviyesinden asla bahsetmiyorum. Aile eğitimi diye tanımlıyorum. O tip şeylerde kadını erkeği [saygısız]. Bir sırada hemen öne geçmeye çalışmak, hemen uyanıklık yapmak...” Serhat, 40, işletme*

Serhat'ın lümpen tarifi, sınıfsal konumdan ziyade kültürel farka ve tarfi ettiği kültüre içkin gördüğü mütecaviz tavır ve davranışlara işaret ediyor. Katılımcılar kendi sosyal çevrelerini daha steril ve güvenli olarak tarif ederken, şiddetten uzak bir çevrede yaşadıklarını üstüne basa basa vurguluyorlar. Kendilerinde, ailelerinde, arkadaş çevrelerinde şiddet olayları pek fazla görülmezken, kendi çevrelerinin hemen dışı olan alanlarda ve toplumun genelinde ise şiddet yaygın bir olgu ve şiddetin failleri genelde erkekler olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, sadece sınıf altı yahut alt gelir grubundan erkeklere has olmayan, fakat toplumda daha yaygın, baskın bir erkeklikle ilişkili bir şiddet algısından söz edilebilir. Kendi kişisel ilişkilerinde şiddetten kaçınan ve şiddetten genel anlamda rahatsızlık duyan bu erkekler, Sancar'ın (2009) dördüncü modeli

olan ‘sivil erkeklik’ grubu içinde değerlendirilebilir. Sivil erkekler, devletin, ailenin ve sermayenin eril şiddet tarzlarına bulaşmaktan bir ölçüde kaçınan ve kendilerini genel olarak eşitlikçi ve demokrat olarak tanımlayan erkekler ön plana çıkıyorlar. Kendilerini, “kadınlarla eşit, çocuklarıyla arkadaş sayan, demokratik devlet, eşitlikçi toplum ve özgürlük sahibi birey olma değerlerini savunan erkekler” tanımlarlar (Sancar, 140) ve bu erkekler için şiddet, savundukları bütün değerlere ters düşmektedir. Bu erkekler eril şiddeti, hayatlarının dışında tuttukları bir ilkelik biçimi şeklinde tanımlıyorlar. Yukarıda da bahsedildiği gibi, şiddetten arındırılmış steril bir yaşam anlatısının bu erkeklerin dilinde çok daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Sancar, bu sivil erkeklerin, devletin vatandaşlarına uyguladığı şiddete duyarlı bir dile sahip olsalar da, erkeklik değerleri ile şiddet arasındaki ilişkiyi sorgulamak yerine görmezden gelmeyi tercih ettiklerini belirtiyor: “Bu tür kurtulmuş erkeklerin eril şiddete kısa devre yaptıracak eleştirel bir dile ve mücadele deneyimine sahip olduklarına dair bir belirtiye rastlanmıyor” (Sancar, 2009, s.141). Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun, Sancar’ın tanımladığı sivil erkek grubuna girdiği söylenebilir. Katılımcılar üzerinde konuşacak olursak, bu erkek grubunu oluşturanlar genelde üniversite okumuş veya üniversitede öğrenci, genç erkekler olduğu söylenebilir. Yine Sancar’ın tespitine paralel, bu gruptaki erkeklerin şiddet konusunda radikal bir eleştirelilikten uzak oldukları ve şiddetle somut bir mücadele adına istekli olmadıkları görülmektedir. Çoğunun genç, beyaz yakalı, eğitilmiş ve büyük şehirlerde yaşadığı bu grup şiddeti normatif, soyut bir dil içinde tanımlıyorlar ve gayrişahsi bir anlatımı benimsiyorlar. Şiddet bireysel düzeyde ise, bir şekilde üstesinden geldikleri bir sorun ve daha çok kendilerine ait olmayan ilkel bir kültürün kalıntısı ve bu kültürden gelen insanların sorunu niteliğinde. Örgütsel veya kurumsal düzeyde ise devlet ve siyasi iktidarla ilişkilendiriliyor ve eleştiriliyor. Siyasi iktidarı veya toplumsal yapıyı eleştirmek üzere şiddet bir kavram olarak, yorum imkanı sağlıyor. Ters giden pek çok şey,

antidemokratik düzen, eğitimsizlik gibi makro sorunlar da şiddetle bağlantılı görülüp değerlendiriliyor. Malesevic (2010) şiddeti örgütsel/kurumsal yönüne dikkat çeker. Buna göre, şiddette özdeşleşmiş erkeklik değerleri ve toplumsal cinsiyet ideolojisi daha çok bir üstyapı meselesi olarak anlaşılmaktadır ve devlet gibi örgütlü yapılar tarafından veya piyasa kurallarının işleyişi sonucu şiddet yapısal bir problem olarak ortaya çıkar. Şiddet, çok daha geniş kapsamlı sosyal ve siyasal sorunların bir parçası olarak tanımlanıyor. Fakat bu böyle bile olsa, şiddeti salık veren, öğreten, telkin ve disipline eden yapıyla kendileri aralarındaki ilişkiye pek değinmiyorlar. Bu yapının içinde nasıl bir rol oynadıkları sorgulanmıyor. Bireysel düzeyde ortaya çıkan, bu erkeklerin kendilerini şiddetin ne faili ne de mağduru konumunda görmek istemedikleridir. Şiddet uygulamayı kendilerine yakıştırmadıkları gibi, şiddete maruz kalma ihtimalini de akıllarına pek getirmek istemiyorlar. Şiddetsizliği bir ilke olarak savunurken, şiddet konusunda kendi farkındalıklarını nasıl edindikleri hakkında pek fazla fikir vermiyorlar, şiddetle ilgili kendi deneyimleriyle düşüncelerini birbirine entegre ederek sorgulamadıkları görülüyor. Daha çok, 'hep böyleymiş' (şiddetten uzak ve şiddete karşı) gibi bir anlatım hakim. Bu sebeple, şiddetle mücadelede konusunda da, kendi deneyimleri üzerinden bir yol haritası veya bir öneri ortaya çıkmıyor.

Öte yandan, konusu şiddet olan bir araştırmaya katılmaya en istekli grubun bu grup olduğunu söyleyebilirim. Üstelik bütün katılımcılar arasından da, yine bu modele uyan erkeklerin konuştuğu sürenin diğerlerine göre daha uzun olduğu dikkat çekiyor. Şiddetin hakkında konuşmanın bir özeleştirici imkanı yarattığından ya da kendi deneyimleri yoluyla gelişen özdeşleşimsel bir süreçten bahsedilemez olsa da, görüşme esnasında daha canlı bir etkileşimin gerçekleştiğini ileri sürebilirim. Özellikle, sivil erkekler modeline yakınsayan erkeklerden bazıları, görüşme soruları karşısında önce zorlandıklarını ve bu konular hakkında yeteri kadar düşünmediklerini itiraf ettiler.

Yöntem bölümünde de değinildiği gibi, şiddet konusuyla ilgili kendileri üzerinde, kendi deneyimleriyle ilişkili düşünmenin zor olduğu kadar farklı ve yeni bir tecrübe olduğunu, kendileri hakkında ilk defa bazı şeyleri dile getirebildiklerini fark ettiler.

Sancar'ın (2009) sunduğu son model şiddet karşıtı erkeklerdir. Bu erkekler sessiz bir varlık gösteriyorlar, ama şiddet konusunda daha etkin bir mücadele, direniş ve radikal bir eleştiri söz konusu ve bu yüzden de bedel ödüyorlar. Pek çoğu eril şiddetin çeşitli biçimlerine maruz kalmış: devlet tarafından işkence görmüş Kürt erkekler, eşcinsel erkekler ve savaş karşıtları bu gruba girmektedir.<sup>93</sup> Feminist kadınlarla yaşarken eğitilmiş erkekler (ya da güçlü kadınlar - Connell, 1998), kendi yaşam deneyimleri içinde eril şiddetle yüzleşerek hesaplaşmaya çalışan ve kendi erkekliklerini sorgulayan erkekler, babasız veya aile-içi iktidar ilişkileri dışında büyümüş ve kendi yolunu kendi çizmeyi becermiş erkekler, kendi deneyimleri üzerinden daha somut bir hikâye ve mücadele için bir yol haritası sunabilecek olanlardır. Pro-feminist erkeklerin, toplumsal cinsiyet bilinci ve eşitlik anlayışı diğer gruplara nazaran en fazla gelişmiş kesim olduğu söylenebilir, fakat kendi eylem ve davranışlarına derin bir şüphe eşlik etmezse bu anlayış da anlamsızlaşabilir. Bu modelle karşılaştırıldığında sivil erkekler için, şiddet dışarda bırakılan, mesafe konulan bir sınır durum. Şiddet karşıtı erkekler için şiddet hayatın içinde ve her alanda ortaya çıkabilir. Bu erkekler hem erkeklik değerleri açısından güvencesiz konumdalar, bu sebeple aşağılanma, dışlanma riskleri mevcut, hem de kendilerinin şiddetle ilişkili deneyimleri üzerine düşünmenin ne kadar zor ve yorucu bir iş olduğu gerçeği ile karşı karşıyalar.

Örnekleimde bu model erkekliğe rastlamak mümkün olmadı. Fakat kendi sosyal çevremde bu model erkekliğe uyan pek çok erkek bulunmaktadır. Şiddet üzerine açık bir eleştiri geliştiren, farklı mecralarda şiddete karşı etkin mücadele girişmiş bu erkeklerin,

---

<sup>93</sup> Bunlardan sisteme karşı ciddi bir muhalefet ve politik kimlik kazanmış olanlar için bunu iddia edebiliriz.

şiddet konusundaki deneyim ve düşünceleri konusunda fikir sahibi olduğumu söyleyebilirim. Fakat tanıdığım bu erkeklerden herhangi biriyle katılımcı olmaları için temasa geçmedim. Çünkü böyle bir araştırmaya katılmaya istek gösterecek erkekleri keşfetmek ve bu erkeklerin şiddet üzerine nasıl konuştuklarını görmek, tezin esas amacıdır.

## 5.2. Hegemonik Erkeklik ve Şiddet

Erkekler arasındaki hiyerarşik konumlanmayı ayrıntılı bir şekilde inceleyerek eleştirel erkeklik çalışmalarında öne çıkan en önemli isim Connell olmuştur. Connell'in erkekler ve şiddete dair analizleri alandaki en ciddi tartışmaya öncülük etmiştir. Connell birbirleriyle ilişkili olarak kurulan farklı erkeklik türleri olduğunu belirtir (Connell, 1998). Bourdieu gibi Connell da ataerkil sistem ve erkek egemen yapıya işaret eder ve şiddeti erkek egemen toplumun ayrılmaz bir parçası olarak nitelendirir, fakat bu sisteme katılan erkekler arasındaki farklı hiyerarşik ilişkilenecekleri de vurgulamadan geçmez. Her şeyden önce, tarihsel olarak kuralları değişebilen bu erkeklik oyununda hegemonik olan belli bir erkekliğin öne çıkmasından bahsedilir. Aslında “hegemonik erkeklik” salt bir değer ya da ideal olarak sadece bir grup muktadir erkeğin sahip olduğu değerler kümesi gibi görünse<sup>94</sup> de, hegemonik erkeklik toplumsal cinsiyet düzeninin içinde, oyunu kuran, kartları sürekli yeniden dağıtan bir mahiyete sahiptir. Bu açıdan hegemonik erkeklik toplum içinde ayrıcalıklı olarak görülebilecek erkekleri temsiliyle sınırlanamaz (Connell, 1998); fakat daha çok bu erkeklerin sahip olduğu iktidarı ayakta tutma ve diğer erkekleri bu iktidarla işbirliğine yönlendirerek, rıza yaratarak kendi egemenliğine dâhil etme amacı taşır (Hanke, 1992). Buna göre ataerkil sisteme katılan diğer erkekler hegemonik

---

<sup>94</sup> Bu erkek modeli, ulus-aşırı, üst düzey yönetici, başarılı ve girişken işadamı erkek modeli olarak özetlenebilir. Bu modele çok fazla eleştiri gelmektedir, çünkü hem çok küçük bir azınlıktır hem de sahip oldukları değerlerin hegemonik olmaktan uzak olduğu düşünülür.

erkekliği tanıyıp onunla işbirliği içine girerler ve bu işbirliğinin içindeki konumlarına bağlı olarak ataerkil sistemin kazancından pay alırlar. Connell, şiddet pratiğinin – belli sınırlar dâhilinde – alt sınıf erkekler için uygun görülmesini, müsamaha gösterilmesini ve alt sınıf erkeklerin şiddete kışkırtılmasını, ataerki ve kapitalizmin birlikte yer aldığı ortak sistem içinde alt sınıf erkeklere, sistemle işbirliği yaptıkları sürece tanınmış bir ayrıcalık olarak yani ‘ataerkil pay’ olarak değerlendirir (Sancar, 2009). Sembolik ya da ekonomik şiddetin daha üst tabaka erkekler tarafından elde tutulduğu gerçeği karşısında, alt sınıf erkeklere, şiddetin eylemsel ve pratik olarak temaşa edilen mahiyetleri kalmaktadır. Bu tür ayrıcalıklar ‘fantezi tatmini’ ya da ‘yer değiştirilmiş saldırganlık’ olarak görülür. Fakat en temel ayrıcalık, kadınların erkeklere tabii kılınması ve erkeklerin bu asimetrik ilişkidenden karşılıksız faydalanıyor olmasıdır (Connell, 1998). Sisteme dâhil olan alt sınıftan erkekler için bu tarz bir şiddet ayrıcalığı bir nevi ‘telafi stratejisi’ olarak nitelendirilir (Sancar, 2009).

Connell’in tarif ettiği ataerkil kazanç, erkeklerin ataerkil sistem aracılığıyla hem sembolik açıdan şeref, itibar ve başkalarına hükmetme hakkı hem de kadın ve erkek arasındaki erkeklerin lehine olan gelir farkı, kadınların iş yerinde terfi almalarının önündeki cam tavan engeli, ya da çalışan kadının hem iş yerinde hem de evde iş yaparak çifte yükün altında olması gibi toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri üzerinden erkeklerin doğrudan ya da dolaylı biçimlerde ve farklı oranlarda elde ettikleri avantajlardır. Erkeklerin ekseriyetle, hem siyasette hem çalışma yaşamında hem de aile ortamında görece üstün konumlarda ve karar mercii olarak yer alışlarını neredeyse küresel düzeyde geçerli bir toplumsal cinsiyet rejiminin işleyiş tarzının genel karakteri olarak görebiliriz. Öte yandan erkek bireyin, dolaylı ya da doğrudan, çeşitli şekillerde, farklı konumlarda bu avantajlardan yararlandığı söylenebilir.



*“Ailedeki erkeğin kadına veya çocuklarına dönük bir iktidar kurma aracı mı diyelim, fiziksel güç kullanması... İlk bakışta o geliyor aklıma. Dediğimi yaptın mı yapmadın mı diye geliyor aklıma.” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

Ataerkil kazanç üzerinden erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkiye bakıldığında, Connell, erkeklerin, şiddet araçlarını kendi tekelinde tuttuklarının altını çizer. Hem şiddet araçlarının hem de şiddeti bir araç olarak kullanma yetkisinin bahşedildiği erkek, kendi iktidarını ve otoritesinin tesis etmek amacıyla şiddete başvurabilmektedir. Burada Connell’in verdiği silah örneği çarpıcıdır:

*“Toplumsal özkaynaklar konusunda muazzam boyutlara mülksüzleşmeyi de içeren bu ölçekte bir eşitsizlik yapısının şiddet barındırmayacağını düşünmek mümkün değildir. Şiddet araçlarını elinde bulundurup kullanan, egemen toplumsal cinsiyettir. Nitekim erkekler kadınlardan daha sık silahlanırlar. Aslına bakılırsa çoğu toplumsal cinsiyet rejiminde kadının silah bulundurması ya da kullanması yasaklanmıştır (bu kuralın orduda bile geçerli olması hayret vericidir). Kadınlığın ataerkil tanımı (bağımlılık korkusu) fiziksel silahlanma kadar etkili olabilecek bir kültürel silahsızlanma anlamını da taşımaktadır. Aile içi şiddet vakalarının birçoğunda kurban konumundaki kadınlar genellikle kendilerini savunacak fiziksel kabiliyete sahip olan ve fakat tacizcilerinin onlara yüklediği kıfayetsiz ve biçare kadınlık tanımını kabullenmiş kişilerdir.” (Connell, 1998)*

Toplumsal cinsiyet düzeninin içinde algılanan kadınların bu konumu, kadınların şiddete maruz kalmasını olağan karşılayıp, şiddetin karşısında güçsüz ve çaresiz kimseler olarak tarif edilmelerine yol açmaktadır. Erkeğin kadına yönelen şiddetinde, kadının çaresiz, güçsüz ve kurban konumunda resmedildiğinden önceki bölümlerde bahsetmiştim. Erkekler açısından kadın ve erkek arasındaki fiziksel farklılıkların abartılarak, erkeğin fiziksel olarak daha üstün ve güçlü, kadının ise zayıf ve kırılğan

olarak yorumlanması, kadına yönelik şiddetin anlamlandırılmasında ön plana çıkıyor. Oysa yaralanma ve ölümle sonuçlanan kadına yönelik şiddet hikayelerinde, erkeğin silah ya da bıçak gibi araçlarla eylemi gerçekleştirdiği genelde görmezden gelinmekte. Burada önemli olan, gerçekten temel dayanağını fiziksel farklılıklarda bulan bir erkek üstünlüğünden ziyade, şiddetin faili olarak silahı kullanma hakkının, yeteneğinin, kapasitenin erkeğe ait görülüyor olmasıdır. Benzer bir şekilde, erkekler arası şiddetin yorumlanması da, fiziksel farklılıklara, kimin daha güçlü, kimin güçsüz olduğuna bakılmaksızın, erkeklerin kendi aralarında bir tür eşit olduğu, iki tarafında şiddeti ustaca kullanma kapasitesine sahip olduğu ya da kullanabiliyor olmalarının beklendiği sonucu çıkıyor.

*“[kendisinden yaşça büyük bir erkeği sopayla dövmesini ve hastanelik etmesini anlatıyor]. Bir komşumuzun kızı var, [bu adamın] mahalledeki diğerlerine ettiği laf şu. Bizim aramızda on yaş var, kız benden de küçük, ya 8. sınıfta ya lise 1. Bu kıza aşık oluyor. Ettiği laflar şu, ‘ben bu kızın evini basacam, ben bu kıza bir sikecem, dedem dedi ki sikmezsen elin olur, sikersen senin olur’. Bu tip laflar. Bu çocuğu 40-50 dakika dövmemin sebebi de bu laflar... Kadına şiddete, homofobik şiddete aşırı sinir oluyorum. Babası tebrik etti beni sağolsun sonra, para bile verdi.” Refik, 21, öğrenci*

Refik’in ifadesinde kadına ve homofobik şiddete karşı olduğunu belirtirken, aynı zamanda kadın ve eşcinsellerin maruz kaldığı erkek şiddeti karşısında korumacı bir tavır takınır. Kendisi, tasvip etmediği erkek şiddetinin karşısında, yine erkeğe has şiddeti ustaca kullanabilme becerisi sayesinde durur. Erkek olarak kendi gücünü olumlarken, kadın ve eşcinsel bireyler, şiddet karşısında kırılabilir, zayıf özneler olarak algılanırlar. Kadınlar ve eşcinseller eril şiddetin hedefi olabilmekteler. Bu yapısal açıdan, daha önce bahsettiğim gibi, kırılabilir bir kimliğe değil, kırılabilirliğin üretildiği ilişki tarzını işaret ediyor. Aslında korumacı role soyunan erkek, kadına ve eşcinsellere karşı şiddetin

yarattığı kırılmalığı ortadan kaldırmak yerine, bu ilişki tarzını, istemeden de olsa yeniden üretir. Görüşmecilerden sadece birisi, saldırgan birisinin karşısında, özellikle de elinde silah ya da tabanca olan birisinin, erkeğin de kadın kadar savunmasız olduğunu belirtir. Diğer pek çok erkek, güçlü ama gücünü sorumluluğunu bilen, koruyucu konumda fakat tam da koruyucu konumundan ötürü yeri geldiğinde şiddet uygulamaya mahir, ‘emsal erkeklığı’ benimsemiş görünmekteler.

Kadını edilgen ve savunmasız kabul eden bu algı doğrultusunda, erkeğin kadını kontrol altında tutmak için şiddet tehdidini sürekli canlı tutmaya ihtiyacı vardır. Kadının algılanan güçsüzlüğü ve kırılmalığı, bir yandan kadını şiddete karşı koruyan, bunun için gerekirse başkalarına şiddet uygulayabilen, diğer yandan da, buna zaten hakkı olduğunu düşünen ve bu sebeple de kadına yönelik şiddet uygulanmaktan çekinmeyen iki farklı erkeklik biçimi sunar. Bir tarafta ‘korumacı’ ve diğer tarafta ‘hasmane’ olarak adlandırılabilir iki farklı ama birbiriyle merbut cinsiyetçilikten söz edilebilir. Üstelik bahsedilen bu iki tür cinsiyetçi tutumun birbirlerini her koşulda dışlaması veya erkek bireyin bu iki cinsiyetçi tutumdan en fazla birini benimseyip sergileyeceği anlamına gelmez. Bu iki tutumun da bir arada bulunduğu ikircikli cinsiyetçilikten söz etmek mümkün. Her iki cinsiyetçi tutumun da erkeklığın egemen değerlerine has ve bu değerlerle ilişkilendirilen iktidar kavrayışıyla doğrudan alakalıdır (Glick ve Fiske, 1996).

Connell (1998), şiddet araçlarını ellerinde bulunduran ve bunu kullanma yetkisini kendilerinde gören egemen toplumsal cinsiyet olarak erkekleri tanımlamaktadır. Connell’a göre bu durum, iki tür şiddet örüntüsü sunmaktadır. İlki, ayrıcalıklı grubun üyesi olan erkeklerin, kadınlar üzerindeki hâkimiyetlerini sürdürmek amacıyla doğrudan kadına yönelen şiddet biçimindedir. Bu şiddet, sokakta kadınlara dönük taciz, laf atmalar, iş yerinde de yine cinsiyete göre ayrımcılık ve taciz (bezdirme) şeklindeyken, evde de aile içi şiddet ve cinsel şiddet şeklinde ifade bulur. Burada kadına yönelik şiddetin çok

çeşitli olabileceği, sadece ailede, evde ya da yakın ilişkilerle sınırlı olamayan, iki cinsin muhatap olabildiği durumda ve koşulda mümkün görünmektedir. Connell'in tespitinden anlaşılan, toplumsal cinsiyet başlı başına bir bağlamsal kaynak olarak erkeğin kadına uyguladığı şiddetin nedeni görülebilir. Ancak erkeğin veya kadının kullanımında veya erişiminde olan başkaca bağlamsal kaynakların (sosyal sınıf, etnisite, yaş, eğitim düzeyi) bu şiddetin ortaya çıkabileceği koşulları veya ne şekilde ortaya çıkacağını belirler. Toplumsal cinsiyetin bağlamsal kaynak olarak görülmesi, hem kendisinin bağlamına göre hem de diğer bağlamsal kaynaklarla ilişkili bir biçimde anlam kazanmasıyla açıklanabilir. Şiddet erkeğin kendini ispatlayabileceği diğer kaynakların yokluğunda telafi stratejisi gibi görünebilir. Örneğin aile içi şiddet meselesinde de görüldüğü gibi katılımcıların görüşleri de bunu destekler niteliktedir. Fakat diğer taraftan, sadece erkek olduğu için kadına şiddeti ve tacizi kendisine hak gören erkekler, gündelik hayatta gerçekleşen çeşitli karşılaşmalarda ve fırsatını bulduklarında bu ayrıcalığı ve hakkı kullanmaya yeltenebilirler. Buna yakın zamanda haberlere düşen baklavacıların kendilerine yol vermeyen hamile kadın ve eşinin arabasının üstüne çıkıp zıplamaları<sup>95</sup>, otobüste muavinin bir kadın yolcuyu taciz etmesi<sup>96</sup>, dolmuşta eşini darp eden adam<sup>97</sup> olayları örnek olarak gösterilebilir.

Ayşe Düzkan'ın (2019) vurguladığı gibi, şiddetin erkeklerin tekelinde olması sadece yasal korumadan ibaret olarak görülmemeli, erkeğin küçüklükten itibaren dövüşte teşvik edilmekten silahlarla haşır neşir olmasına kadar erkekliğin parçası sayılan onlarca şey bu tekeli sağlamaktadır<sup>98</sup>. Erkeğin şiddet kullanma hakkı ve kapasitesi yine,

---

<sup>95</sup> “Baklavacı Magandalar Adliyeye Sevk Edildi”, HaberTürk, 8 Temmuz 2019, <https://www.haberturk.com/son-dakika-baklavaci-magandalar-adliyeye-sevk-edildi-2502335>

<sup>96</sup> “Otobüste muavin rezaleti!”, Haberler, 12 Kasım 2019, <https://www.haberler.com/otobuste-muavin-rezaleti-12608523-haberi/>

<sup>97</sup> “Minibüste eşini döven koca yakalandı”, Sabah, 21 Mayıs 2019, <https://www.sabah.com.tr/yasam/2019/05/21/son-dakika-minibuste-esini-doven-koca-yakalandi>

<sup>98</sup> “biz ölmek istemiyoruz, siz öldürmek istiyor musunuz?”, ArtGerçek, 25 Ağustos 2019, <https://www.artigercek.com/yazarlar/ayse-duzkan/biz-olmek-istemiyoruz-siz-oldurmek-istiyor-musunuz>

erkeklığın kurulum süreciyle alakalıdır. Şiddeti uygulamak bir marifet olarak her erkeğin sahip olduğu bir şey olarak görülemez belki ama ister doğrudan bir kazanım elde etmek için isterse de telafi stratejisi olarak algılsın; şiddet, erkeğin bağlamına göre müracaat edebildiği bir kaynak olarak kendisini sunmaktadır. Elbette bu kaynak, erkeğin çocukluğundan itibaren şiddetle haşır neşir olması yoluyla da alıştırılmış, öğrenilmiş olduğu kadar, erkeğin bu kaynağı, erkekliğine içkin, doğal bir kaynak olarak görmesi, yani şiddet uygulayabilme becerisini erkekliğin bir asli bir unsuru olarak muhafaza etmesi anlamına da gelir.

Erkekliğe içkin olarak kabul edilen bu kaynağa erkeklerin bağlamına göre nasıl müracaat edebildiğini yine kadına yönelen şiddet üzerinden anlayabiliriz. Connell, boşandığı eski eşini saldırarak öldüren erkeği de, kadın üzerinde tahakkümünü sürdürmek amacıyla doğrudan şiddet uygulayan erkek olarak görür (Connell, 2015, s. 160). Bu erkeğin kendisini kadının sahibi ve şiddetin kendisine verilmiş bir hak olarak gördüğü anlaşılıyor. Connell pek çok erkeğin kadınlara saldırmaktan ya da onları taciz etmekten sakınmasına rağmen, saldırgan tavrılar sergileyen erkeklerin de kendi yaptıklarını olağandışı görmediklerini vurgular. Bu, 2019 yılı Ağustos ayında Kırıkkale’de gerçekleşen Emine Bulut cinayeti sonrasında, cinayet faili ve eski eş Fedai Varan’ın, cinayet sonrasında mekandaki diğer insanlara “Bu kahpeyi ben öldürdüm” demesini, bindiği taksinin şoförünün üzerindeki kan ile ilgili sorusuna soğukkanlılıkla “Hayvan kestim” diye cevap vermesini, sonrasında da Emine Bulut’un ailesini arayıp “Siz benim kızımı aldınız, ben de sizin kızınızı aldım” demesini akıllara getirebilir.<sup>99</sup>

Bu kişilerin uyguladıkları şiddet için, kendilerinin gözünde haklı gerekçeler sunduklarını, saklı tuttıkları haklarını kullandıklarını ifade ederler. Her ne kadar bu

---

<sup>99</sup> “Emine Bulut’u Öldüren Fedai Baran’dan Kan Donduran Sözler”, Haber7, 23 Ağustos 2019, <http://www.haber7.com/guncel/haber/2889977-emine-bulut-olduren-fedai-barandan-kan-donduran-sozler/?detay=1>

durum şiddeti gerçekleştiren erkeğin kendisini savunma stratejisi gibi görünse de, bu savunmanın karşılık bulacağı bir sosyal bağlamın yokluğunda savunmanın da boşa çıkabileceğini söyleyebiliriz. Buna göre, Connell için, şiddet uygulayan bu erkekler, ‘üstünlük ideolojisi’ tarafından yetkilendirilmiştir (Connell, 2015). Yine bu üstünlük ideolojisine koşut olarak kadına yönelik şiddet uygulayan erkeklerin, kendilerini haklı görmelerini sağlayacak bağlamlara tutundukları görülüyor<sup>100</sup>.

### 5.2.1. Erkekler Arası Şiddet

Connell’in işaret etmek istediği ikinci şiddet örüntüsü de, erkekler arası şiddettir. Pek çok silahlı saldırı, cinayetler, savaş ve çatışma gibi olayların başrolünde erkekler yer almakta ve şiddet erkekler arasında cereyan etmektedir (Connell, 2015). Egemen toplumsal cinsiyet olarak erkeklerin şiddet araçlarını kendi ellerinde toplaması ve bağlamına göre, bu şiddet kullanma kapasitesine sahip, buna hakkı olduğu düşüncesi üstünlük ideolojisine dayanmaktadır. Özellikle de şiddet kullanma kapasitesi ve hakkından yoksun olan zayıf, savunmasız konumdakileri ya koruma gerekçesiyle ya da yeri geldiğinde bu konumda olanları cezalandırma veya onların üzerinde gücünü tahkim etme hakkını yine şiddet yoluyla tesis eder. Öte yandan, erkekler arası şiddet yine üstünlük ideolojisi üzerinden şiddet uygulama kapasitesi ve hakkıyla ilişkili olarak erkek iktidarının ya da iktidarın eril karakterinin mahiyetini belirler. ‘Adil iyi erkekler’ ile ‘kötü gaddar erkekler’ arasında geçen savaş, özellikle güçsüz, savunmasız öznelerin varlığını gerekli kılar (Sjoberg, 2015). Erdem sahibi cesur savaşçılar olarak erkekler, kendi bedenli/ölümlü oluşlarını inkâr ederek, daha yüce ve kutsal davaların peşinden koşar, bunun için ölmeyi bile göze alan kahramanlar olarak siyasetin ve iktidarının eril tarzını

---

<sup>100</sup> Jeff Hearn (1998) bu savı biraz indirgemeci bulur. Hearn için erkek şiddetinin türü ve motivasyonları çeşitlidir. Her biri aynı kazancı elde etmez. Uyguladıkları şiddeti de kendi yaşam dünyaları, çıkarları ve anlam haritaları çerçevesinde yorumlarlar. Bu tez de Hearn’ün haklı çıkarmaktadır.

belirlerler (Brown, 1988). Wendy Brown için, bu erkekler, gücü ve iktidarı yenilmezlik ve ölümsüzlük temaları etrafından değerlendirirler ve esas olarak da kendilerinin bir özne olarak ötekine olan bağımlılıklarını, bedenli oluşlarını ve kırılabilirliklerini yadsıyarak, daha aşkın ve yüce bir iktidar kurgusuna teslim olurlar (Brown, 1988).

Öte yandan şiddet, erkeklerin erkeklik oyununa katılma, bu oyuna yatırım yapma ve haz almalarıyla da ilgilidir. Erken yaştan itibaren şiddetin bir özkaynak olarak erkeklere bahşedilmesi söz konusudur. Erkek birey yekpare yetişkin bir erkek değildir, yaşam döngüsü içinde çeşitli evrelerden, aşamalardan geçer. Buna göre erkekliğini sürekli ispatlaması beklenir. Erkek birey bunların ispatlarken kimi bedeller öder, bazı şeylerden feragat eder. Bourdieu (2014), erkeğin bu bedeller karşısında imtiyazla ödüllendirildiğini belirtir. Burada, şiddet bir ödül müdür bedel midir diye sorulması gerekir. Erkeklik oyununu oynamak çekici olduğu kadar, bezdirici de olabilir. Bu meseleleri ileriki bölümlerde daha ayrıntılı ele alacağım.

### **5.2.2. Eril Şiddet: Örgütlü Şiddet ve Otorite**

Malesevic (2010), şiddetin mutlak faileri olarak erkekler görünse de bu durumun erkekliğin bizzat kendisiyle ilişkili değil, devlet gibi örgütlü yapıların ve kurumların kendi çıkarları doğrultusunda, iktidarlarını korumak amacıyla savaşı ve çatışmayı daimi kılarak şiddete başvurduklarını belirtir. Savaş ve çatışmayı şiddet yoluyla kendileri adına işlevsel hale getirdiklerini, bunun da koruyucu-asker erkek, korunan kadın, aile ve vatan metaforları yoluyla bireylere endokrine edildiğini vurgular. Bu kavrayışı telkin edecek gerekli tedrisatın yine bu örgütlü ve kurumsal yapılar tarafından tahsis edildiğini belirtir (Malesevic, 2010). Erkeklerin şiddetle bu yoğun iştirakini, ulus devlet gibi örgütlü ve kurumsal yapıların sistematik ve ideolojik telkiniyle ilişkili görmek pekâlâ mümkün. Nitekim Connell da belli bir toplumsal cinsiyet rejimi ve bu rejimin tertibatını tarif

ederken, devletin kurumları olarak ordu, hastane ve okul veya bu kurumlarla bağlantılı, karşılıklı bir ilişki içinde olan diğer kurumlar olarak aile ve kilisenin de toplumsal cinsiyeti düzenleyen, yeniden üreten ve pekiştiren düzenlemelerine vurgu yapar. (Connell, 1998). Öte yandan Malesevic, örgütlü yapıların ürettiği ve teşvik ettiği şiddet biçimi olarak savaşları ön plana çıkarırken, gündelik hayatta erkekler arasında cereyan eden veya erkeklerden kadın ve çocuklara, ya da hayvanlara, yönelen şiddete ehemmiyet vermez. Gündelik hayatta görülen kişilerarası şiddet, örgütlü şiddetin tali bir sonucu olarak görülür. Bu örgütlü yapı ve kurumların telkini olmaksızın, insanların bir topluluk oluşturarak bir arada yaşamasının zorunluluğu olarak kişilerarası gündelik ilişkilerini güvenli bir şekilde sürdürülebilmeleri için şiddet ve çatışmadan ziyade barış ve uzlaşmaya yönelecekleri fikri ağır basar (Malesevic, 2010). Şiddet araçlarının kullanımı ve dağıtımını tekelinde tutan ve şiddeti kullanmada kimin yetkili olduğunu belirleyen, mülkiyetçiliğe dayanan toplumsal ilişkiler ile örgütlü ve hiyerarşik yapılar, işleyiş mekanizmaları olarak görülmektedir.

Esasında bu iddia şiddeti belli bir sistemin ürünü olarak tarif eder ve devlet gibi örgütlü ve hiyerarşik yapıların etkilerinden azade, şiddetin safi toplumsallığın özünde bulunmadığı fikrine yaslanır. Malesevic, şiddetin ve çatışmanın, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturduğuna dönük özcü açıklamaları çürütmek amacıyla, bilhassa mülkiyet ilişkilerine, örgütlü ve hiyerarşik yapıların ortaya çıkışına, özellikle de iktidar sahibi konumunda bulunan imtiyazlı grupların kendi çıkarlarını korumak adına yürüttüğü faaliyetlerin kapsamında şiddeti tanımlar (Malesevic, 2010). Fakat bu düşünce kapsamında, örgütlü yapılar ve toplumsal yaşam arasındaki ilişki tek yönlü bir vektöre işaret eder. Özellikle de gündelik hayatta, şiddetin uygulayıcısı olarak yetkilendirilen erkeklerin, şiddeti sadece bu örgütlü yapıların yönlendirmesi doğrultusunda kullanacaklarının bir garantisi yoktur. Gündelik hayatta karşılaşılan sokakta şiddet,



kadına yönelik şiddet, aile içi şiddet ve diğer kişiler arası şiddet türlerinin hepsinin devlet gibi örgütlü yapılar tarafından güdümlendiğini iddia etmek zor. Bunun yerine sistemin ürettiği şiddet ile gündelik hayatta, kişilerarası ilişkilerde ve sıradan insanlar arasında vuku bulan şiddetin nasıl keşşebildiğine ve farklı etkileşim ile geri dönüş tarzları üretebildiklerine bakmak gerekir. Sistemin tek başına belirleyici olmadığı, insanların da sistemin içinde yer alan ve sisteme etki edebilen fail konumunda öznel oldukları hesaba katıldığında, şiddetin daha tatmin edici bir biçimde kavranabilmesi mümkün olur.

Kolluk güçlerinin gündelik hayat içinde, kişilerarası ya da aile içi şiddet meselelerine müdahil olmasının önünde bir takım güçlükler bulunmaktadır. Birey ve gruplar tarafından direnişle karşılanabilir veya şiddet kişilerarası ilişkilerin kendi dinamiklerine bağlı olarak müphem bir karaktere bürünüp çözümsüz kalabilir. Bireyler ve gruplar tarafından referans alınan devletin kurumları ile aile ve akraba toplulukları gibi farklı otorite ve iktidar mercilerin birbiriyle düğümlendiği durumlar ortaya çıkabilir. Bir önceki bölümde işlenen Jandarma olan katılımcının, aile içinde kadına yönelik şiddete müdahil olurken yaşadıkları buna örnek olarak gösterilebilir. Umut, görevli olduğu süre boyunca bu tarz şiddet hikayelerine çok fazla rastladığını ve genelde de meselenin son bulduğuna işaret etmekteydi. Aynı katılımcı benzer bir çözümsüzlüğe, bu sefer aile ve akrabalık ilişkileri gibi sınırlar üzerinden değil, kamusal alanda, erkekler arasından ortaya çıkan kavgalarda da tecrübe etmektedir.

*“Yine biz alıp götürüyoruz bunları. Diyorlar biz çok içtik ondan oldu, şikayetçi değiliz. Ceza almaktan korkuyorlar. Herkes birbirinden şikayetçi oluyor, sonra da davalık... kimse onu istemiyor.” Umut, 29, Jandarma.*

Devlet her durumda şiddeti tekelinde tutma gücüne sahip olmayabilir. Erkekler birey veya grup olarak şiddet kullanma hakkını kendilerinde görebilirler. Devlet buna engel olmaya çalışabilir fakat her durumda başarılı olmayabilir. Bazı durumlarda da kendi

tekeline olmayan şiddeti kendi iktidarının çıkarları lehine görmezden gelebilir, işbirliğine, suç ortaklığına gidebilir.

Burada önemli olan devlet veya herhangi bir örgütlü yapının şiddeti kendi tekeline tutma ve yönlendirme veya engelleme kapasitesi değildir. Esas olarak, şiddeti kullanma kapasitesi ve hakkı, sorunların çözülmesi için bir yöntem ve araç olarak şiddetin devreye sokulması, iktidarın bedenine hasredilmiştir (Brown, 1988). Yine şiddetin uygulayıcısı olarak erkek bedeninin yetkilendirilmesi, erkek bireyin iktidarla şiddet uygulama hakkı ve kapasitesi üzerinden kurduğu bağı görünür kılar. Benzer bir şekilde, iktidar da kendisini, tahayyül edilen ideal eril beden ve bu bedenle özdeşleştirilen iktidar arzuları üzerinden karakterize eder (a.g.e). Bu beden, güçlü, yenilmez, ölümsüz ve tam bağımsız bir bedendir (a.g.e).

Burada görünür olan iktidar tarzının daha iyi kavranabilmesi için Sennett'in (2014) tarif ettiği otorite bağına müracaat edilebilir. Sennett, otorite bağının her zaman güçlülük ve zayıflık imgelerinden oluştuğunu belirtir. Buna göre, kurulan otorite bağının mahiyeti iktidarın duygusal ifadesidir. Her durumda, eşit olmayanlar arasında kurulan bu bağ, otoritenin kendi somut katılığı, nesnel hakikatinden ziyade, güvenceli ve istikrarlı bir güç arayışına işaret eder. Sennett (2014) için otorite, bu sebeple, bir arayışa karşılık gelir ve bu arayışın karşısında somutlaşır. Öte yandan Sennett'in dikkat çektiği, otorite bağlarına içkin bir diğer durum da ret bağlarıdır. Otoritenin meşru görülmediği ama gücünün de baki olduğu bu durumda, istenmeyen, arzulanmayan otoritenin karşısında veya yokluğunda başka otorite arayışları ortaya çıkabilir. Yine de, meşru görülmeyen otoriteye karşı somut bir mücadele, başkaldırı nadiren kendisini gösterir (a.g.e). Çünkü otorite burada meşru ya da arzu edilen olmaktan ziyade, güçlü olduğuna inanıldır, başkalarına bunu inandırabilendir. İster devlet olsun, ister siyasi bir lider veya birey, eril

bir tarzda sergilediği iktidarının güçlü ve dayanıklı olduğuna diğerlerini inandırmak ister. Şiddet de otoritenin tarzına göre bir araç veya kaynak olarak görülebilir.

Katılımcılar şiddet ve iktidar arasında kurdukları ilişkide, mevcut siyasi iktidarın hoyrat şiddetini eleştiri konusu haline getirebilmekteler. Toplumda artan şiddetin de müsebbibi olarak siyasi iktidarı, otoriteyi ve devleti gösterilmektedir. Mesela Erkin, devletin şiddeti özellikle gündem yaratmak amacıyla kullandığını belirtiyor.

*“Devletin şiddeti bir şekilde gün içinde, gündemde sıcak tutması, politik siyasi taktiklerle ilgili. Hayatta kalmak için, siyasi gündemde ayakta kalabilmek için, tabi ki şiddete başvuruyorlar. Tabi ki şiddeti insanların hayatlarında sıcak tutuyorlar. Ben bunları göz ardı etmeye çalışıyorum, hayatımı devam ettirebilmek, mutlu kalabilmek için. Şu anki toplumsal yaşam bunu gerektiriyor. Günlük hayatıma etkisi varsa bile, yokmuş gibi davranmaya çalışıyorum.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Erkin, şiddetin, gündem yaratmak üzerinden, kendi konumunu perçinlemek için kullandığı bir strateji olarak tarif ediyor. Bu şiddet gündelik hayatını etkilese de, kendisi bunu olabildiğince görmezden geliyor. Bu konuda herhangi bir tepki göstermemesi burada önemli. Başka bir katılımcı, devletin şiddetine örnek olarak hak aramak üzere düzenlenen eylemlere karşı polisin müdahalesini şiddet olarak gördüğünü belirtiyor.

*“Kendisinin hakkını arayan, aramaya çalışan memur kesimi. İşte polisin müdahalesi, hakkını aramaya çalışan memurlar, işçilere karşı polisin yaptığı şeyler.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Ramiz, görüşme sırasında kendi siyasi görüşünü açıklamasa da, tanık olduğu şiddeti tarif ederken siyasi iktidara ve iktidara bağlı kolluk güçlerine karşı eleştirel bir tutum sergiliyor. Katılımcının ifadesinde öne çıkan muhalif tutumla uyumlu olarak kolluk güçlerinin uyguladığı şiddetin de meşru görülmediği anlaşılıyor. Diğer katılımcılar da benzer bir şekilde, devletin şiddet edimlerinin fazlaca ön plana çıkmış olmasını eleştiriyor

ve bu şiddetin meşruiyetini sorguluyorlar. En çok nerede şiddete tanık olduğunu sorduğum Erkin, sokak eylemlerinde kolluk güçlerinin yaptığı müdahaleyi örnek veriyor;

*“Gezi olayları zamanında şiddetin uygulandığını da gördüm. Bana şiddet uygulanmasından kıl payı kurtulduğum birkaç olay da oldu... Gezi öncesinde saf bir şekilde şey düşünüyordum. Bu insanların [kolluk güçlerinin] zaten bu konuyla ilgili eğitim aldıklarını, bu konuyla profesyonel olduklarını, adil davrandıklarını, bizi koruduklarını falan düşünüyordum, normal halktan birisi olarak. Ama pratikte bunu gördüğümde, bu insanların çoğunun eğitimsiz olduğunu, genç yaşta olduklarını, bu sorumluluğu kaldıramayacak tipler olduklarını, ve başlarındaki adamların da tamamen bu adamlar her şeyi bıraktıklarını gördüm... Sokakta insanlar öldü, bir sürü kişi yaralandı. Bunların hepsini gördük, yaşadık yani.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Diğer katılımcıların da şiddeti, sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlar etrafında adalet ve güvenlik arayışlarını ifade etmek ve memnun olmadıkları hükümet politikalarını eleştirmek amacıyla kavramsallaştırılmaktadır. Hakkını arayan memurların, işçilerin maruz kaldığı şiddet, adalet sorunu çerçevesinde değerlendirilmesi buna bir örnektir.

Brown'nın (1988) tarif ettiği iktidarın eril karakterinin, katılımcıların ifadelerinde yer alan siyasi iktidar eleştirilerine bakıldığında, pek fazla tahribe uğramadığı görülmektedir. İktidarın şiddet uygulama hakkı ve kapasitesi saklı tutularak, mevcut siyasi iktidarın bu hak ve kapasiteyi kötüye kullandığı, istismar ettiği sonucuna varılıyor. Bu haliyle siyasi iktidar koruyucu rolünden ziyade mütecaviz ve zorba karakteriyle ön plana çıkıyor.

İktidarın ve otoritenin mahiyetini tanımlarken şiddetin nasıl anlamlandırıldığı merkezi bir önem sahip görünüyor. Özellikle güçlü konumda olanın uyguladığı şiddet bir tür adaletsiz olarak algılanmaktadır. Gücünü yanlış ve kötüye kullanan kişi ahlaken düşük

ve adaletsiz olarak nitelendirilmektedir. Yine bir önceki bölümde Hikmet (41, kapıcı) güçlünün şiddetinin haklı bulunduğu ve göz yumulduğundan bahsedip, esasen zayıf olanın şiddetinin bir suç gibi görüldüğü ve cezalandırıldığına değinirken, bir tür adalet sorununa işaret eder. Her ne kadar genel kanı olarak, güçlünün, iktidar sahibinin uyguladığı şiddetin bir tür haksızlık yarattığı ve bunun adaletsizliğe işaret ettiği vurgulansa da, şiddeti uygulama kapasitesine ve yetkisine sahip olmak, şiddeti ustalıkla icra etmek daha çok güçlü konumdaki iktidar sahibine has görülmektedir.

*“Yüz ifadesiyle bile yapabilirsiniz (psikolojik şiddet) yani. Ben psikolojik baskı yapmışımdır ama çünkü ben bir yöneticiyim. Yapmasam işimi götüremem ama yani insanları çok üzcek şekilde de olmuyor.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Sonuç olarak, iktidar sahibi kişi şiddet uygulayabilendir ve uyguladığı şiddetin etkileriyle ilgili hesap vermek, bedel ödemek zorunda olmayandır (Butler, 2019). İktidarın şiddeti adaletsizlik yaratsa da, onun güçlü konumda olduğu düşüncesini, bilgisini yeniden üretmek açısından şiddet, iktidara içkin bir edim olmaya devam eder. İktidar, şiddet ve adalet arasında kurulan bağı, Sennett’in (2014) otorite için tarif ettiği ‘iktidar hissi’ ifadesi olarak okumak mümkün. Otoritenin işler halde olması için, meşru olmasından çok, güçlü olduğu, yapabilir olduğu algısının daha mühim olduğu anlaşılıyor. Fakat bu gücün kendinden menkul olmadığı gerçeği karşısında, gücünü icra edebilmesinin izahı, sadece güce ikna olmuş insanlarla sınırlı tutulmaz. Şiddet iktidarın adaletsizliğinin göstergesi olarak yorumlanabilse de, bu iktidara has görülen gücün icra edilme tarzı olarak kabul edilir. .

### **5.2.3. Siyasi İktidar ve Şiddetin Eril Tarzda Üretimi**

Neoliberal ekonomik uygulamaların paralelinde yeni-muhafazakar söylem ve politikalara kayışla birlikte, Türkiye’deki siyasi iktidarın yoksullukla mücadelede ve

sağlık, eğitim ve bakım hizmetleri konusunda aile merkezli muhafazakâr sosyal politikalara yönelmesine ek olarak, ulusal siyaseti biçimlendirmek ve kendi siyasi meşruiyetini muhkem kılmak adına ısrarla aile metaforuna tutunmasının aile içi kadına yönelik şiddet açısından nasıl yorumlanabileceğine önceki bölümlerde değinilmişti. Bu yorum kapsamında, artan kadın cinayetleri ve aile içinde kadına yönelik şiddet üzerinden iyiden iyiye görünür hale gelen erkek iktidarının yaşam karşısında kısıtlayan, sakat bırakan ve hatta öldüren mahiyetinin daha mütemayiz bir hale gelmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda ikisini beraber değerlendirmek önemlidir.

Siyasi iktidarın toplumsal ve siyasi denetim yolu olarak şiddete başvurusu, Sennett'in (2014) ifade ettiği, iktidarın duygusal ifadesine karışık gelen otoritenin karakterini belirlemektedir. Gambetti'nin belirttiği gibi, "1980 darbesinden beri, Türkiye'de, sıkıyönetim, olağanüstü hal, ulusal güvenlik, düşük yoğunluklu savaş, Kürt sorunu, İslami rejim tehdidi gibi şiddet alt yapısı içeren söylem ve pratikler neredeyse süreklilik kazanmıştır" (Gambetti, 2007, s.8). Özellikle de, 1970'li yıllardaki siyasi çatışmaların darbeye bastırılmasıyla, toplumsal şiddetin yerini devlet şiddeti almıştır (Gambetti, 2007). Yine bu dönem, devletin artan güvenlik politikaları, toplumsal şiddetin önüne geçmek adına şiddetin meşru kullanımını tekeline alıp, muhalif sesleri bastırma ve etkisiz hale getirme gayretine mazhar olmuştur.

*"Şu anda ülkenin yönetim şekline de bakıyorum, belli bir partinin altında olmayan insanlara şiddet uygulandığını düşünüyorum. Televizyona bakıyorum, ülkenin bölünmüşlüğü var. Bir tarafta iktidar var, diğer tarafta muhalefet var. Ya da iktidar içinde de doğruyu yanlış ayırt edebilen var. Ama o konu hakkında bile yorum yapabilecek insan göremiyorum. Çünkü şiddete maruz kalacağına.. Yani şiddet varken bu yorumlardan dolayı önüne bir engel konulacağına, devletle bir işi olduğu zaman*

*aksatılacağına inandığım için, benim gibi birçok insan sesini çıkartamıyor.” Hikmet, 41, kapıcı, lise*

Hikmet, siyasi iktidarın karşısındaki muhalefet olarak görülebilecek kimselerin hemen her zaman şiddete maruz kalacağını düşünüyor. Bu ifade, devlet şiddetinin bir baskı aracı olarak iş gördüğüne ve ister iktidar partisi içerisinde ister dışında herhangi bir muhalif sesi bastıran bir otorite algısına işaret eder.

Siyasi iktidar, kendi uyguladığı şiddeti ulusal güvenlik politikaları doğrultusunda meşru kılmaya çalışırken, eril iktidarın korumacı tarafında kendini konumlandırıyor. Bu konumu muhkem kılmak adına karşısına; kim olduğu, ne olduğu kendi aktüel siyasi ihtiyaçlarına göre tanımlanmakta, eşdeğerlik mantığıyla birbirinin yerine geçebilen, birbirlerine keyfi bir biçimde eklemelendirilen hasımlarını da mütecaviz öteki olarak kendisi yaratmaktadır<sup>101</sup>.

Bir önceki kısımda tartışılan, korumacı ve mütecaviz karakterleri bünyesinde bulunduran eril iktidar anlayışının, mevcut siyasi ve ekonomik krizlerin karşısında siyasi iktidarın en güçlü payandası haline dönüştüğünü görüyoruz. Eril iktidar, bir başka düzeyde yine, erkek bireyin bedeninde, deneyimlerinde ve kendi erkek benliğini nasıl kurguladığı ve yorumladığı üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Sonuç olarak iktidar ilişkileri üzerinden bakıldığında, bu bir şiddet yumağı olarak da tarif edilebilir. Siyasi iktidar ve erkeğin iktidarı birbirlerine eklemelendikçe, birbirlerini güçlendirdikleri kadar birbirlerine daha da bağımlı hale gelebilirler. Siyasi iktidarın uyguladığı şiddet ile şiddet uygulamayı kendinde hak gören mütecaviz erkekliğin şiddeti birbirleriyle doğrudan ilişkili görülebiliyor. Burada kurmaca bir erkeklikle mütecaviz erkekliğin birbirine karışması durumu söz konusudur. Katılımcılar genel olarak hükümet politikalarının hem

---

<sup>101</sup> Örnek olarak, ‘kokteyl terör’ verilebilir. “Prof. Ahmet İnsel: Türkiye’de gerçekten bir ‘kokteyl terör’ terörü hüküm sürüyor”: <https://t24.com.tr/haber/prof-ahmet-insel-turkiyede-gercekten-bir-kokteyl-teror-teroru-hukum-suruyor.461239>

kadına yönelik şiddeti hem de kişilerarası diğer şiddet biçimlerini teşvik edici, cesaretlendirici olduğunu ya da en azından şiddete göz yumulduğunu düşünüyorlar.

Böylelikle iktidarın krize cevabının, yetki ve otoritesini yeniden tesis ettiği kadar, kendisini dar bir alana kısıtlama ihtimali de var. Siyasi iktidarın, kendi işleyiş mekanizmalarını sekteye uğrattığı, siyasi ve idari meşruiyetlerinin sorgulanmasına, sınanmasına yol açtığı ölçüde, kendi tekelinde olmayan diğer şiddet türlerinin önüne geçmenin yolunu aramak zorunda kalır. Bunu da kolluk güçleri, yargı organları ve çeşitli sosyal politikalar aracılığıyla olduğu kadar, hakla ilişkileri ön plana çıkaran kamu spotu kampanyaları üzerinden gerçekleştirmeye çalışıyor. Devletin, kadına yönelik şiddetle mücadele kapsamında, bilhassa da erkeklere hitap eden kampanyalarında, ideal otantik bir erkeğe referans verilir. Burada, geleneksel, korumacı, kadına yönelik şiddete asla başvurmayan, kendisine bunu yakıştırmayan bir erkek modelini ön plana çıkarmaya ve hatta şiddet uygulamanın bedelleri hakkında uyarıda bulunmaya çalışılıyor.<sup>102</sup>

Bazen de, gücüne sual olmayan, kurt, ayı gibi hayvanların dişilerine şiddet uygulamadıkları ve insan cinsinin, hayvan cinsinden “öğreneceği çok şey olduğu” vurgusu ön plana çıkar<sup>103</sup>. Kampanyalar kullanılan hayvanların, avcılık yetenekleri, doğaya dayanıklılıkları gibi güçlü tarafları sıralandıktan sonra, bu güçlerini dişilerine karşı kullanmaktan sakındıkları belirtilir<sup>104</sup>. Erkek penguen ise, kıskançlığı, sahiplenici karakteriyle ön plana çıkarılır fakat bu özelliklerine rağmen, o da dışisine şiddet uygulamaktan kaçınır<sup>105</sup>. Erkeklerin, bu hayvanlardan öğreneceği şeyin, gücün

---

<sup>102</sup> ‘Evdeki şiddet, hapiste biter’ kamu spotu. T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. <https://www.youtube.com/watch?v=uCdvFyWhzcQ>

<sup>103</sup> Erkeklere hitap eden bu iki farklı türden kampanyanın sundukları mesajlar birbirleriyle çelişir bir haldedir. İlkinde öne sürülen geleneksel gururlu erkek, zaten geldiği kültürün özü itibarıyla kadına şiddet uygulamaz. İkinci örnekte ise, insan erkeğinin başka cinslerin erkeklerinden öğreneceği çok şey olduğu vurgulanır ki, bu durum ilk modelde ön plana çıkan geleneksel erkekliğin reddedilmesi anlamına gelir. Yine, diğer cinslerden erkeklerin üstün özellikleri açıklanırken, geleneksel erkekliğin güç mitine, sahiplenme ve kıskançlık hislerine başvurulmuştur.

<sup>104</sup> <http://kadem.org.tr/cinsvarcinsvar-kampanya-filmi/>

<http://kadem.org.tr/category/kamu-spotu/>

<sup>105</sup> <http://kadem.org.tr/cinsvarcinsvar-3-kampanya-filmi/>



sorumluluğunu almak olduğu anlaşıyor. Bir yandan, güçlü ve dayanıklı, yeri geldiğinde çok başarılı bir şekilde avlanabilen, savaşan erkek imajı muhafaza edilir. Diğer taraftan da kıskançlık ve sahiplenme, erkekliğin fitratına dahil edilerek sorgulanmadan kabul edilir. Siyasi iktidar, kendisinin de yaslandığı eril iktidar anlayışının altını oymaktan kaçınarak, onun itibarını kurtarmaya, restore etmeye soyunur. Eril restorasyon çalışmaları kapsamında, bir yandan erkekliğin hassas gururunu okşayarak, diğer yandan da gitgide görünür olan ve bir sosyal sorun olarak tanınan, erkeğin kadına yönelik şiddetiyle mücadelenin yolları aranmaktadır.

#### 5.2.4. İşbirlikçi Mütecaviz Erkeğin Şiddeti

Devlet veya siyasi iktidar üzerinden, kolluk kuvvetleri, şiddeti iktidar konumunda olarak ya da iktidar adına uygulurlar. Katılımcılar içinse bu şiddet kimi zaman bu meşru veya gerekli, kimi zaman da haksız ve aşırı olarak yorumlanabilmektedir. Bu farklı yorumları, yeri geldiğinde örneklendireceğim. Fakat her iki yorumda da, şiddeti iktidar adına icra eden birileri vardır ve aslında, iktidarı üreten, iktidarı şiddet üzerinden mümkün kılan bu uygulayıcılarıdır. Bu açıdan bakıldığında, şiddetin iktidar adına uygulayıcıları, her zaman kurumsal ve resmi zeminde yetkilendirilmiş kolluk kuvvetleri değil, siviller arasından, halkın içinden kimseler de olabilir. Katılımcılar için bu kimseler, güçlünün yanında durarak, onunla beraber olarak ya da onun adına, onun varlığına güvenerek şiddeti icra eden işbirlikçileri olarak tarif edilirler.

*“Gizli kapaklı bir şekilde, üniforması olmayan ama şiddeti kullanan ve devletin yanında olan insanlar olarak gizli bir şekilde devam ediyorlar. Sonra bir yerden ortaya çıkıp mesela işte, biz bak ülkemizi koruyoruz, biz devletimizin yanındayız diyerek üniformasız bir şekilde, devletin elinde meşru görünen bu gücü paylaşıyorlar,*

*kullanıyorlar. Devlet de destekliyor el altından” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Bu açıdan bakıldığında aslında iktidar sahibi olmayan ama onun adına, ona vekâleten şiddeti icra eden birileri bulunmaktadır. Gücün esas sahibi olmadan, iktidarın sahip olduğu şiddet kullanma hakkına sahip olan, daha doğrusu bunu kendisine hak gören bir kesimden söz edilmektedir.

Bu kesim, çeşitli sebeplerden ötürü, gücün esas sahibi değildir. Örneğin, eğitim seviyeleri, kültürleri, meslekleri veya bunların dışında kaynak olarak görülebilecek herhangi pek çok şeyden mahrumdurlar. Bu açıdan bakıldığında, şiddet üzerinden güçlenmek, baskın olmak, başkalarına hükmetmek, ancak ve ancak, iktidarın kendini ürettiği koşullar kapsamında, yani siyasal, kültürel, ekonomik veya toplumsal koşullar çerçevesinde mümkün görünüyor. Diğer taraftan, bu kimselerin aslında güçlü konumda görülmez, çünkü diğer kaynaklara sahip olmadıkları düşünülür.

*“Eğitimsizlik, kurallara uymamak, ben yaparım oldu demek, sen benim kim olduğumu biliyor musun demek. Ne demekse. Akrabasının polis olması, siyasi olması, milletvekili olması, ona göre güç demek. Bu durumda güç olarak kullanıyor bunu.”*  
*Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Sadece mevcut iktidarın kendini yeniden üretebilmesi için uygun koşulları sağlamakla ve onun adına ve onu taklit ederek, iktidarın icra biçimi olarak şiddet üzerinden, güçlenebilir, güçlü konuma gelebilirler. Adalet mevzusu bir kez daha burada kendisini göstermektedir. Şiddet yine adaletsizlik üretir fakat bu sefer, iktidarın veya güçlü olduğuna ikna olunan üzerinden değil; iktidara ortak olmaya çalışan güçsüzün uyguladığı, uygulayabildiği şiddetin adaletsizlik ve haksızlık ürettiği düşünülmektedir.

*“Hindistan’ın Ganj’den sonraki en büyük nehrini kiralyorsun. Etrafındaki köylü diyor ki, benim bu suyu almam lazım, diyorsun ki alamazsın. Git o taraftan al, 10 km*

*öteye yolluyorsun. Hayvanını sulayacak, sulayamıyor. Tarlasını sulayacak, sulayamıyor. Mümkün değil. Köylüler her şeye rağmen bildikleri yerden su alıyor. Sen ne yapıyorsun, kolluk gücü oluşturuyorsun, silahlı askerler oluşturuyorsun. Mesela Türkiye’de önemli noktaları eskiden askeriye korurdu, AB uyum yasalarıyla artık kollarında güvenlik yazan paralı insanlar yapıyor. Bu insanları ne yapıyorsun, benim siyasi düşünceme üye olursan, seni güvenlik gücü yapar buraya işe sokarım. Al sana şiddet, kime karşı, senin düşüncenden olmayanlara karşı. Hindistan’daki nehirde ne oluyor, bir yerden sonra tel örgü çekiyorlar, insanların suya erişimini engelliyor. Halk o tel örgüyü yıkıyor, gerekirse o güvenlik güçlerini de öldürüyor, hayvanını da suluyor tarlasını da. Eğer ne tepki verecekler diye böyle bir şey yaparak, sonuçta şiddeti doğurursun. Burada suçlu köylü mü? Yoksa o hükümetten kendine kanun çıkarıp, orayı cüz’i rakamlarla kiralamak mı?”*

*Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Haldun’un bu ifadelerinden, işbirlikçinin şiddetinin, iktidarın şiddetinin yarattığı haksızlık ve adaletsizlik hissinden daha büyük ve tahammül edilmez olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedenlerine bakıldığında çeşitli açıklamalar yapmak mümkün. İlk olarak, gündelik hayatta, farklı durum ve koşullarda karşı karşıya kalınan işbirlikçinin uyguladığı şiddet daha somut, etkileri daha ani ve görünür bulunabilir. Devlet veya siyasi iktidarın şiddeti ise, daha geniş bir zamana yayılmış, etkileri kanıksanmış veya bir biçimde gizlenmiş olabilir. Durumsal etkinlik kendi doğası gereği, kişiler arası ilişkilerde beklenmedik, öngörülemez bir tarzda ve daha karşılıklı, doğrudan bir etkiye, etkilenmeye işaret eder. Bedensel karşılaşmalar, istenmeyen veya teklifsiz yakınlıklar söz konusudur. İktidarın, otoritenin ürettiği hoşnutsuzluk hissi, haksızlık ve adaletsizlik koşulları, bizzat gündelik hayatta bedenler arası karşılaşmalar, ortaya çıkan gerilimler ve çatışmalar üzerinden somutlaşır. Gerçekte, iktidarın eril karakteri dahilinde, mütecaviz olarak

tanımlanan yüzü, gündelik hayatta bu yüzün taşıyıcısı olarak somut kimselere karşılık gelmektedir.

Toplum genelinde tanımlanmış pek çok sorun yine gündelik karşılaşmalar üzerinden gün yüzüne çıkar. Eğitim sorunu, adalet sorunu, nepotizm, toplumsal yaşamdaki kuralsızlık ve düzensizliklerle beraber, kültürel ve toplumsal yapıya atfedilen çeşitli karakter özellikleri de bu karşılaşılan somut kimseler üzerinden tanımlanır. Bir önceki bölümde değinildiği gibi, şiddet, pek çok kültürel ve toplumsal özellikle ilişkilendirilir ve eleştirilir. Bu özelliklerin ayrıca, eleştirilen iktidar yapısını üreten koşullar olduğu düşüncesiyle, işbirlikçiler ile iktidar arasındaki bağın gücüne ve doğallığına vurgu yapıldığı kadar; eleştiri yapanların, eleştiri konusu olan kişilerle, kültürle ve iktidarla aralarındaki mesafeye de işaret eder.

Fakat bu mesafenin, iktidarın ve toplumun dışında, ötesinde kimseler olarak kendilerini, eleştiri marifetiyle bu yapılardan soyutladıkları ölçüde korunabildiği düşünülebilir. Şiddet, iktidarın ve işbirlikçilerin bir icra tarzı olarak eleştirilse de, eleştirenlerin, iktidarın ve bahsi geçen işbirlikçilerin şiddetinden ne ölçüde etkilendikleri veya bu şiddete nasıl cevap verdikleri hakkında pek fazla bir bilgi sunmaz. Burada dışarıdan yapılan eleştiri iktidarın dışındaki bir konuma ve onunla arasındaki mesafeye işaret eder fakat yine de şiddetin kendi üzerindeki etkilerini dışa vurmaz.

### **5.2.5. Şiddet Hepimizin İçinde**

Erkeklik ile güç ve iktidar arasında hiç sorgulanmadan, doğrudan kurulan bu ilişki, şiddetin genel olarak zayıf ve kırılğan olanın bir sorunu, erkeklerin hayatında ise istisnai bir durum olarak algılanmasına yol açar. Erkeklerin şiddeti bir sorun olarak kendileri ile ilişkilendirdikleri tek durum ise, yine sahip olduğu gücün sorumluluğunu

taşıyan, itidalli, ölçülü, rasyonel bir birey olarak kendilerine hakim olmalarını gerekli kılan bir konuma işaret eder.

*“Şiddet hepimizin içinde olan bir şey. Gösterilmese bile en mülayimimizde bile olan bir şey... İnsanlar, toplumsal bir durumda konumda kimse uygulamıyor. Ne kadar fazla sinirlenirse sinirlensin, birine vurmuyor, sakın kalmaya çalışıyor.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Şiddetle yoğrulmuş erkek öznenin, şiddeti uygulayan, şiddete tanık olan ya da maruz kalan konumlarda şiddeti bedensel olarak duyumsadığı ve yine beden pratikleri aracılığıyla şiddetin bedenine kazındığını söyleyebiliriz. Connell (2015) bunu, beden pratikleri, bedensel duyumsama olarak tarif ediyor. Erkekler arasında şiddet,<sup>106</sup> daha çok sınır çizme ve dışlama edimi biçimindedir. Erkek grupları arasındaki mücadele, erkekliği kanıtlama ve korumaya dönük bir çabaya işaret eder. Connell, özellikle, şehrin çeperlerindeki yoksul mahallelerdeki erkek çetelerinin şiddetinin, toplum içinde marjinalleştirilmiş erkeklerin, diğer erkeklerin karşısında kendi erkekliklerinin savunulması – yani şiddetin bu erkekler için telafi edici bir güç, bir tür kaynak vazifesi gördüğünün altını çizer. En önemlisi de bu şiddetin sadece erkekler arasında değil, kadına dönük cinsel şiddet ve taciz ile süreklilik kazandığını belirtir. Bu tespit erkekler arası şiddet ile erkeğin kadına yönelen şiddetinin birbiriyle rabıtalı olduğu düşüncesini pekiştirmektedir. Katılımcılar, ne kadar kadına yönelik şiddeti sert bir şekilde kınayıp, kabul edilemez buluyorsa, erkekler arası şiddeti de bir o kadar doğal ve önemsiz addedip kanıksamış görünmektedirler.

*“Erkeğin erkeğe şiddeti sanırım daha gündelik hayatın bir parçası. Aynen öyle yani. Kendime bakıyorum, evdeyim ve işteyim. İşyerim de daha erkeklerin yoğun olduğu*

---

<sup>106</sup> Homososyal ilişkilerde, eşcinsel erkeklere yönelen şiddette olduğu gibi kendi aralarında husumete dayalı bir ilişkilmenin şiddete yol açtığı söylenebilir. İlerleyen kısımlarda erkekler arası husumete dayalı ilişkilinmeyi daha detaylı bir biçimde analiz edeceğim.

*bir yer... Benim bulunduğum ortamlarda, trafikte, işyerinde, vb. erkek daha fazla. Erkekler arası şiddet çok gündelik bir şey. Yarın sabah evden çıktığım andan itibaren görmeyi beklediğim ve olduğu zaman ya kenarından dolanacağım, ya bilmem ne yapacağım, ya da tepki göstereceğim şey erkeğin erkeğe şiddeti.” Kaan, 34, ticari danışman, üniversite*

Erkeklik ve şiddet ilişkisi sorulduğunda, şiddetin ahlaki tanımlamasının daha baskın bir şekilde ön plana çıktığı görülüyor. Bu ahlaki tanımlama da şiddetin kime karşı, hangi amaçla yapıldığı üzerinden tesis ediliyor. Güçsüz, savunmasız kimseler, varlıklar olarak çocuklar, engelliler, hayvanlar ve kadınlara şiddet uygulamak ahlak dışı ve kabul edilemezken, erkekler arası şiddetin gerçekleşmesi ve kabul edilebilirliği farklı koşullara bağlı olup herhangi bir ahlaki ilke çerçevesinde değerlendirilmiyor.

Erkekler için geçerli olan ahlaki tanımlama erkeklerin kendi erkeklik algıları üzerinden şekilleniyor ve şiddetten uzak, ahlaklı bir insan olarak, kendi erkeklikleriyle ilişkilendirilerek anlam kazanıyor. Erkin'in (33, bilgisayar teknisyeni), herkesin içinde şiddet olmasına rağmen, sosyal durumlarda bireylerin sinirlenmeleri halinde bile sakin kalmaya çalışması ve şiddet uygulamamaları ifadesi buna bir örnek olarak gösterilebilir.

Yine de, erkekler şiddetle kendilerini ilişkilendirirken genelde bir taraf boş kalmaktadır; şiddet karşısında savunmada olan, koruyucu konumda olan erkek gerektiğinde şiddet uygulayabilen kişidir, diğer yandan saldırgan, mütecaviz konumdaki erkek, bu hikâyede hep varsayılan fakat resmin tamamlanmayan bir parçası olarak eksik bırakılan bir erkek olmaya devam ediyor. Bu saldırgan erkek tipinden karşı konumda, koruyucu erkeğin ötekisi olarak, hep bahsedilse de, kendileriyle ya da çevreleriyle ilişkili bir anlatımda somut bir şekilde kendini yeteri kadar göstermiyor. Erkeklerin kendi şiddet deneyimlerinden normatif, soyut ve ahlaki tanımlamalar yoluyla ve gayrişahsi bir

anlatımın süzgecinden geçirerek bahsetmesi, bu boşluğun dolmasına, resmin tamamlanmasına engel oluyor.

Erkekliğin hegemonik değerleriyle bağlantılı ama öte yandan paradoksal bir biçimde bir arada bulunan korumacı ve mütecaviz tavrın çelişkili görünümüne rağmen birbirini tamamlar niteliktedir. Bunu en güzel biçimde Messerschmidt (2018), ABD Başkanı Donald Trump üzerinden örneklendirir. Bilhassa Trump'ın bir başkan olarak, ABD'nin gücünün temsilcisi, iktidar ve otorite sahibi konumuyla, hem ulusu tehlikelerden korumaya hazır bir baba rolünü hem de, yeri geldiğinde mütecaviz, kadınları aşağılayan, nesneleştiren, politik olarak hasmı olarak gördükleriyle alay ederek onları kırkıştan bir üslubu benimser. Messerschmidt'in verdiği örnek, Trump özelinde cisimleşmiş olsa da, genel olarak kabul bulmuş bir iktidar anlayışının eril mahiyetinin ikili karakterini gözler önüne serer.

Hegemonya belirgin, göze çarpan bir şekilde bulunmak zorunda değil, fakat genelde görünen ve tanımlanan erkeklikler ve bunların yaygın ve etkin karakterlerinin hegemonik erkeklik olarak okunduğu görülmektedir. Fakat hegemonik erkeklikle ilişkili olsa da, hem kurumlar hem de erkeklik etrafındaki değerler, idealler üzerinden, şiddet hegemonik erkeklik kapsamında hem görünmez hem de her yerde bulunabilir (Messerschmidt, 2018). Buna göre, şiddet uygulama kapasitesine sahip, güçlü, yenilmez bir erkekliğin yanında kendinden emin, kendisini kontrol eden, çevresindekileri ve kendisini korumak konusunda mahir ideal bir erkeklikten söz edilmektedir. Bu durumda erkeğin gerektiği zaman, gerektiği yerde, gereken ölçüde şiddet uygulayabilme becerisi, şiddeti erkekliği tanımlayan temel bir tanım/değer yapmaya yeter.

#### **5.2.6. Şiddet Bir Adalet Meselesidir**

Katılımcıların pek çoğunun şiddeti bir adalet meselesi çerçevesinde değerlendirdiğinden bahsetmişim. Buna göre ‘başkalarının hakkını yemek’ şiddetin en yaygın biçimi olarak görülmektedir. Bunun iktidar ve otorite tarafından gerçekleştirildiğini gösteren örnekler bulunmaktadır.

*“Benim şiddeti algıladığım nokta, asimetrik iki güç arasında bir tarafın haksızlığa uğradığı yer. Ne bileyim, eski patronumun emeğimin maddi ya da manevi karşılığını vermemesidir mesela. Okuldaki hocanın öğrencileri yaptıklarıdır mesela. Bir güç makamının, gücünü hoyrat kullanması yani. Bu güç makamı da illa devlet idaresi olmak zorunda değil yani, ailedeki hiyerarşi, okuldaki hiyerarşi, polisin savcının ıvırın zıvırın, bu [gücü] kötüye kullanmasıdır.” Kaan, 34, ticari danışman, üniversite*

Fakat gündelik, yüz yüze ilişkilerde, konumlu etkinlikler olarak ‘sırada beklemeyip başkalarının önüne geçmek’, ‘trafikte kurallara uymamak, yol vermemek’, ‘kavga ve gürültüyle kendini haklı çıkarmak, başkalarının hakkını gasp etmek’ gibi pek çok durumdan yine bu adalet kapsamında bahsedilmektedir.

Şiddete hak görmenin ve kullanma kapasitesine sahip olmanın her ikisi de iktidarın eril karakterinde bütünleşse de; katılımcılar bu karakterin ahlaki nitelikleri üzerinden ayrışmaktadır. İktidarda olan veya güçlü bir konumda bulunan şiddet uygulama kapasitesine sahip görülse de, uyguladığı şiddet her zaman haklı görülmez onaylanmaz. Katılımcılar için bu durum bir adalet sorununa işaret eder. Fakat adalet sorununun yine iktidara atfedilen anlam içerisinde çözülemediği görülür. Çünkü eril iktidar yasaların üstünde, yaptıklarının sorumluluğunu almayan, hiç kimsenin hesap sormadığı tümgüçlü bir konuma işaret eder. Fakat erkek birey üzerinden bakıldığında böylesi bir iktidar konumunu icra etmesinin söz konusu olamayacağı için, şiddet bağlamına göre anlam kazanan bir iktidar kaynağı olarak tarif edilir.



*“Cinsel taciz çok daha yaygın- erkek kadına uyguluyor, güç farkına dayanıyor, işyerinde falan böyle çok sık oluyor. Bunu yaptıklarında hiçbir şekilde kendilerine dönmeyecek bir şey” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Burada şiddeti kullanılabilir kılan, şiddet uygulayanların daha sonrasında herhangi bir yaptırımla karşılaşmamalarıdır. Bunun yanında, şiddet uygulamayı kendine her durumda hak gören erkekliğin mütecaviz bir erkeklik olarak nitelendirildiği anlaşılıyor.

*“herkes iyisiyle kötüsüyle evlat yani (asla kimseye şiddet uygulamadım) kimse yani, ne siz bana ne ben size şiddet uygulayamazsınız yani.. buna hakkınız da yok, benim de hakkım yok.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul.*

Katılımcılar şiddeti doğrudan kendi deneyimleri üzerinde düşünmek yerine adalet, hak, hukuk gibi daha soyut ve gayrişahsi tanımlamalara yönelmektedirler. Bunun bir nedeni kendilerinin bir erkek olarak şiddet karşısında kırılğan özneler olarak görmemeleri veya bu kırılğanlığı açık bir şekilde dile getirememeleri olarak yorumlanabilir. Fakat adalet ve hak gibi kavramlar üzerinden hem kendi erkekliklerin eril iktidarla özdeşleştirmeye devam ederler (gücün sorumluluğunu bilen veya korumacı) hem de kendilerinin şiddet (kötücül, mütecaviz, sorumsuz bir iktidarın şiddeti) karşısındaki kırılğanlıklarını, güvensizlik ve korku hislerini, örtük bir biçimde de olsa, ifade ederler. Şiddeti bir adalet meselesi olarak değerlendirirler.

### **5.3. Erkeklik Krizi**

Connell’in erkekliğe dair sunduğu kavramsallaştırma ufuk açmış olsa da eleştirilere de uğramıştır. Özellikle eril şiddet konusunda günümüzde devam eden tartışma önem taşımaktadır. Örneğin Hall (2002), Connell’in ataerkil pay ve ayrıcalık açıklamasını ‘erkeklik kaybı’ ve ‘erkeklik krizi’ tartışmaları üzerinden eleştirir. Şiddetin

alt sınıftan erkekler için ideolojik bir kandırmaca görevi üstlendiğini belirten Hall (2002), bunu bir ayrıcalık olarak değil bilakis ‘erkeklik kaybı’ olarak nitelendirir. Alt sınıfların şiddetle özdeşimi iktidarın dışlama stratejisi olarak görülür. Böylelikle alt sınıf erkekler ‘vahşi erkekler’ olarak temsil edilerek sınıfsal bir dışlamaya maruz kalırlar. Hall, şiddetin bir erk meselesi olmaktan çok bir çaresizlik, öfke ve hınç meselesi olduğunu ileri sürer. Alt sınıf erkekler buldukları şiddet sarmalı içinde siyasetin ve toplumun dışına çekilirler. Bu açıdan hegemonya ile bağdaşmayan şiddet daha çok tepkisel boyutuyla ele alınmalıdır (Hall, 2002). Hall erkeklik kaybı ya da krizinden bahseden tek isim değildir; Mairtin Mac an Ghail’in (1994), Susan Faludi’nin (1999) ve Tony Jefferson’ın (2002) çalışmalarında da erkekliğin kapitalist toplumdaki beklentileri karşılamakta zorlanarak kriz içine girdiği vurgusu dile getirilir. MacInnes (1998) de, erkeklik krizini günümüz küresel kapitalizmi çerçevesinde yaşanan yapısal değişimler üzerinden açıklar. Erkeklik krizi genel olarak erkekleri sağlık problemleri (genç erkek intiharları veya kendilerini sakatlamaları), erkek çocuklarının eğitim alanında görece başarısız olmaları, geleneksel eril beklentilerin karşılanmaması ve daha önce sahip oldukları ayrıcalıkların (hem kamusal hem de özel alanda) kaybolmaya başlaması olarak sıralar (MacInnes, 1998). Buna göre erkeklik krizi, sadece toplumun alt tabakasını oluşturan fakir ve genç erkeklerin yaşadığı bir durum olmaktan ziyade, bütün olarak erkeğin egemenliğine işaret eden değerlerin yitirilmesi üzerinden yaşanan bir krizdir. Bu çerçevede şiddet uygulayan erkeklerin aslında, ataerkil düzenin öncü kuvveti olmaktan çok, erk kaybı içinde olan ve sistematik olmaktan ziyade tepkisel olarak şiddete yönelen erkekler olduğu vurgulanır. Bairner (1999), erkeklerin kaybettikleri karşısında, sert ve kaslı erkekliği sahiplenmeye yöneldiklerini, ‘aşırı erkeksiliğin’ hem erkeklerin bedenlerinde hem de tavır ve davranışlarında belirginleştiğini ifade eder. Bu erkekler için yaşamın kendi başına bir şey ifade etmemesi, amaçtan yoksun sadece günü yaşayan, anlık heyecan ve macera peşinde

koşan bir erkekliğe işaret eder. Silah, bağımlılık yaratan maddeler ve bizzat şiddetin kendisi, gelecek beklentileri olmayan bu erkekler için baştan çıkarı görülebilmektedir (a.g.e). Bunun en önemli nedeni, yine risk almanın, maceraya atılmanın, şiddete bulaşmanın erkekliğe dair anlamlarının kültür içinde hâlihazırda yer almasıdır.

Susan Faludi (1999), erkeklik krizinin bilhassa kadın hareketinin, feminizmin başarılarına bir tepki biçiminde ortaya çıktığını belirtiyor. Buna göre, kadınların kamusal alanda görünür olması, rol alması karşısında erkeklerin tecrübe ettiği kontrol kaybına işaret eder. Erkeklerin kontrolü ellerinde tutamadıkları zaman, hadım edilmiş, yani erkekliklerini kayb ettikleri hissini güçlendiğini ve bu hissini öfkeyle ifade bulduğu bir tepkiye dönüştüğünü vurgular. Faludi için, görünürde var olan öfke ve şiddet ataerkil tahakkümün olağan işleyişine değil, erkeklerin değişimler karşısından uyum becerisi gösterememeleri ve ‘gerici’ tepkiler vermeleri anlamından değerlendirilir. Erkeklerin bu biçimde tepkisel olmalarının esas nedeni, feminizm benzeri bir mücadelelerinin bulunmayışı ve babalarının kuşağından kalmış beklentilerin, vaatlerin günümüzde bir anlamının kalmamış olmasıdır (Faludi, 1999). Bu durumda kadınlar özgürleşme yolunda ilerlerlerken, erkekler de geri çekilme halindedirler. Ayrıca babalarının otoritesi zayıflamıştır, erkeklik namına işe yarar bir bilgiyi oğullarına aktaramamaktadırlar. Faludi’nin bu tespitiyle, genç kuşak erkeklere yol gösterecek bir baba figürünün yokluğu, otoritenin eksikliği, erkeklerin günümüzde kendilerini içinde buldukları kriz durumu olarak belirsizliğe, güvensizliğe işaret eder (a.g.e).

Kimmel (1987) ve Kaufman (1987) gibi erkeklik çalışmalarına önemli katkılar sunmuş isimler de günümüz piyasa koşulları, teknolojik gelişim, artan rekabet ve kadın erkek ilişkilerindeki geleneksel rollerin değişimi nedeniyle bir erkeklik krizinin geliştiği savına katılırlar (Sancar, 2009). Benzer biçimde Giddens (2014) da erkek şiddetini erkeğin zayıflayan gücü ve otoritesiyle ilişkilendirenlerdendir. Modernizmle beraber

erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyet ve denetimlerini kaybetmelerinin sonucu olarak erkek şiddeti tarif edilir (Giddens, 2014). Kadının kamusal alanda görünürlüğü artması, erkeğin aile içinde kadının üzerindeki denetimini zora sokmuş ve bu durum bir erkeklik krizi yaratmıştır. Geleneksel toplum yapısının değişmesi, aile ilişkileri ile beraber kadın erkek ilişkilerini de değiştirmiştir. Netice itibariyle Giddens cinsel şiddetin, ataerkil tahakkümün güçlü değil daha çok zayıf olduğu durumda kadını denetim altında tutmak üzere bir araç olduğunu vurgular (Giddens, 2014). Hollstein da Giddens'ın modernizmle birlikte erkekliğin zayıfladığı savına katılır. Hollstein savını daha da ileri götürerek modernizmin erkekleri kendi erkekliklerinden uzaklaştırdığını iddia eder (Hollstein, 1988). Bilhassa cinsiyete dayalı işbölümündeki değişimi ve teknolojik gelişmeleri, erkeklik mitini ortadan kaldıran unsurlar olarak nitelendirir. Şiddet boyutunda ise Hollstein'ın analizi dikkate değerdir. Hollstein (1988) modern toplumsal yapının, erkeklerin güç kaybı sonucunda erkekler üzerinde bir 'baskı deneyimi' yarattığını ifade eder, ki buradaki can alıcı nokta erkeklerin baskı deneyiminin kadınlarınkinden farklı olmasıdır. Bunun sebebi ise erkeklerin baskıyı kadınlar gibi tanımlamaktan uzak olmalarıdır. Bu belki erkeklerin toplumsal değişime uyum sağlamak ve yeni stratejiler geliştirmek konusunda daha başarısız olduklarını akla getirebilir. Buna göre şiddetin sebepleri ataerkil denetimin bir uzantısı olarak değil de ancak onun zaafı olarak anlaşılabilir. Hem Hollstein hem de Giddens'ın yorumları, aslında Faludi'nin savlarına yakınsar. Erkeklerin böyle bir kriz karşısında, tecrübe ettikleri çaresizlik ve kırılganlık, başkaca kaynaklarının bulunmaması durumunda, öfke ve kızgınlığa yola açabilmekte ve şiddeti doğurabilmekte olduğu düşüncesi ağırlık kazanır.

Erkeklik krizinin sonuçları itibariyle hep olumsuz olduğunu düşünmek, erkeği bir nevi muhafazakârlık kıskacında tutma, erkeklik deneyimini tek tip bir kategori içinde ele alma riskini taşır. Robert Bly'nin (2004) bahsettiği üzere erkeğin yaşam dünyası deneyimi

her zaman aynı nitelik ve değerlere sahip değildir. Bilhassa, değişen cinsiyet rolleri ve işbölümünün, erkeklerin geçmişten gelen geleneksel ya da kendi geçmişlerinde edindikleri bireysel deneyimler, hayaller, idealler ve bunlara bağlı erkeklik rollerini değiştirme eğiliminde olduğunu da gösterir (Bly, 2004). Toplumsal değişimin sonucu ve gereği geleneksel erkek rolü ve bu rolün getirdiği ayrıcalık sıkıntıya girmektedir. Daha çok gelenek yoluyla aktarılan erkeklik kalıpları yeni toplum yapısı karşısında gücünü kaybederken yeni oluşan erkeklik tepkisel olarak şiddete meyledebilir. Fakat yine de erkeklik krizi yaklaşımı güncel erkeklik deneyimiyle sınırlandırıldığında, erkekliğin icrasının modern öncesi, geleneksel toplumlarda sanki sorunsuz bir biçimde gerçekleştiği düşüncesine kapılmamıza neden olabilir. Erkeklik krizi ve şiddet arasında kurulan bağlantıyla ilgili, belki de en yerinde tespitlerden birini Larry Ray'ın (2018) yaptığı söylenebilir. Şiddetin, geleneksel erkekliğin yitirilen gücünün yeniden tesis edilmesi anlamına gelmeyip, daha çok bu geleneksel erkek rollerini icra edememe algısının beraberinde getirdiği güçsüzlüğün, iktidarsızlığın bir ifadesi biçiminde okunabileceğini belirtir. Ray (2018), bilhassa medyada ve filmlerdeki erkek ve kadın temsillerinden yola çıkarak, gücü ve iktidarı simgeleyecek pek çok imaj ve karakterin bulunduğunu ifade eder. Çağdaş toplumların kendi kültürel ve toplumsal koşullarının ürünü olarak yeni güç, iktidar ve toplumsal cinsiyet kültürlerinin oluşabildiğine işaret eder (Ray, 2018). Bu açıdan bakıldığında erkeklik krizinde yeni olan bir şey bulmak güçtür. Erkeklik ve iktidar arasında kurulan bağın var kabul edildiği her durumda, her dönemde, erkeklik kendi gücünü bir biçimde ispatlamaya, kendi erkekliği onaylatmaya çalışır. İspatlamakta zorlandığı vakit ise, algıladığı güçsüzlük hissini bir biçimde ifade edecektir.

bell hooks (2018) da Faludi'nin erkeklik krizi üzerinden geliştirdiği tespitleri eleştirir. İlk olarak, bir sistem olarak ataerki ile erkekliğin birbirine karıştırıldığını, ataerkinin faili olarak erkekler görüldüğü sürece, sistemin krizinin öznenin krizi olarak

algılanması gibi bir duruma yol açtığına dikkat çeker. bell hooks'un eleştirisi oldukça önemlidir, çünkü ataerki bir sistem veya toplumsal cinsiyet rejimi olarak sadece erkeklerle ilgili değildir. Hem kadının hem de erkeğin hayatına etki eder. Bazen baskı ve sınırlama biçiminde, bazen de cinsiyete dayalı rol ve beklentilerin yaratılması, bunların dayatılması biçiminde bireylerin hayatlarını şekillendirir. Bir önceki bölümde Kandiyoti'nin (2016) vurguladığı gibi, bu beklentilerin karşılanmaması sadece erkeklerin değil, genç kadınların da beklentilerinin boşa çıkması, beklentiler ile gerçek deneyimler arasında bir çelişki, bir uyumsuzluk olabileceğini gösterir. Kadının istemeden çalışma yaşamına atılması, evi geçindiren bir erkek modelinin çöküşü veya geleneksel ataerki sistemde görünür olan anne-oğul ilişkisindeki değişimler, kadınların toplumsal cinsiyet düzenindeki değişimler karşısında tecrübe ettikleri krizler olarak sıralanabilir. Benzer bir biçimde Ayşegül Yaraman (2019) da erkeklik krizi tanımını, bilhassa Türkiye üzerinden analiz ederek, cinsiyet krizi olarak genişletir. Esas olarak feminizmin, kadın hareketinin kendisinin bir tür krize karşılık bir cevap anlamına geldiğini, beklenti, rol, statü, toplum içindeki konum ve haklar meselesinde kadınlar aleyhine ve çelişkili görünen durumlar karşısında ortaya çıkan krize kadınların gösterdiği tepkiye, mücadeleye işaret eder (Yaraman, 2019).

Ayrıca, toplumsal cinsiyet kimliklerinin kurulumu ve icrasının, her zaman bir biçimde sorunlu ve normatif olarak beklenenden farklı, bunun dışında gerçekleştiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. bell hooks (2018) Faludi eleştirisinde, erkeklerin çağdaş feminizmden önce, ataerki sistemin kendilerine sağladığı kontrol imkanı ve iktidar sayesinde mutlu ve huzurlu bir biçimde yaşadıklarına dair bir varsayımın sorunlu olduğuna vurgu yapar. Böyle bir varsayım, erkekliğin tarihsel anlamının ve kurulumdaki tarihsel koşulların göz ardı edilmesi anlamına gelir. Buradan yola çıkarak bell hooks, eğer bir krizden bahsedilecekse, bunun bir sistem olarak ataerkinin krizi veya

bu sistemin içindeki ataerkil erkekliğin krizi olarak yorumlanabileceğini belirtir. Buna karşılık, bir kriz söz konusuysa, erkek bireyin kendi yaşamına karşılık gelen bir kriz biçiminden ziyade, sistemin yarattığı baskı ve dayatmalarının ötesine geçebilmek adına imkânlar da sağlayabilir (age). Yaraman (2019) ve Kandiyoti (2016) de kriz mevzusuna değinirken, toplumsal cinsiyet rejimin toptan bir kriz içinde olduğu savına katılırlar ve birey olarak erkek ve kadınların bu krize farklı biçimlerde cevap verebileceğini belirtirler. Yaraman (2019) iktidar ve erkeklik arasında kurulan zorunlu ilişkinin sorununa değinirken, erkek muktedir olmaya mecbur mu sorusunu sorar. Buna göre, erkek, ailenin ve kadının bakımını üstlenmek, kadından/eşinden daha fazla para kazanmak, ya da daha prestijli bir işe sahip olmak, daha güçlü, kuvvetli, dayanıklı, cinsel açıdan etkin, arzulayan taraf olmak zorunda mı sorularını gündeme getirir. Bu sorular üzerinden ilerlediğimizde, üstünlük ideolojisinin kendisi, erkeğin hâlihazırda elinde tuttuğu imtiyazların dışında bir de bunları elinde tutmak, beklendiği gibi icra etmek gibi zorunluluğa da işaret ediyor. Üstünlük düşüncesiyle birlikte gelen beklentilerin, pratiklerin, yatkınlıkların ve alışkanlıkların sekteye uğraması, gücün kaybedilmesi karşısında, başka türlü bir özne/erkek olma ihtimalinin mümkün görünmediği ölçüde, bireyin de krizi tecrübe etmesi olağandır. Fakat krizin bir tür imkân olarak görülmesi, başka tür ihtimallerin gerçekleşme koşullarını içinde barındıran bir yapıyla veya bireyin kendi yaşam dünyası içinde değerlendirebildiği fırsatlarla ilişkilidir.

Varsayılan krizin erkek birey üzerindeki etkileri veya erkek bireyin bu krize verdiği tepkinin bir biçimi olarak ‘eril şiddeti’ kavramsallaştırılır. Fakat daha önceden de bahsedildiği gibi, eril şiddet tek başına gücün ve iktidarın değil, daha çok güçsüzlüğün ve çaresizliğin eril bir ifadesi olarak da görülmektedir. Şiddetin hasar verici etkileri geçerli olsa da, erkeğin kendi üstünlüğünü, iktidarını, sadece uyguladığı şiddet üzerinden tesis edebildiği bir durum söz konusu değildir. Katılımcıların ifadelerinden de anlaşılan, şiddet

uygulayan erkek, gücün ve iktidarın taşıyıcısı konumda değil, kişisel veya çevresel sorunlarla başa çıkamamış, zayıf ve çaresiz bir konumdadır. Şiddet, zayıflığın bir tür telafisi veyahut çaresizliğin doğrudan (fakat eril bir tarzda) ifadesidir.

*“Bir saplantılı, namus olarak gören erkekler var. Bir de kabiliyetsizliğini örtmek için şiddet uygulayan erkekler var. Ben erkeğim, benim dediğim olur diyerek şiddet uygular. Cinsel olarak beceremez, senin çocuğun olmuyor der şiddet uygular kadına. Kendi eksiklerini örtbas etmek için.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Haldun’un ifade ettiği gibi sadece maddi değil, manevi açıdan da doyuma ulaşamamış kimseler şiddete yönelir. Bu bireylerin, kişilikleriyle bir sorun olarak ‘aşağılık kompleksi’ şiddetin nedeni olarak gösterilir. Aşağılık kompleksine ve bunla ilişkili olarak ‘eril protesto’ tarzına ileride değineceğim.

Bu tanıma paralel, erkeklik kriziyle ilgili görülebilecek iki sorun karşımıza çıkar. İlk olarak erkeklerin karşı karşıya oldukları krizle mücadele edebilecekleri başkaca kaynakların neler olduğu belli değildir. Örneğin sevgisizlik ve özgüven eksikliğinin telafisi nasıl sağlanır? Ya da en başta sevgisizliğe ve özgüven eksikliğine neden olan koşullar nelerdir? Sorunların kaynağında yatan koşulların değişimi mi yoksa kaynaklardan yoksun bireyin değişmesi ve kendisi için başka kaynaklar bulması mı gerekir?

Kaynaklar açısından bakıldığında, hem ekonomik/maddi kaynaklar hem de sembolik kaynaklar bir biçimde erkek üstünlüğünü vurgulayan, pekiştiren kaynaklar ön plana çıkar. Böyle bir durumda, şiddet kaynak yokluğu olarak tarif edilen çaresiz erkek öznenin bir kaynağı olarak görülmektedir. Esasında kriz görüntüsü altında, erkeğin eksikliği ve zayıflığı vurgulanırken, sembolik açıdan erkek öznenin güç ve iktidara erişme, eksikliği giderme tarzı olarak şiddeti “son kaynak” biçiminde kullanıyor olduğu görülür. Bu haliyle şiddet, erkeklik ve iktidar arasındaki bağ, yeniden doğal ve ebedi bir



görüntüye kavuşmuş olur. Krize bir cevap olarak, erkekliğin restore edilmesi, onarılması, kaybettiklerini geri kazanmaya yönelmesi beklenebilir. Buna göre, eril şiddetin ortadan kalkması için erkeklerin eski gücüne yeniden kavuşması gerekli görülür. Erkek şiddetinin tehdidi altındaki toplumun, ancak erkekliğe itibarının geri kazandırmak suretiyle korunabilir olduğu düşüncesi kabul buluyor. Erkeğin, evin içinde, ailede hâkimiyetini yeniden kazanması, kadınlar yerine erkeklerin çalışmasına öncelik verilmesi, kadınların da evde oturup kendilerinden beklenen bakım ve duygusal emeğini sağlamalarını salık veren muhafazakâr aileci politikalar yürürlüğe girer.

Bütün bu eril restorasyon faaliyetleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusundaki kazanımların geriye döndürülmesi anlamına gelir. Bir önceki bölümde, İstanbul Sözleşmesi ve 6284 sayılı kanuna verilen tepkiler ile sivil toplum alanında kendi mağduriyetlerini dile getiren erkek gruplarından söz etmiştik. Bilhassa kadına yönelik şiddet konusunda, erkeğin içinde bulunduğu mağduriyetin bir sonucu olarak kendisini kaybetmesi ve şiddete yönelmesi haklı ve doğal bir tepki olarak gösterilebilmektedir. Öte yandan şiddetin failini mağdur ve şiddeti mazur gösteren bu görüşler, erkeğin neden kriz anında, hem kendini hem de etrafındaki her şeyi yok eden, şiddet üreten, yıkıcı bir bedene dönüştüğü sorusunun cevabını eksik bırakırlar. Bu soruya birbiriyle bağlantılı iki cevap vermek mümkün. İlk olarak, varsayılan krizin öncesindeki erkeğin psişik yapısına bakmak gerekiyor. Buna göre, bu erkek neydi, ne değişti de bu erkek krize girdi diye sorulmalıdır. İkinci olarak, erkeklik üzerinden üretilen iktidar anlayışı ve bu zeminde kendine yer bulan bir siyaset tarzını incelemek gerekir. Bir önceki kısımda tarif edilen iktidarın eril karakteri üzerinden, krizin nasıl tanımlanabileceği sorulmalıdır. Bununla bağlantılı bir biçimde, birey erkek ile eril iktidarın, biri bireysel diğeri yapısal olmak üzere iki farklı düzeyde analiz edilmesi gerekir. Buna göre birey erkeğin ve eril iktidarın,

mevzubahis kriz söylemi kapsamında ne derece bütünleşebildiği, ne derece ayrıştığı, farklılaştığı daha net bir biçimde tespit edilebilir.

### **5.3.1. Psikolojik Ataerki ve Saygının Anlamı**

Erkeklığın psişik yapısının nasıl kurulduğu ve pekiştiğini açıklamak üzere bell hooks (2018), ataerki sistemin erkek bireyin kendi duygularını keşfetme, tanımlama ve ifade etme üzerinde oluşturduğu psikolojik baskı ve denetime işaret eder. Psikolojik ataerki olarak tanımladığı bu durum, erkek birey ile ataerki sistem arasında doğrudan bir eşdeğerlik ilişkisi kurmak üzerinden değil, fakat yapının özneye yansımaları şeklinde, nasıl faile dönüştürdüğü üzerinden bağlantı kurmayı mümkün kıldığı için önemlidir (hooks, 2018). Bir önceki bölümde değinilen kadının sunduğu duygusal emek, empati yeteneği, baba ve çocukları arasındaki ilişkilerin kurulmasını ve sürdürülmesini sağlaması gibi rol ve işlevleri üzerinden açıklanmıştı. Kadının, erkeğin – çoğu kez aile dışı dünya kaynaklı – stresini, öfkesini dindirmek gibi bir görev içinde konumlanabildiği belirtilmişti. Psikolojik ataerki tanımı, kadının duygusal emeğinin bir benzeri olarak erkeğin de duygusal/psişik yapısının oluşumunda belirleyici olabilir. Erkeğin soğuk, mesafeli, ciddi, ağır bir görüntüyü otorite konumunu (hissini) tesis etmek üzere sahiplenmesi, kendisinden bunun beklenmesi muhtemeldir. Katılımcıların yine birçoğu fiziksel şiddet uygulamaları da, baba otoritesinin sessiz, ciddi ve mesafeli bir görüntü içinde kendisini sunduğunu ve bunun da korkutucu olduğunu belirtirler. Fiziksel şiddet biçiminde dayak atmak, daha çok kendileriyle baş etmekte zorlanan ve babalarının vekaletinde otorite konumunda bulunan annelerinin işidir. Bunun için, annelerin uyguladığı fiziksel şiddet bir tür çaresizlikle karışık bir tepki hali biçiminde yorumlanırken, babalarının bir erkek olarak, şiddet uygulamadan ama tavrıyla, duruşuyla ve konumuyla saygın ve güçlü özne olarak tanımlandığı görülüyor. Psikolojik ataerkinin

sadece aile hayatıyla sınırlı kalmadığını, gündelik hayatta erkek olmanın, saygı görmenin ve değer bulmanın eril anlamları ve biçimleri olarak geçerli olduğunu görebiliriz. Bir katılımcı, gündelik hayatta bilhassa yabancılar tarafından saygı görmediğini ifade ederken, bunun nedeni olarak insanların kendisini bir erkek olarak yeteri kadar sert bulmadıkları şeklinde açıklıyor.

*“Bana saygı duymadıklarını hissediyorum, korkmuyorlar yani, bir erkek gibi... otorite olarak görmüyorlar, sen daha nazik ve kibar davranınca, bir erkek olarak, alıştıkları şey olarak görmüyorlar”.* Kuzey, 35, işsiz, üniversite

Saygının korkuya eş tutulduğu bu örnekte, yeteri kadar erkek olmamanın, öyle algılanmanın başkaları tarafından yeteri kadar ciddiye alınmamak, saygı görmemek anlamına gelebildiği ifade ediliyor. Katılımcının eğitim durumu, mesleği veya diğer herhangi kişisel özelliğinin öncesinde, bir erkek olarak nasıl algılandığına, gündelik hayatındaki ilişkilerinin bu algıyla şekillendiğine dikkat çekiyor. Burada saygının ne anlama geldiği üzerine biraz düşünmek gerekir. Sennett'e (2014) göre saygı toplumsal ilişkilerimizde ve benliğimizde temel bir husustur. Saygının anlamı, yine saygıyla ilişkili görülebilecek statü, prestij ve itibar gibi kavramların beraber sorgulanmasıyla anlaşılabilir. Sennett bütün bu terimleri titizlikle ayırır ve açıklar. Buna göre statü, bir kimsenin toplumsal hiyerarşide bulunduğu konuma işaret etmektedir. İhtiyaçları başkaları tarafından tanınan, dikkate alınan kişi hiyerarşide yukarılarda yer alır. Bu açıdan bakıldığında, hemen her alanda statüden söz etmek mümkün görünüyor. Patron ve işçi arasında, öğretmen ve öğrenci arasında olduğu gibi, toplumsal cinsiyet üzerinden de böyle bir statü ilişkisine rastlamak mümkün. Erkek olmanın bir statü teşkil etmesi için önce kadın olmaması, ardından heteroseksüel, evli, çocuklu olması gibi statüsünü destekleyecek konumlarda bulunması gerekir. Kent park ve bahçelerinin 'aile ortamı' olarak tanımlanmasının, erkekler arasında ancak aile babası, evli adamların erişimine açık

alanlar olmasının, erkekler arasındaki statü farkının aile söylemi üzerinden kurulduğu bir örnek olarak bir kez daha hatırlayalım.

‘Prestij’ ise, statünün diğerleri üzerinde uyandırdığı duyguya karşılık gelmektedir. Yüksek bir statüye sahip olmak, yüksek bir prestiji garantilemez. Sennet’in (2014) verdiği örnekte, bir aristokrat her durumda statü sahibidir, fakat karakteri zayıf görülüyorsa, bu statüye yakışır tavır ve davranışlar sergilemiyorsa, statüsüne rağmen prestij sahibi olduğu söylenemez. Belli bir statüde bulunup, prestijinin olmaması, bu kişinin küçük düşmesi anlamına gelir<sup>107</sup>. Prestij, davranış ve tutumlarla ilgili olarak, diğerlerinin gözü önünde sergilenmeli, başkaları tarafından onaylanmalıdır. Buna göre yukarıdaki örnekte, erkeklik bir statü olarak kabul edilirse, buna yakışan tavırları, hareketleri sorgulamayı da gerektirir. Sert bir mizaca sahip olmak, ciddi görünmek erkeğin prestijiyle ilgili görülebilir. Erkeklikle ilişki tutulabilecek daha pek çok farklı özellik, bu prestiji belirler. Erkeğin dindar olması, iyi bir işinin, mesleğinin olması, çalışkan olması, lüks bir arabasının olması, yanında genç ve güzel bir kadının olması gibi bağlamına göre değişkenlik gösteren birçok nitelik, özellik ve durum erkeğin prestijini belirleyebilmektedir. Prestij üzerinden gelen saygının – eril açıdan değerlendirildiğinde güç ve iktidarın – ne kadar değişkenlik arz edebileceğini bir katılımcı şu şekilde ifade eder:

*“Trafikte ufak bir scooter üzerinde giden birisi, cip kullanan birisinden sürekli şiddet görüyor mesela. Çünkü cipi kullanan adam, o scootera binen adamdan daha güçlü olduğunu ya da daha ona lafını geçirebileceğini düşünüyor. Ama araçtan inildiğinde bazen o scootera binen adam daha büyük çıkabiliyor. Öyle bir durumda o şiddet*

---

<sup>107</sup> Ayrıca Sennett (2014) prestijin ilişkilerden nesnelere aktarılabilirliğini belirtir. Buna göre lüks bir arabaya sahip olmak prestijli bir şeydir. Statüden farklı olarak prestij daha hareketli ve değişken bir özelliğe sahip. Kazanılması ve kaybedilmesi çok daha hızlı gerçekleşebilir. Nesnelere aktarılması, prestiji ifade edebilecek pek çok nesne bulunsun da, herkesin elde ettiği, kolay ulaşabildiği, elde edebildiği şeyler olmamasını gerektirir.

*uygulanmıyor hiçbir zaman, karşıdan bağırınıp hadi yürü git falan deyip arabasına binip gidiyor yani adam.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Bu hikayede lüks araba erkeğe prestij sağlar ve trafikte scooter süren birisi ise bu prestijden yoksundur. Prestij sahibi erkek, diğer erkeğe, karşılaştıkları yer olan trafikte üstünlük kurmaya, ‘ezmeye’ çalışılır. Cip sahibi adamın gücü, cüssesi sanki sahip olduğu arabayla eş değerdir. Sürdüğü araba kadar kendisini büyük görür. Diğer taraftan, scooter kullanan erkek, küçük bir araç kullanıyor ve üstelik cip gibi bir arabanın yanında maddi bir değeri de pek fazla yok. Bunun karşılığında araçlarını terk eden erkekler karşı karşıya gelir ve kendi gerçek cüsseleri üzerinden birbirilerini sınarlar. Bir erkeğin diğer erkek üstünde üstünlük kurma çabası o karşılaşma anında kesintiye uğrar. Hatta cüsseli olan erkek belki bu sefer, prestij yönünden eksik kaldığı tarafı ‘bedensel üstünlüğü’ ile telafi eder. Elbette bunlar spekülatif düşünceler fakat erkeklerin kendi saygı, prestij, güç ve iktidar algıları boyunca anlam kazandıklarını söyleyebiliriz. Prestij eksikliği veya prestij olarak kabul edilebilecek nesnelere, değerleri sergilemekte mahir olamayan erkek, bulunduğu statü içinde küçük düşmüş olur, konumuna yakışmaz<sup>108</sup>.

Statü ve prestije ek olarak, ‘onur’ terimini açıklayan Sennett (2014), terimi kişinin başkaları gözünde tasdiklenmiş olması, onay görmesi biçiminde yorumlar. Statü ve prestijden farklı olarak onur, bireyler arasında karşılıklı tanınmayla alakalıdır. Kaşındakinin farkında olma, onun ihtiyaç ve taleplerini tanıma biçimindedir. Fakat Sennett (2014), onur kavramıyla ilgili bir sınır durumundan bahseder. Onur bir gruba aittir ve bu grubun sınırlarını belirler. Onurun anlamı da bu grubun üyelerinin birbirini tanıması, tasdik etmesi şeklindedir. Buna göre, grubun kendine ait onur kodları olabilir. Kendilerini onurlandırmak için grup dışından kimselere karşı yıkıcı davranışlar

---

<sup>108</sup> Fakat yine Sennett’in (2014) belirttiği gibi, prestij de statüye bağlı değildir. Statü olarak kabul edilebilecek konumlarda bulunmayan birileri, sergilediği davranışlarla ya da sahip olduğu diğer şeyler üzerinden prestij sahibi olabilir.

sergileyebilirler, diğçerlerinin onurunu lekelemeye yeltenebilirler. Bununla beraber, grup dışından olanların onaylarının da onur namına pek bir anlamının olmadığı söyleyebiliriz. Bu haliyle bakıldığında, dışarıdan insanlar için oldukça küçük düşürücü veya değçersiz gibi görülebilecek pek çok davranış, gruplar içinde tam tersine bir karşılıklı onay ve onurlandırma anlamına da gelebilir. Dış dünyanın daha genel onur kodları yerine, kendi grup içi onur kodları işler olabilir. Bu biçimde tanımlanan bir onur anlayışı, bu tez kapsamında incelenen homososyal bağlar ve ortamların açıklanmasında faydalı görünmektedir. Bilhassa şiddetin erkek gruplarının içinde yüceltilmesi, bir tür onur kaynağı olarak görülmesi mümkün. Sennett (2014) statü ve prestijin, ihtiyaçları ve talepleri karşılıklı bir biçimde tanımayı içermediğini belirtir. Sadece onur karşılıklılığı sağlar gibi görünür fakat burada esas olanın bireysel değil, kolektif ve toplumsal tanıma olduğunu vurgular. Bütün bunların dışında ise, modern zamanlar için saygıyla ilişkili görülecek bir diğçer terim olarak itibardan bahsedilebilir. İtibar hem bedensel bütünlük olarak ferdi, onun ihtiyaç ve taleplerini tanımaya hem de emeğin itibarına işaret eder. Bedenin itibarı, genel olarak evrensel insana duyulan saygıya işaret ederken, emeğin itibari ise, bireyin kanıtladığı kendi değeridir. Herkesin çalışması, kendisine bakması, kimselere muhtaç olmaması beklenir. Kendi ayaklarının üzerinde duran yetişkin bir bireye işaret eder. Fakat burada emeğin itibarı konusunda, toplumsal cinsiyet perspektifinin eksik kaldığını görebiliriz. Emeğin itibarı olarak, daha önceden de bahsedildiği gibi, kadının ev içindeki emeği görülmez kılınabilmektedir. Bunun karşısında, bir önceki bölümde katılımcıların da belirttiği gibi, piyasada çalışmak, kadın için (gerçekte öyle ya da değil) bir tercih olarak görülürken, erkek için çalışmak, para kazanmak bir tür zorunluluktur. Erkek için emeğinin itibarı söz konusu olduğunda evi geçirebilen bir erkek olması ve buna bağlı olarak karısının çalışma zorunluluğunun olmaması önem arz eder.

Saygı tartışmasını başlatmamızı sağlayan Kuzey'in (35, işsiz), kendisinden esirgenen saygıyla neyi kastettiğini anlamak adına, Sennett'in statü, prestij, onur ve itibar terimleriyle zenginleştirdiği kavramsallaştırmaya başvurdum. Her ne kadar Sennett (2014), bu terimleri açıklarken toplumsal cinsiyet boyutu üzerinden bu terimlerin anlamlarını sorgulamamış olsa da, Kuzey'in saygı, otorite ve erkeklik arasında kurduğu ilişki üzerinden, saygının ve onunla beraber diğer terimlerin toplumsal cinsiyet açısından anlam kazanabildiğini düşünüyorum. Bu açıdan bakıldığında, gündelik hayatta, yabancılarla ilişkilerde ilk görünür olanın cinsiyet olması ve bu cinsiyet kimliği üzerinden beklentilerin, tanınmanın ve etkileşim içindeki konumların belirlendiği düşünüldüğünde, Kuzey'in ifadesinde erkekliğin ne anlama geldiği daha net anlaşılır. Erkek olmanın bir statü olarak otoriteyle eş tutulduğu yerde; sert bir ifadeye sahip, ciddiye alınacak bir erkekliği icra etmek, erkek prestijinin bir parçası olduğu müddetçe önemlidir. Bunun için de saygı gören, korkulan bir otorite olarak erkeklik ön plana çıkıyor. Kuzey'in erkek olarak, yani bir tür statü gereği mi saygı arayıp bulamadığını, yoksa sadece bir insan olarak mı saygı aradığını, ama tam da yeteri kadar erkekliği icra edemediği, bu konuda karşı tarafı tatmin/ikna edemediği için mi saygı görmediğini düşünmek gerekir. Kuzey'in ifadesi her ikisinin de mümkün olabileceğini düşündürüyor. Erkeklik bir statü olarak tanımlandığında, bu statüdeki birinin daha fazla saygı gördüğü, yani ihtiyaç ve taleplerinin ciddiye alındığı ölçüde, kendisini erkek olarak tanımlayan herhangi birinin de böyle bir beklentiye girebilmesini anlaşılır kılar. Bunun sonucunda kişi beklediği saygıyı görmüyorsa, kendisinin bir erkek olarak görülmediğini ya da saygı hak eden erkekliğinin hakarete/saygısızlığa uğradığını düşünebilir. Böyle bir durumda hem kendisine hem de diğerlerine erkek olduğunu ispatlayacak bir çabaya girmesi biçiminde şiddete yönelmesi beklenebilir. Fakat 'erkeklik', 'korkulan otorite' ve 'saygı' arasındaki bu ilişkinin hâlihazırda kurulu olduğu bir bağlamda böyle bir durum söz konusudur.

Katılımcının saygı görememesinin ikinci yorumu, bir insan olarak saygı, tanınma talep edip bunu bulamamasıdır. Bir insan olarak saygı görmesi için, kendisinden beklenen şeyi, yani saygıyı hak eden bir erkek gibi davranmasının gerektiği, toplum tarafından kendisine dayatılır. Bir başka katılımcı da:

*“Toplumda yer edinmek için, bu adam çok güçsüzmüş çok mülayimmiş, vur ensesine al parasını olmasın diye, insanlar bir şekilde günlük konuşma dillerini kullanıyorlar. Yapılması gereken bu gibi geliyor bana. Ama birisi o ortamda alfa olmaya çalışınca, insan içindeki şiddet dürtüsünü tetikleyecek bir şekilde kendi konumunu korumak için insan, bir şeyler gösteriyor. Eğer hiçbir [tepki] göstermezse, çok silik tipler olarak kalıyorlar.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Kolay lokma gibi görünmemek, erkeklerin toplumda yer edinmesi ve saygı görmeleri için önemli görünüyor. Kolay lokma olmak, zayıflık, kırılabilirlik ve hatta kolay kandırılabilir olmak anlamına geliyor. Bu durumda başkalarının üstünde hakimiyet kurmaktansa, başkalarının (diğer erkeklerin) senin üstünde bir hakimiyet kurmaması için direnmek, kendini korumak zorunda kalıyorsun. Erkin korunmak için ‘bir şeyler göstermek zorunda kaldığını’, dokunulmaz olduğunu, kendini savunabildiğini karşısındakilere ispat etmek zorunda kaldığı bir durumdan bahsediyor. ‘Bir şeyler gösteremediği’ durumlarda da, saygısızlıkla karşılaşma ihtimali var. Böyle bir vaziyet karşısında da, beklenen erkek tavrı sergilemek için şiddet bir seçenek olabiliyor. Bazen de şiddet bir seçenek olarak doğrudan tercih edilmese de, şiddete suç ortağı olmanın, sessiz kalmanın gerekli görüldüğü anlaşılıyor. Ortamda ezilenler olarak saygınlığını yitirmişlerin yanında görünmemek, kendi saygınlığını korumak adına bazen gerekli görülebiliyor.

*“Sürekli ezilen konumda kalmaman için, birilerini ezmen gerekiyor. Orada fiziksel olarak şiddet uygulamıyorsun belki ama eziklerin yanında kalmaman lazım ki sen*



*de onlarla birlikte ezilme. Belki birilerine şiddet uygulamadım fiziksel olarak ama, onları yalnız bırakarak aslında onların daha çok ezilmesine sebep olmuş olabilirim.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Erkin’in ifadelerinden belki bir tür suçluluk hissettiği veyahut kendisine yakıştırmadığı bir tavrı takınmak zorunda kaldığı için bir utancın söz konusu olduğu düşünülebilir. Fakat güçlünün yanında yer almasa da, ezilenin yanında durmamak, ezen-ezilen ilişkisine uyum sağlamak, çok daha güçlü bir duygu olarak korkuya işaret ediyor olabilir. Kendisinin de ezilenlerden olması ihtimaliyle ilgili endişelerini ifade ediyor.

Korku duyulan otoritenin kendisini ne biçimlerde ifade edebildiği merak konusudur. En nihayetinde kendisinin korkutucu olması için, otoritenin gücünü ve tehdidini açık bir biçimde tanıyan, korkan birileri olması gerekir. Babanın sessiz otoritesini de, yabancı bir adamın tehditkar bakışlarını da, köşe başını tutmuş genç erkeklerin mütecaviz tavırlarını da korku duyulan eril otoritenin müfret yüzleri olarak tarif etmek mümkün. Peki, kimlerin bu korku duyulan otorite imajını sergilemeye ihtiyacı vardır? Bu imajı sergilemek, yani karşındakinin korkmasını sağlamak için neler yapılır? Hangi durumlarda bu otorite başkaları tarafından sınanabilir veya sorgulanabilir? Kendisine meydan okunan otorite, kendi gücünü ispatlamak, yeniden tahkim etmek için nelere teşebbüs edebilir, neleri göze alır?

Bütün bu soruların cevaplarını aramak önemlidir lakin bu tez çalışmasının çerçevesinde sunulan cevaplar mütevazı bir katkıdan ibarettir. Erkeklik kriziyle rabıtalı görülen erkek şiddeti tartışmalarında, genelde varlığı hâlihazırda kabul edilmiş bir erkek statüsü ve buna bağlı bir otorite ve iktidar konumunun yer tuttuğu görülüyor. Esas olarak bu soruların sorulması, otorite, iktidar ve erkeklik arasındaki bağın sorgulanmasına hizmet etmektedir. bell hooks’un (2018) tarif ettiği psikolojik ataerkin örüntüsü, erkek

egemenliğinin zayıfladığı ve erkekliğin değişime zorlandığı, bu sebeple de krizi girdiği varsayımlarına rağmen yerleşik ve işler halde kendisini göstermektedir.

### 5.3.2. Erkek Olmuş Ama Adam Olamamış

Yukarıda bahsettiğimiz aşağılık kompleksinin erkeklere has ifade tarzına biraz değinelim. Çünkü bu ifade tarzının doğrudan eril şiddetin bir tezahürü olarak yorumlandığını görüyoruz (Connell, 2015). Adler'in (1956) 'eril protesto' olarak tarif ettiği olgu, çocukluk çağında tecrübe edilen güçsüzlük hissini, erkeklikle ilişkilendirilmiş abartılı bir güç talebi olarak kendini ifade etme tarzının ötesinde bir analizi gerekli kılıyor. Eril protesto, erkeklik krizi ile beraber düşündüğümüzde, iktidara en aç (eksikliğini hisseden) gruplar olarak genç erkeklerle, veya yaşamlarının ileri aşamalarında erkeklikleri için prestij sağlayacak diğer kaynak ve nesnelere mahrum olan gruplarla ilişkilendirilebilecek bir protesto biçimi olarak yorumlanabilir. Bu haliyle cinsiyetlendirilmiş iktidar istenci, bütün erkekler için varsayılmaktadır. Fakat, diğer kaynakların eksikliğinde erkeklerin neden eril protestoya yöneldiklerinin açıklaması tam net değildir. Erkeklikle ilişkilendirilen iktidar talebi bu denli kuvvetli olduğu için mi başka kaynakların eksikliğinde erkekler, şiddet edimleri üzerinden bu eksikliği abartılı bir biçimde (öfke ve kızgınlığa eşlik eden taşkınlık) ifade ederler? Yoksa, diğer bağlamsal kaynakların yokluğunda erkeklikle ilişkilendirilen iktidar anlayışı içinde şiddet bir kaynak olarak ön plana mı çıkar? Hülasa, eril protestoya yol açan şey eril iktidara duyulan açlık mıdır, yoksa şiddet genel bir yoksunluk halinin telafisi amaçlı 'erkeksi' bir araç mıdır?

İlki geçerliyse, diğer bağlamsal kaynaklar da cinsiyetlendirilmiş güç istenciyle ilişkilendirilmiştir ve bu istenci doyurmaktadır. Sahip olunan bütün kaynaklar erkek öznelliğinin oluşması sürecinde cinsiyetlendirilmiş (ve tabii ki iktidarla ilişkilendirilmiş)

anamlara sahiptir. Bu haliyle eril iktidar istenci, sadece eril protestoyu sergileyenlere has değil, bütün erkeklerle (ve hatta kadınlarla) ilgilidir. İkincisi geçerliyse, bu yoksunluk haline verilen bir tepkiden ziyade, bir özkaynak olarak erkek çocuğunun çok erken bir yaşta edindiği şiddet kullanma hakkı ve kapasitesinden bahsedebiliriz. Elbette eril bir tepki olarak öfkesinin ve kızgınlığının olağan bir ifadesi olarak kendisini göstermesi anlaşılır bulunabilir. Erkek bireyin yetiştiği mikro ilişkiler ağı ve bu ilişkileri saran kültürde bu şiddet erkeğe sunulmuş doğal bir kaynak vazifesi görmektedir. Bence ikisi de geçerlidir ve birbirleriyle rabıtalı görünüyor. Burada aslında hegemonik erkeklik kavramıyla beraber gelen iktidarın eril karakteriyle bir kez daha karşılaşıyoruz. Değer, norm ve ideallerin, erkeğe has bir iktidar, güç, otorite ve özyeterlilik düşünceleri etrafında belirlenen hegemonik erkekliğin kendisini, krizin esas kaynağı olarak görmek mümkün.

Katılımcıların pek çoğu şiddetle ilgili anılarının ilk gençlik yıllarıyla ilgili olduğunu, şiddetin yaşamlarında en çok bu dönemde yoğunlaştığını belirttiler. Bugün ise, şiddetin daha çok münferit bir vaka olarak yaşandığını, faili ya da mağduru olmaktan ziyade, daha çok tanıdığı oldukları bir durum olarak tanımlıyorlar. İlk gençlik yıllarına bugün dönüp baktıklarında ise, kendilerinin ‘henüz adam olmamış’ hallerinin bir kalıntısı olarak şiddet olağan karşılanmaktadır. Şiddetin yaşamlarında merkezde olduğu bu dönemi daha çok ‘toyluk’ dönemi biçiminde tarif ettiler. İlk gençlik yıllarında bir erkek olarak, kendi ellerinde yeteri kadar kaynak bulunmaz. Ne bir meslekleri vardır, ne de paraları. Başta babaları olmak üzere, başka otoritelerin etki alanı altındadırlar (okulda öğretmen ya da müdür gibi) ve bir erkek olarak otoriteden yoksundurlar. Katılımcıların birçoğu, yaşamlarının bu döneminde şiddetle daha haşır neşir olduklarını ve bunun temel nedeni olarak da erkekliklerini kendilerine ve başkalarına ispatlamak olduğunu belirttiler.

*“O zaman saçlarım uzun, şuraya [omzuna] kadar saç var. Sigara içiyorum. Arkadaşımın da bir acelesi çıktı, bir yere gidecek. İki fırt almadan sigarayı yere attı,*

*yaniyor ama hala. Tam da o arada iki tane çocuk, artık beni mi hedef aldılar denk mi geldi emin değilim. Gelip bana yaklaşip şey dediler: 'Lan karı kılıklı, sigara ver bana'. Bu yaşımda baktığımda, çok da takılacak bir şey değil, bomboş bir laf. O zamanki bana baktığımda, olgun değilim, aşırı sinirliyim, her şeye sinirliyim, okula, sınava, aileme, hayata. Klasik ergenlik krizler. Sinirlendim tabi bu lafa. Yerdeki sigarayı gösterdim, dedim al sigara var yerde, iç onu. Sinirlendi, sen bana ne demeye çalışıyorsun falan filan, yakamdan tuttu. Bu sefer ben de sinirlendim, elimdeki sigarayı kafasında söndürdüm. Ondan sonra patladı olay zaten." Refik, 21, öğrenci*

Refik gösterdiği şiddeti uzun bir geçmişte yaşanmış bir olay gibi anlamaktadır. Halbuki görüşme gerçekleştiğinde 21 yaşındaydı ve aktardığı olayı lise döneminde yaşamıştı. Refik'le yapılan görüşmenin bütününe bakıldığında, bütün anlatısına sinen bir olgunlaşma hikayesi kendisini belli ediyor. Öyle ki birkaç ay önce yaşadığı olaylardan uzun yıllar önce yaşanmış, geride kalmış, üstü kapanmış meseleler olarak bahsetmektedir. Refik, her bir deneyimi aldığı bir ders, her bir hatayı da gençliğinin, toyluğun bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Kişisel gelişimine çok önem verdiğini belirten Refik, bunun için çok fazla okuduğunu, kendisi ve dünya üzerine düşünmeye mesai harcadığını ifade etti. Şiddet konusunda bu kadar açık bir biçimde konuşuyor olmasının bir nedeni de, kendi şiddet deneyimlerini incelenecek bir konu olarak görmesi ve görüşme sırasında analiz etmeye hevesli olması biçiminde yorumlanabilir. Şiddet her durumda kendi çaresizliğine, öfkesine, başkalarının kendisini anlayamamasıyla ilişkilendirildi. Bu açıdan şiddet, Refik için öfkesini dışa vurma, kendisini bir biçimde ifade etme tarzıydı. Fakat yine de, şiddetin her koşulda, gençliğin, toyluğun, gelişmemiş bir erkeğin özelliği olduğunu vurguladı. Görece yakın geçmişte yaşanan şiddet olaylarını, bu derece eleştirel bir tarzla ve uzak geçmişteki hatalar olarak aktarması; genç bir erkekten, olmak istediği erişkin/olgun ve donanımlı adama doğru giden yolun bir tarifi olarak yorumlanabilir. Erkeklerin zaman

içinde yaşamlarında elde ettikleri kazanımlar ile – evden ayrılarak baba otoritesinin baskıcı etki alanından çıkmak<sup>109</sup>, meslek edinmek, para kazanmak, askere gitmek, evlenmek, çocuk sahibi olmak gibi çeşitli aşamalardan geçerek – erkek kimlikleri şekillenmeye ve gelişmeye devam eder. İlerleyen, gelişen, olgunlaşıp ‘adam’ olan erkeklik anlayışı kapsamında şiddet, yine erkekliğe içkindir fakat erkekliğin ilk basamaklarında, yani diğer kaynakların yokluğunda anlamlıdır.

*“Bazı durumlarda, orada kavgaya girmedi kaçtı, demek bu korkakmış gibi bir düşünce var. Tabi ki insanlar yaşları büyüdükçe daha mantıklı düşünüyorlar falan filan ama, o ilkokuldaki ortamın sahibi olma, alfa erkek olma şeyi kaybolmuyor yani. Şekil değiştiriyor. Alfa olmak için insanlar şiddet gösterme şeyine girmiyorlar yaşları büyüdükçe, buna ihtiyaç duymuyorlar yani. Alfa olmak için daha zengin olmaya çalışıyorlar, ağzı laf yapan bir adam olmaya çalışıyorlar, farklı yöntemler deniyorlar yani. Şiddeti azaltıyorlar yani.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Katılımcılar tarafından şiddet, en yoğun haliyle, erkekliğin ilk gençlik yıllarıyla sınırlandırılmış bir erkek edimi biçiminde yorumlanır. Messerschmidt (2018), etkinliğini anlık veya dönemsel olarak sınırlandırdığı geçici hegemonik erkekliklerden bahseder. Her ne kadar hegemonik erkeklik değer ve normlarla ilişki olsa da, bu değer ve normları ustaca pratiğe döken erkeklerden söz edilebilir. Lise yıllarında popüler ama aynı zamanda akranlarına zorbalık etmekten geri durmayan, onlara keyfi bir biçimde hükmeden veya aşağılayan bir figürdür betimlenen. Popülerliği ile hükmetme becerisi birleştiğinde, ‘alfa erkek’ olarak kendi hegemonyasını geçerli kılabildiği mıntıka içinde iktidar sahibidir. *Erkekliğin Türkiye Halleri* çalışmasında da, erkek katılımcıların erkeklik ve şiddet arasında kurduğu ilişkide, ilk gençlik yıllarındaki erkekliğin, kendi erkekliğini kanıtlama

---

<sup>109</sup> Bir önceki bölümde Rüzgar (36, araştırma görevlisi), baba otoritesinin genç bir erkek için ne anlama geldiğini açık bir biçimde tarif etmişti.

biçimi olarak ilk elden edindiği bir kaynak/edim olarak şiddet ön plana çıkar (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017). Fakat Erkin'in bahsettiği alfa erkek, bağlamına göre gücünü tahkim edebilen bir erkektir. Zamanla para kazanması, ağzının iyi laf yapması gibi meziyetler edinir. Aynı erkek lisede kavga edip zorbalık yaparken, bugün karşımıza nüktedan biri olarak çıkabilir. Sonuç olarak alfa niteliklerini güncelleyerek sürdürebiliyorsa; yani başkaları önünde saygı görüyorsa, sözü dinleniyorsa, güçlü, zeki ve yetenekli bulunuyor ve insanları etkilemeyi başarıyorsa, şiddete tenezzül etmeden alfa<sup>110</sup> kalabilmeyi başarmış görünür. Böylelikle erkeklikle ilişkilendirmiş iktidar istencinin farklı tezahürleri sarıh bir hal alır.

Erkek bireyin yaşamının daha ileri aşamalarına geçişi sırasında, yaşadıkları aksaklıklar ve başarısızların sonucunda, ilk kaynak olarak şiddete yönelebildikleri belirtilir (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017). Şiddetin erkeklerin yaşam döngüsünde, genç erkek olarak delikanlılık çağına tekabül ettiğini ve bu çağın koşulları içinde şiddetin kabul edilebilir, en azından görmezden gelenebilir, anlayışla karşılanabilir olduğu söylenebilir. Şiddetin bir tür 'erkeklik oyunu' biçiminde erkeğe has özelliklerin başında geldiği ve başka hiçbir kaynağa sahip olmayan fakat 'erkeklige' sahip olan bir özne olarak şiddetin erkeğe hasredilmiş bir kaynak olduğu anlaşılıyor. Ayşegül Yaraman (2019) da erkeklik

---

<sup>110</sup> Burada bahsi geçen alfa tabiri, hayvanlar aleminden esinlenerek kullanılmaktadır. Özü itibariyle evrimsel psikolojiden devşirilerek popüler kültüre aktarılmıştır. Erkek katılımcılar, erkeklerin tavır ve davranışlarına, bilhassa iktidarla ilişki içinde farklılaşan konumlarını tarif etmek için özcü ve "doğal" olduğuna inanılan açıklamalara başvurmaktadır. Alfa, Beta, Omega erkek tipleri sık sık erkekler arası hiyerarşi ve iktidar ilişkilerindeki farklılıkları açıklamak amacıyla kullanılmaktadır. Buna göre Alfa erkek, bulunduğu bölgenin ve bölgenin dişi, erkek bütün üyelerini hamisi konumundadır. Üstün bir cinselliği vardır, bazen doğal çekiciliği bazen de şiddet yoluyla bütün dişilere sahip olur. Erkekleri de daha çok şiddet yoluyla veya korkuyla hizada tutar. Fakat modern alfa erkeğin çok daha sosyal yetenekleri olduğunu anlıyoruz katılımcının aktarımından. Beta erkek ise, alfa erkeğin işbirlikçisi, yaklaşması konumundadır. Kendine ait bir gücü yoktur fakat alfa erkeğin iktidarından çıkar sağlayan bir tip olarak tanımlayanlar var- işbirlikçi mütevaciz erkek gibi. Fakat daha çok kendi halinde, çekingen, dikkat çekici bir özelliği olmamakla beraber, dostane bir tip olarak betimlenir. Omega erkek ise, ezik olarak nitelendirilen erkek tipidir. Alfa erkeğin tam karşısında yer alır. Genel bir tespit yapmak gerekirse, erkek katılımcıların bir kısmı kendilerini ve diğer erkekleri "köpeksi" niteliklerle bahsetmeyi tercih ettiler, hatta bundan keyif aldıkları söylenebilir. Köpeksi nitelikler, her durumda aşağılama amaçlı olmayıp, kendi erkekliklerini ve başkalarının erkekliklerini betimlemek, doğal ve basit bir hale getirmek amacıyla tercih edildiğini düşündüm. Böylelikle çok daha karmaşık açıklamalara muhtaç erkeklik tertibatı, çok daha basit ve anlaşılır bir hikayeye dönüştürülüyor.

krizini, cinsiyet krizinin bileşeni olarak değerlendirirken, erkeğin kriz karşısında ‘en kolay’ verilebileceği tepki olarak şiddete yöneldiklerini belirtir. Yaraman’ın erkeklik krizi ve şiddet arasında kurduğu bu ilişkinin mantığını takip edersek, erkeklik krizi üzerinden farklı yorumlar yapılabilir.

İlk olarak eril şiddet, genel bir cinsiyet krizinin bazı erkekler tarafından ifade edilme biçimidir: Şiddet kendi başına krizin bir göstergesi değildir ve daha çok krizin bir parçasıdır. Erkeğin ilk gençlik yılları olarak delikanlılık çağında, erkeklik üzerinden tecrübe edilen bireysel bir kriz vardır ve başkaları tarafından da bilinir, mazur görünür<sup>111</sup>. Gücün ve iktidarın somut failleri olarak görülen erkeklerin çeşitli güç denemelerine, başkalarına yönelik zorbalıklara ve uyguladıkları şiddete tahammül edilir. Erkeğin kendisini cinselliği ve uygulayabildiği güç üzerinden ispat etmeye çalışması toplumsal ve kültürel yapıya göre hoş görülmekte ve hatta zaman zaman teşvik edilmektedir. Geçen bölümlerde bunlarla ilgili örneklere değinmişim.<sup>112</sup> hem genel toplumsal yapının,

---

<sup>111</sup> Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. İlk gençlik yılları olarak, delikanlılık çağındaki taşkınlıkları, cinselliği ve şiddet üzerinden kendisini (erkekliliğini) tecrübe etme, ispatlama hakkı erkeklere verilmektedir. Genç erkeğin taşkınlık yapması, iktidar istenci açısından bakıldığında doğal bulunmaktadır. Genç kadınların ise tersine, ergenliğe girdiklerinde cinselliklerini açık bir biçimde yaşamaları teşvik edilmediği gibi, şiddet veya saldırganlık içeren davranışlarının da pek hoş karşılanmadığını belirtmek gerekir. Bununla ilgili bir örneği daha önceki bölümlerde, ‘cinsel çifte standardı’ açıklarken aktarmıştım. Şiddetin sosyo-kültürel bağlam içinde toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir tarzda üretildiği kriminoloji kapsamındaki çalışmalar tarafından da gösterilmektedir (Geçgin, 2019). Buna göre, toplumsal cinsiyet rol ve beklentileri, buna paralel cinsiyete göre doğal kabul edilen tepki ve davranışların, bir diğer yüzünün sapma ve suçta dönüşebildiğini gösterir. Kadınların üzerindeki baskı ve denetimin daha yoğun olması, kadınların şiddeti erkeklere nazaran daha az uygulamaları için bir tür açıklama olabilir (age). Fakat toplumsal baskı ve denetimin güçlü olması şiddetin önlenmesi yönünde yeterli değildir. Bu sava göre, insanların şiddeti kullanma özgürlüğü veya fırsatının bulunması koşulunda herkes şiddet uygulayabilir. Güçlü bir toplumsal denetim mekanizması ancak bireyi şiddetten uzak tutabilir bir fikir değer kazanıyor. Hâlbuki erkekler de, kadınlarla aynı toplumda yaşamaktadır ve mevcut toplumsal denetim farklı bir tarzda da olsa, erkekler için de geçerlidir. Ayrıca bu perspektife göre, şiddetin kültürel, toplumsal ve siyasal bağlamın ürünü olduğu ve anlam kazandığı gerçeği görülmez. Baskı ve denetimi uygulayan toplum ile şiddeti yücelten ve teşvik eden toplum aynıdır. Bunun yanında, kadına yönelik şiddet üzerinden anlaşılacağı gibi, bazen bu baskı ve denetim bizzat şiddet yoluyla kurulabiliyor. Erkeklerin şiddet kullanmaya teşvik edilmesi, en azından bunun erkekliğe yakıştırılması, toplum tarafından bu şiddetin bir ölçüde kışkırtılması, özendirilmesi ihtimalinin erkeklerin şiddete ve suçta yönelmelerinde daha tatmin edici bir açıklama sunduğunu düşünüyorum.

<sup>112</sup> bell hooks’un bekâr anneler ve erkek çocukları üzerinden verdiği örnek, meselenin anlaşılması için oldukça değerlidir. Babanın yokluğunda, bekâr annenin, oğullarının ataerkin standartlarına uygun davranmaları konusunda oldukça zalim olabildiklerinden bahseder (hooks, 2018). Böyle bir durumda babanın kendisi yoktur fakat adı vardır. Bu erkek çocuklarının aşırı buyurgan, kıskanç ve sahiplenici olmaları beklenen tavlardır. Bu haliyle bu erkek çocuklar belli tip bir kocayı, yani yetişkin, evin reisi erkeği taklit ederler (age). Dışarıdaki erkek egemen toplum karşısında, evin içinde kadın olduğu için güçsüz rolde

kültürün hem de aile gibi mikro ilişkiler üzerinden bu örüntünün nasıl yeniden üretildiği anlaşılabilir.

*“Küçüklükten itibaren aslan oğlum, canavar oğlum, kavga ettiğinde döven çocuğu alkışlarsan. Nasıl diyeyim, mesela, kendi sözünün dinlenilmesi gerektiğini düşünüp, ve sözü dinlenmediğinde buna karşılık yaptırım uygulamasının aynı zamanda görevi olduğunu da düşünüyor. Burada bir zevk alma da yok. Meşru bir temele oturuyor.”*  
Ünal, 32, öğretim görevlisi.

Çocukluk ve özellikle de ilk gençlik yıllarında erkeğe yakıştırılan şiddetin ilk kaynak olarak anlamı büyük olsa da, erkek, şiddeti bir kaynak olarak eylem repertuarında bulundurmaya devam eder ve bağlamına göre bu kaynağı gerektiği gibi kullanması beklenir, teşvik edilir. Erkeğin şiddeti, çeşitli bağlamlarda (savaşlarda, çatışmalarda) ve çeşitli kurumlar tarafından (ordu gibi) teşvik edilmektedir. Elbette bunu mümkün kılan şey, şiddetin halihazırda erkekliğin bir parçası, erkeğe içkin bir edim olarak görülmesidir. Diğer yandan, şiddetin erkekler için ‘en kolay’ tepki olarak kabul edilmesi, erkekliğin bütün haliyle girdiği bir krizin ifadesi olarak değil, kendisini kriz içinde hisseden her erkek için geçerlidir. Çünkü krizin esas nedeni beklentiler ve vaatler ile gerçek koşullar arasında hissedilen çelişkidir. Bu çelişkiyi toplumsal cinsiyet rol ve beklentileri üzerinden tecrübe eden her erkek için şiddet, en kolay tepki olarak uygulanır olabilir. Tabii şiddetin

---

tanımlanan annenin idaresi söz konusudur. Genç erkek için, otorite sahibi olmayan annenin kendi üzerinde (erkek birey) üzerinde otoriteyi oynaması, erkek çocuk için çelişki bir durma işaret eder. Güç sahibi konumu hak eden erkek özne, güçsüz konumda gördüğü kadına tabidir. Onun kararlarına boyun eğmek zorunda olması, erkek çocuğunda başta annesine, sonra da diğer kadınlara karşı bir tür nefret ve öfke duymasına yol açabilir (age). Bu kadınların, gücün gerçek taşıyıcıları olmamalarına rağmen, gücün gerçek taşıyıcısı konumunda kendisini gören erkeği sürekli engellerler, onu zayıflatmaya çalışırlar gibi bir algının, erkek zihnine ve duygularına yer etmesi gibi bir durum söz konusudur. Erkeklerin kadına yönelik şiddeti, acımasızlığı ve öfkesini açıklamak adına yukarıdaki senaryo oldukça faydalı olabilir. Bunun sadece bekâr anne- erkek çocuğu ilişkisi özelinde değil, kadın düşmanlığı ve kadına karşı öfkenin, erkeğin kendi kırılma ve güçsüzlük algısıyla ne kadar alakalı olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. bell hooks’ un bahsettiği psikolojik ataerkinin erkek birey üstündeki etkilerinin bir vechesi olarak okunabilir. Hem evdeki annenin hem de evin dışındaki erkek egemen dünyanın, erkeklere dönük beklenti ve talepleri, bunların erkek bireyin kendi yaşamında yarattığı çelişkileri üzerine kafa yormak gerekir. Erkek çocuğun bir biçimde “kocayı” ya da evin reisi konumunda “babayı” taklit etmesi, bireyin kendi yaşamındaki somut gerçekliklere bakıldığında, ortaya çıkan şeyin krizden başka bir şey olmadığını gösterir.



kolaylığı bir tepki olarak kriz karşısında anlam kazanmaktadır, öyle olmasaydı en kolay olan her durumda uygulanır, tercih edilirdi. Erkeklerin hemen her zorluğa, soruna karşı verdikleri ilk tepki şiddet olurdu. Fakat erkeklik krizinin bir ifadesi veya telafi stratejisi olarak tanımlanan şiddetin, elde kalan son kaynak gibi görünse de, esasen ilk kaynak olduğu anlaşılmaktadır.

### 5.3.3. Krizin Erkek İçin Anlamı

Bu ilk kaynağı son kaynak olarak tekrar ortaya çıkaran, değerli kılan nedir diye sorabiliriz. Mills'in (2016) kriz kavramına başvuracak olursak, kriz için bazı itibar edilen değerlerin bulunması ve bunların da tehdit altında olduğunun hissedilmesi gerekir. Krizin karşısında ise, itibar edilen değerlerin tehdit altında olmadığı refah ve esenlik yer almaktadır. Böylece, çelişkinin veya tehdidin hissedilmediği bir durumda krizden bahsetmek de pek mümkün olamaz. Bu çelişkinin ve tehdidin hissedildiği bir noktada şiddet, sadece bir ifade ya da tepki değil, tehdit altında görülen erkekliğe ait bir vasıf, değer olarak, kriz anlarında yeniden anlam kazanabilir. Erkeklik krizi söz konusuysa eğer, şiddet erkekliğin itibarını korumak, onu yeniden tesis etmek adına iş görmektedir. Fakat katılımcıların ifadelerinden, erkekliğin genel olarak kriz içinde olduğunu değil ancak bugünün koşulları içinde görünür olan, kriz içinde bir erkekliğin varlığından bahsedilmektedir. Kriz içinde erkeklik ise yetişkin olamamış, başkalarına bağımlı, yetersiz, yani 'adam olamamış' bir erkektir. Diğer erkekler ise, koşullara bir biçimde uyum sağlamış, muvaffak olmuş, yani 'adam' olmuş erkeklerdir.

Erkekliğini veya bir erkek olarak itibarını tehdit altında hisseden birisi, bu itibarı korumak adına şiddete başvurabilir. Bunun için gerçekten hem erkekliği şiddetle ilişkili görmek hem de bu erkekliği tehdit altında hissetmek gerekir. Diğer taraftan erkeklerin, daha genel bir sorun karşısında tecrübe ettiği zorluklar ve sıkıntılara verdikleri çeşitli

tepkileri, sadece öznesi erkek olduğu için erkeklik krizi olarak tanımlamayı hatalı buluyorum. Toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair düzenin kriz içinde olması, daha önceden de ifade edildiği gibi, sadece erkeklerin krizi değildir. Toplumsal cinsiyet içindeki rol ve beklentilere farklı biçimlerde yatırım yapmış, iştigal etmiş ve bunlara itibar eden bireyler, toplumsal cinsiyet rejimindeki değişimleri kriz olarak tecrübe edebilirler. Öte yandan, her ne kadar toplumsal cinsiyet yaşamın bütün alanlarıyla iç içe olsa da, ekonomik, siyasal ve toplumsal krizleri tespit ederken, bunu belli bir cinsiyetin krizi biçiminde tanımlamak, sadece bu cinsiyetin (erkeğin) tepkilerine odaklanarak bir kriz tespitinde bulunmak sorunlu görünüyor. Örneğin erkeklerin (kadınlarla beraber) işsizlik yaşamaları, geçici işlerde çalışmaları, evin geçimini sağlayan erkek rolünü icra edememeleri üzerinden erkeğin tecrübe ettiği bir cinsiyet krizinden söz edilecekse, esas olarak ekonomik sistemle ilgili bir kriz veya sorun çerçevesinde bir çözümleme yapılmalıdır<sup>113</sup>. Her krizin toplumsal cinsiyet düzeniyle bir ilişkisi ve bu düzene etkisi vardır, yine bu krizin toplumsal cinsiyet üzerinden analiz edilmesi, okunması ve değerlendirilmesi başlı başına önem arz eder. Buna en iyi örnek, erkeklik krizi tartışmaları içinde sokaklardaki genç erkeklerin göze batan varlığıdır. Toplumun gözünde işi gücü olmayan genç erkeğin, ev dışında anlamlı görünen bir faaliyeti yoktur. Ne işe gider ne eğitimine devam eder. Buna karşılık ev hala özel alan olarak kadına ait bir mekân olarak görülür. Erkeğin gündüz vakti evde olması pek de tasvip edilen bir durum değildir. Bu bir yanıyla işi gücü olmayan erkeğin kamusal alandaki görünürlüğüne artmasına ve bu artışın dikkat çekmesine yol açabilir. Diğer yandan da, evin dışında erkek, kendisini sokakta yine kendisi gibi erkeklerle grup oluşturup, şiddet içeren, riske yönelen faaliyetlere iştigal ederken bulabilir

---

<sup>113</sup> Burada yapısal şiddeti tekrar hatırlatmak önemli. Yapısal şiddetten aha önce Kısım 3.8.1 de bahsedilmişti. Kısaca tekrarlamak gerekirse, yapısal şiddet, şiddetin gözle görülmeyen formudur ve doğrudan fiziksel zarar vermeyi hedeflemez, ancak etkileri itibariyle doğrudan şiddetten çok daha yıkıcı olabilir. Örneğin bölgeler arası gelir dağılımlarındaki ve hayat şartları arasındaki eşitsizlikler yapısal şiddetin ifadeleridir. Yapısal şiddet ancak geniş kapsamlı yapısal önlemlerle bertaraf edilebilir.

(Ray, 2018). Bu durum pek çok sorunun toplumsal cinsiyetle ilişkili bir biçimde yorumlanması, ele alınması açısından anlamlı bir örnektir. Genç erkek işsizliği ve/veya eğitimsizliği, mekânların cinsiyetlendirilmiş anlamları ve kullanımıyla da kesişince böyle bir tablo karşımıza çıkabiliyor. Şiddetin de bu tablonun içinde yer bulunduğunu katılımcıların ifadelerinden çıkarabiliyoruz. Bilhassa köşe başında bekleyen bu erkekler mahallenin işi gücü olmayan delikanlılarıdır. İlerleyen kısımlarda, toksik erkekliğin bir biçimi olarak köşe başı delikanlılarına geri döneceğim. Fakat bu erkeklerin sokaklardaki varlığına gösterilen tahammülün, birçok katılımcının ifadesinden de anlaşıldığı üzere, azaldığı görülmektedir. Bu erkekler toplum için bir sorun olarak tanımlanmaktadırlar. Bunun iki nedeni olabileceğini düşünüyorum. İlk olarak, çocukluktan yetişkinliğe geçiş süreleri gereğinden fazla uzamıştır (elbette toplumsal algı nezdinde). Yetişkin bir adamdan sergilemesi beklenen tavır ve davranışları sergilemezler. Hem toplumun kendilerinden beklediği prestijli bir erkekliği icra edemezler, hem de gücün (erkekliğin) sorumluluğunu taşıyan bireyler (adam) olamamışlardır. Yaş ilerledikçe şiddet eylemleri, saldırgan tavırları göze batmaya başlar ve bir asayiş meselesine dönüşür. İkinci olarak, katılımcılar, yaşadıkları muhitlerde köşe başını mesken tutmuş bu erkekleri yabancı birer erkek olarak görmektedirler. Bu erkeklerin sokaklardaki varlığını ve faaliyetlerini tekinsiz bulurlar. Yabancı erkeklerle ilgili daha ayrıntılı bir tartışmayı yine sonraya saklıyorum. Sosyal bir sorun olarak bu erkekler, katılımcı erkeklerin hissettiği, sıkıntı olarak gördüğü güvenlik sorununa tekabül etmektedir. Elbette bu güvenlik sorununun toplumsal cinsiyetli bir karaktere büründüğü görülmektedir; tıpkı diğer sorunların da bu biçimde toplumsal cinsiyetli anlamları, yorumları ve etkileri olduğu gibi. Nitekim katılımcılar, erkeğin neden şiddet uyguladığı sorulduğunda, ekonomik sıkıntılar, işyerindeki sorunlar, trafik üzerinden kent yaşamındaki sorunlar gibi daha pek çok sorun

ve sıkıntıyı dile getirmişlerdir. Aslında gündelik hayattaki birçok problemin, şiddetle ilişkilendirilebileceğini fark ettiler:

*“Konuştukça düşünüyorum, gündelik hayatın dertleri diye algıladığım şeylerin aslında şiddet olarak tanımlanabileceğini fark ediyorum. Normalde üstüne pek düşünmediğim ya da düşünmemeye çalıştığım şeyler.” Kaan, 34, ticari danışman, üniversite*

Şiddetin faili her daim erkek olarak görülse de, şiddetin nedeni olarak itibar edilen erkeklığe dönük bir tehditten bahsedilmemektedir. Fakat benzer bir biçimde, şiddetin failinin erkek olarak tanımlanması, şiddet üzerinden erkeklığın sorgulanması, eleştirilmesi gibi bir imkânı da yaratmamıştır. Şiddet, erkeğin bir sorun karşısında, sorunla baş etmek için başka bir kaynak bulunmadığında – belki en kolay olarak tanımlanmasa da – en doğal tepkisi olarak görülmekte, kanıksanmaktadır.

Günay-Erkol (2018), neoliberal dönemde değişen erkek rolleri ve kadın özgürlüğü hareketinin erkeklığı topyekûn krize soktuğu iddiasına katılmadığını belirtir. Katılmama nedeni olarak, erkeklığın, nesnel koşulların ve değişimlerin öncesinde hâlihazırda krizde olduğunu belirtir (a.g.e). Erkeklığın, genel bir toplumsal cinsiyet düzeninin geçirdiği krizin bir parçası dâhilinde, krizin içindeki yerini tespit edebiliriz ve erkeklerin deneyimlerini bu kriz doğrultusunda anlamlandırabiliriz. Fakat krizi, erkeklığın kurucu bir unsuru olarak tanımlamak daha farklı bir anlama gelir; erkeklik ve iktidar arasındaki bağın anlamını sorgulamayı gerekli kılar. Erkek birey kendinden menkul bir iktidara ve güce sahip değildir. Buna rağmen erkeklik, sürekli güç ve iktidarla ilintili biçimde anlamlandırılır ve erkeğe hasredilmiş gücün ve iktidarın sürekli ispatlanmasını gerektirir. Bunun için kriz ve erkeklik arasındaki ilişkiyi ancak, erkeklığın, güç ve iktidarla arasındaki ilişkiyi sorgulayarak açıklayabiliriz. Bir önceki kısımda, erkeklik ve iktidar arasındaki ilişkinin analizini sunmuştum. Güçlü olmanın, kendine yeter olmanın anlamı

ise, yine erkekliğin anlamına göre belirlenebiliyor. Buna göre, erkeklik için kriz oluşturan koşullar varsa, erkeğin yine bu koşullarla baş etmek ya da bunlara uyum sağlamak biçiminde yine erkeksi bir beceri ve kabiliyete sahip olması beklenir. Kriz içinde bir erkeklik varsa eğer, onun karşısında krizle başa çıkan, buna yenik düşmeyen bir erkek modeli de olacaktır. Yani her devrin ve ortamın bir alfa erkek modeli de krizin içinde belirir. Hegemonik erkeklik kavramının kattığı en önemli kavramsal imkân, erkekler arasındaki farklılıkları, güç ilişkilerini ve hiyerarşiyi görünür kılması açısından, iç hegemonyanın dinamik yapısıdır. Krizi de bu dinamik yapının bir parçası olarak değerlendirmek gerekir.

#### **5.3.4. Kriz Söylemi Üzerinden Bütünleşme**

Erkeklik krizinin hegemonik erkeklikle ilişkisi incelendiğinde, kriz algısının görünürlüğü ve kendisi hakkında konuşurmasının karşısında hegemonik erkekliğin, Messerschmidt'in (2018) de ısrarlı vurguladığı, her yerde olmasına rağmen kendisini iyi gizlemesi halinde varlığını sürdürdüğünü düşünebiliriz. Bunun iki yolla gerçekleştirmesi mümkün görünüyor. İlk olarak erkekliğin hem tehdit altında bir değer olarak gösterilmesi hem de toplum içinde var olan sorunların, krizlerin bir reçetesi olarak yeniden sunulması biçiminde olabilir. Ancak restore edilmiş bir iktidarın – yani erkekliğin – mevcut toplumsal sorunların, düzensizliğin üstesinden gelebileceğine dair bir inancı desteklemek suretiyle erkeklik krizi, genel bir sorun olarak hegemonyanın içine yedirilir. Bu açıdan hegemonya, hissedilen krizi kendi adına fırsata çevirmesi, bu krizin mağdurları konumunda görülen erkekleri ve hatta onların yanında yer alabilecek kadınları da hegemonyaya dâhil edebilmesiyle mümkün olur. Mills'in (2016) belirttiği gibi, krizin karşısında refah ve esenlik fikri yer almaktadır. Mills (2016) bu refah fikriyle itibar edilen

değerlerin var olduğu ve korunduğu, tehdit algısının olmadığı dengeli bir duruma işaret eder ki, bu pek çok insan için cezbedici bir hayal olarak görülebilir.

Günay-Erkol (2018), erkeklik çalışmalarının seyri içinde ele aldığı *Erkeklik Özgürlük Hareketi* çerçevesinde, erkeklerin ilk önce kendilerine dayatılan ve baskı yaratan toplumsal cinsiyet rol ve beklentilerini tartışmaya açtıklarını ifade eder. Bunun devamında, erkeklerin sıkıntıları üzerinden işçi hakları ve benzeri konuların da tartışılmasının önünün açılması, toplumsal cinsiyet düzeniyle beraber kapitalizmin de bir sistem olarak erkekler üzerinde yarattığı hasarları görünür hale getirebilmiştir (Günay-Erkol, 2018). Yine, krizin üzerinde düşünmek, sorunların daha net görülmesi ve eleştirilmesi, bunlarla mücadele edilmesi gibi imkanlar yaratabilir. Bu noktada, muhafazakar sağ kanadın devreye girmesiyle, böyle bir potansiyelin, feminizm karşıtı ve maskülenist bir rotaya girdiği (a.g.e) ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin, kadınların ve LGBTİ hareketinin kazanımlarının hedefe oturtulduğu bir hale dönüşebilmekte olduğu da görülmektedir. Bugün Türkiye’de belirgin maskülenist bir hareketin olduğunu söylemek güç. Bununla beraber siyasi iktidarın ayakta tutmaya çalıştığı hegemonyanın aile söylemine dayandığı söylenebilir. Burada erkekliğin tek başına yüceltildiği ve kutlandığı bir durumdan ziyade, aile söylemi içinde eril tahakkümün yeniden diriltilmeye çalışıldığı iddia edilebilir. Bunun, hem toplumun en küçük birimi olarak ailelerde evin reisi olarak erkeğe, hem de ulusun bütününe ailesel bir ilişki içinde tanımlayarak ulusun liderine hasredilmiş bir eril iktidar tarzının ön plana çıkarılarak gerçekleştiğini düşünüyorum. Mevcut söylem içinde ailenin reisi ve ulusun reisi olarak iktidarın taşıyıcısı bir erkek figürün merkezde olduğu görülüyor. Fakat bununla beraber, kadınların da bu ailenin bir parçası olmaları, fedakârlık ve sadakatle ailenin bütünlüğünü mümkün kılmaları beklenmektedir. Feminizmin ve LGBTİ hareketinin ise, hegemonyanın dışına itilen ötekiler olarak tanımlanması yine söylem kapsamında gerçekleşmektedir.

Diğer bir söylemin de militarist söylem olduğu söylenebilir. Wendy Brown'un (2001) *Yükselen Duvar Zayıflayan Egemenlik* çalışmasında, duvarların anlamını egemenin teatral var oluşu üzerinden sorgulamıştır. Bölüm 4 ve 5'te ailenin de bir egemenlik alanı olarak düşünülüp düşünülemediğini sorgulamışım. Aile, ayrıcalıklı bir kurum olarak varlığını ancak diğer kurumlarla olan bağlar ve çeşitli toplumsal ilişkiler üzerinden sürdürebiliyorken, kendi kendine yeter bir egemen olduğu fikri ancak bir fantezi olabildiği görülüyor. Erkekliğin de (üretilen geleneksel erkeklik) benzer bir biçimde tahayyül edilen ailede, evin reisi/babası veya cephede savaşan bir asker/savaşçı/kahraman konumları üzerinden yüceltilmesi mümkündür.

Brown (2001) duvarların teatral rolüne vurgu yaparken çok önemli bir tespitte bulunur. Egemenin mekânının sınırlarının belirlenmesi, aynı zamanda egemenin etki alanının belirlenmesi anlamında, duvarlara, egemenliği önceleyen kurucu bir nitelik kazandırır. Bu duvarlar arasında ise, ailede olduğu gibi, tanımlanmış üyeler bir aidiyet ve kimlik kazanır. Brown (2001) egemenin vaat ettiği bu sınırların, sağlam ve geçirmez olmasının ve bu sınırların içinde de mutlak bir etkiye, güce ve yetkiye sahip olunmasının beklendiğini belirtir. Fakat bu beklentiler yine egemenlik fantezi kapsamında anlam kazanır. İnsanların duvarları arzulaması, iyi işleyen güçlü bir egemenin varlığından ziyade, tecrübe edilen güvencesizliğe ve kırılganlığa işaret eder. Bu haliyle duvarlar, egemenin görkemli varlığına değil, daha fazla egemenlik istencine – bunun içinde de sınır istenci, güvenlik istenci ve aidiyet istencine – karşılık gelir. Brown'un belirttiği gibi bu noktadan sonra duvar etkinlikten çok huşunun, sağlamlıktan çok kudretin dekoru olarak yorumlanabilir (Brown, 2011, s.126). Neoliberal zamanlarda devletin refah hizmetlerinden çekilmesi ve hemen her türlü sorumluluğunu bireylere (ve tabii ailelere) devretmesiyle yükselen güvencesizlik ve kırılganlık hissinin karşısında, kendi kendine yeter, kendi sorumluluğunu kendi alabilecek bir birey fikri yerleştirilir. Bu bireyin kendi

kendine yeter olma sorumluluğu, ahlaki bir beklentiye dönüşmüş görüyor (Butler, 2018). Fakat bu beklenti, iktidarın ve egemenin eril güç fantezisinin birey üzerindeki tezahürü biçiminde kendisini göstermektedir.

Brown (2001) somut bir krizdense, insanları eyleme geçiren, onları göreve çağıran bir vaziyetin hâsıl olduğunu düşünür. Özneler kendilerini güvende hissetmez, ufuk (hem mekânsal olarak hem zamansal olarak düşünmek mümkün) belirsizdir, düzen ve kimlik kaybı riskine karşı egemenliğin yeniden tesis edilmesi gerekir. Öncelikle tehdidin kaynağı olan düşmanlar belirlenir, ardından da bu düşmanları uzak tutmak, engellemek için gerekli görülen ne varsa yapılır. Bunun için duvarlar örülür veya savaşılr. Brown (2011) ABD ve Meksika sınırında inşa edilen duvarları, tanımlanan göçmen tehdidine karşı somut bir çözüm olmasından ziyade, bu ‘arzulanan duvarlar’ biçiminde ‘kapsanma fantezisi’ olarak okumaktadır. Duvarların inşasına ve sınırların güvenliğine kendiliğinden katılmaya gönüllü Minuteman Project<sup>114</sup> örgütüne dikkat çeker. Bir erkek örgütü olarak, zayıflayan egemenlik ve devlete yönelik bir tehdit algısına doğrudan, en hızlı bir biçimde cevap veren, tepki geliştiren, örgütlenen bir topluluk olarak, devletin görevlendirmesini beklemeden; kendileri devletle (ve egemenle) eril bir karakter içinde özdeşim kurarak, kendi kendilerini görevlendirirler. İleriki kısımlarda, linç kültürünü ve toplum bekçilerini açıklarken, kendisini toplumun ve devletin bekçileri olarak gören, iktidarın ve egemenliğin zayıflaması veya tehdit altında olduğu algısına karşı, kendine toplumu ve devleti korumayı vazife bilen özünde sivil fakat militarist (savaşçı) bir erkekliğe öykünen bu erkeklerden bahsedeceğim. Aslında Brown’un (2011) burada vurgulamak istediği,

---

<sup>114</sup> The Minuteman Project, 2004 yılında kanun dışı olarak A.B.D. – Meksika sınırından geçen belgesiz göçmenleri takip etmek amacıyla gönüllü toplum bekçileri tarafından kurulmuş bir örgüttür. Bu örgüt, 2007 yılında YouTube kanalı üzerinden paylaşılan, iki Minutemen’in kanunsuz bir göçmeni vurarak öldürdüğüünün gösterildiği bir video ile şöhret kazanmıştır. Daha sonradan bu videonun sahte olduğu açıklanmıştır. Aşağıda, bu haberlerin linklerini bulabilirsiniz.

“New Video Appears To Show Vigilante Border Murder“, 13 Ağustos 2007, <https://www.splcenter.org/hatewatch/2007/08/13/new-video-appears-show-vigilante-border-murder>  
“Authorities: Minuteman Video Showing Immigrant Being Shot Is Fake“, 18 Ağustos 2007, <https://web.archive.org/web/20070927201104/http://www.10news.com/news/13923784/detail.html>



geçerli olan kriz ve egemenin zayıfladığı algısının, devlet ve tebaa arasındaki özdeşimi güçlendirmesi ve militerleşmiş bir milliyetçiliğin yükselişidir. Minuteman Project örgütünün gösterdiği şey, sendeleyeni devletin egemenliğinin payandası olmaya teşne erkekliğin karşısında, devletin de bu erkekliğin gönüllü katılımını seve seve kabul etmesi, bir tür işbirliğine gitmesidir. Brown bu durumda, devletin güçleri ile devlet adına hareket etmeye hevesli grupların kaynaşması ve devletin, başta şiddet olmak üzere, kendi elindeki yetkileri paylaşması ve bu paylaşımından da kendi adına fayda sağlamasıdır. Çünkü bu yolla otoritenin veya siyasi iktidarın kendi bekası adına verdiği mücadele sivil bir görüntü kazanır, halk (ya da millet) tarafından destek bulur. Destek verenler vatanperver olarak övülür ve kapsanırken (kapsanma fantezisi), destek vermeyenler vatan haini, ya da yeteri kadar vatanını sevmeyenler olarak damgalanır.

Bu senaryoda eyleme geçmeye hazır erkekliğin, öfke ve kızgınlık gibi, erkeğin kendisini haklı gördüğü ve eyleme hazır hale geldiği duygular ön plandadır. Leyla Navaro, kızgınlığın ve öfkenin erkeksi bir duygu olarak kabul edildiği ve erkeğe yakıştırıldığı bir kültürde, bunların erkeği harekete geçirmek, eyleme sürüklemek adına iş gördüğüne, erkeği kızdırtmak üzere kullanıldığına değinir (Navaro, 2015). Erkek için normalleştirilen öfkeyse, bu duygu eşliğinde erkeğin saldırarak harekete geçmesi biçiminde tezahür eder. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus öncelikle erkeği kızdırtan, onu savunma/korunma hattı üzerinden saldırmaya yöneltecek bir tehdidin veya bir tahrikin bulunmasının gerekliliğidir. Böylelikle savunma ve saldırı, öfke ve kızgınlık aracılığıyla birbirini tamamlar, bunları birbirinden ayırt etmek zor bir hal alır. Navaro (2015), erkek kızgınlığı ve öfkesinin erkeğin doğasına has olmasından ziyade, erkekliğin bu duygular etrafında örgütlendiğine, düzenlendiğine vurgu yapar. Bilhassa erkeği savaşa sürükleyen veya politik hareketlerde, bir taktik olarak kızdırtılan öfkenin anlamı büyüktür. Fakat öfkenin erkeğe yakıştırılması sadece dışarıdan bir çağrı veya kızdırtma

ile erkeği harekete geçiren bir manivela olarak yorumlanabilir mi? Navaro'nun öfke ve kızgınlık ile erkeklik arasında kurduğu ilişkiyi takip edersek, öfkenin erkek birey için anlamına bakmak gerekir. Navaro'ya (2015) göre, utanç içinde küçülme duygusu yaşayan, kendisini küçük düşürülmüş hisseden erkek için öfke ve bu öfkenin sonucu olarak saldırı, kendisini yeniden 'güçlü' ve 'iri' hissetmesinin bir yoludur. Hem eril utancın hem de erkek kırılmasının ele alınacağı bölümlerde de değinilecek olan öfke ve utanç duygularının, bu aşamada değerlendirildiğinde, erkekleri sadece dışarıdan değil, içeriden de harekete geçirdiği söylenebilir.

Kapsanma fantezilerine eşlik eden kriz söylemi toplum veya ahlak bekliliğine soyunmaya hevesli kimseleri harekete geçirebilir. Erikson (1966) ve Cohen (1972) çalışmalarında araştırma nesnesi olarak suçlu veya sapkın tarafı değil, bir bütün olarak toplumu seçmişlerdir. Buna göre kriz zamanlarında, yani var olan düzen bir biçimde istikrarsız bir hal aldığı anda, toplumsal ve ahlaki açıdan bir sınır koyma faaliyeti olarak toplum bekliliği görünür olabilir (Erikson, 1966). Toplumların genelde sapkın veya suçlu olarak bir günah keçisi arayışı içinde olduğu, tecrübe edilmekte olan krizin faturasını da bu günah keçisine kestiği belirtilir (a.g.e). Erikson, Salem'deki 'Cadı Krizi' örneğini gösterir. Burada günah keçisi olarak toplumsal açıdan dışlanması kolay, yani en zayıf halka olarak görülen, kadınların seçildiği anlaşılır. Erikson bu vesileyle toplumların kriz anlarını fırsata çevirdiklerini, topluluğun sınırlarını çizilmesine ve toplumsal bütünleşmenin bu biçimde sağlanmaya çalışıldığını gösterir. Cohen (1972) halkın, sapkın veya suçlu olarak etiketlenen gruplara yönelik gösterdiği aşırı tepkiyi ahlaki panik olarak nitelendirir. Fakat Cohen için ahlaki panik, öyle kendiliğinden alevlenen ve en nihayetinde toplumun bütünleştiği bir vaziyetten ziyade, toplumdaki kanaat önderleri, siyasetçiler, kolluk güçleri ve medya gibi çeşitli aktörlerin halkı kışkırtarak harekete geçirmeleriyle mümkün olur. Bu haliyle ahlaki panik kolektif bir tepkiden ziyade,

kolektif bir biçimde örgütlenmekte ve yönlendirilmektedir. Böylelikle küçük olaylar karşısında büyük toplumsal tepkiler ortaya çıkabiliyor ve bu tepkiler yaygınlaştırılıyor. Bir süre bu yaygınlaşan tepki, toplum içinde kendi kendini üreten bir endişeye dönüşebiliyor. Bir olayın tekrar tekrar gösterilmesi, sürekli onun hakkında konuşulması, benzer olayların seçilip ön plana çıkarılması, olayların suçlusu olarak sürekli toplumun bir kesimin imlenmesi, hissedilen endişeyi derinleştirir<sup>115</sup>. Çoğu kez krizin ve tehdidin olgusal gerçekliğinden ziyade, üretilen ve yönlendirilen bu algıların yarattığı, insanların gereğinden fazla (sorunla ilgili) duyarlılaştırıldığı bir kriz atmosferinden söz edilebilir. Sapkın görülen gruplar zamanla halk düşmanlarına dönüşürler ve toplumdan dışlanırlar. Hem Erikson (1966) hem de Cohen (1972) belirsizlik ve gerilim dönemlerinde toplumun, ahlaki açıdan sınır çizmek ve bu yolla yeniden bütünleşmek adına, ahlaki paniği fırsata çevirdiklerini belirtir. Bu sayede, kronik bir hale gelmiş yapısal sorunlar görünmez hale gelir, gizlenir. Zaten Cohen'in de işaret ettiği gibi, ahlaki girişimciliğin yönelmiş olduğu gruplar, genelde yapısal açıdan zayıf (yoksullar, gençler, v.b.), toplumdan dışlanmış (etnik azınlıklar, LGBTİ bireyler, v.b.) gruplardır. Cohen (1972) bu grupların zayıflığı sebebiyle, sembolik manipülasyonun daha kolay gerçekleştirilebildiğini ifade eder. Hedef alınan grup tam da zayıf olduğu için hedef alınır ve zayıf olan grup daha da zayıf hale getirilir. Ayrıca bu grubun kendilerine yönelen saldırılara cevap verme, kendilerini

---

<sup>115</sup> Gençlerdeki madde bağımlılığı ve küçük suçlara karışmaları, bazı kuralları ihlal etmeleri buna bir örnek gösterilebilir. Yeni kuşağın bütün farklılıkları, kendilerine has kültürleri bir tor yozlaşma biçiminde toplumu tehdit eden bir şey olarak yorumlanabilir. Bütün bir gençliğin yoldan çıktığı ve dizginlenmesi gerektiği gibi muhafazakâr bir düşünceye yol verebilir bu algı. Benzeri bir biçimde, boşanmalar ve kadına yönelik şiddet bir arada değerlendirilip, aileler çözülüyor, aile krizde gibi bir algıyı üretebilir. Şiddetin nedeni olarak aile kurumunun zayıflaması bir neden olarak gösterilir. Bu durumda da, genelde evlenmeyen ya da boşanmak isteyen kadınlar suçlanmaktadır. Tuhaf bir biçimde şiddete maruz kalan kadınlar, maruz kaldıkları şiddetten ötürü suçlanır hale gelirler. Burada, kriz olarak görülen şey kadına yönelik şiddet yerine ailenin kendisi olması dikkat çekicidir. Diğer taraftan erkeklik krizi tartışmalarında da benzer bir durumun söz konusu olduğunu düşünmek mümkün. Toplumsal değişim karşısında farklı tepki ve davranışlar sergileyen, toplum içinde bir sorun olarak görülen bazı erkek grupları üzerinden bütün bir erkekliğin krizde olduğu gibi bir algı yaygınlaşmaktadır. Kimilerine göre ataerki gibi kadim bir yapının zayıflamasına delalet etse de, kimilerine göre de oldukça endişe verici bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Toplumun bekçilerin, ahlaki girişimcilerin zayıfladığı düşünülen ataerkini kurtarmak adına sahneye çıktıkları görülüyor. Eril restorasyon girişimini belki de bu açıdan yorumlayabiliriz.

koruma gücü de zayıftır. Bu sebeple ahlak girişimcileri ve toplum bekçileri tarafından kolay hedef haline gelirler. Ahlak veya toplum bekçileri, ahlaki panik dönemlerinde etkin bir rol alırlar, kendilerine toplumu koruma rolünü biçerler. Brown'un (2011) Minuteman Project örneğinde olduğu gibi, sivillerin militarist bir söylemi sahiplendiği görülür. Ahlak ve toplum bekçilerinin kendi üzerlerine aldıkları bu vazife sayesinde toplumla bütünleştikleri, kapsanma fantezilerini gerçekleştirdikleri söylenebilir. Deniz Kandiyoti (2016), eril restorasyon çalışmaları kapsamında, algılanan siyasi ya da toplumsal herhangi bir kriz karşısında, sivil erkeklerin militarist bir erkekliğe soyunabildiklerinden bahseder. Kriz söz konusu olduğunda kendilerini feda etmeye oldukça hazır ve hevesli gösteren<sup>116</sup> bu erkek kitlenin aslında, örtük veya açık bir şekilde şiddet uygulamaya gönüllü oldukları anlaşılıyor. Linç şiddetine teşebbüs eden erkeklerin, öfkeye, kendilerini şiddete/saldırıya yönelten bir duygu olarak, sahip çıktıkları görülür. Genelde milli refleks (ahlak kuralları ve dini değerler de gerekçe gösterilebilir) gibi bütün bir topluluk adına şiddet uygulayan milliyetçi erkeklik, toplum bekçileri olarak değerlendirilebilir. Öfke hem tepkiyi haklı çıkarır, hem de anında bir eylem gerektirdiği için, bu eylemin sonuçlarıyla ilgili herhangi bir sorumluluk almaz. Çünkü doğaldır, anlıktır, o an olması gerektirir ve bu sebeple de hesap vermek zorunda değildir. Bu biçimde iktidarın eril tarzını taklit ederler. Bir sonraki bölümde, baskın/yaygın bir erkeklik kültürünün parçası olarak linç kültürüne daha ayrıntılı bir şekilde değineceğim.

Bu durumda, siyasi iktidarın ve otoritenin işbirlikçisi olarak 'şiddet uygulayan erkeğin' krizde olduğu, fakat tam da krizde olduğu için siyasi iktidarın hegemonyasına eklenme gayreti içinde olduğu iddia edilebilir. Krizde olan kişinin gerçek bir gücünün olmadığı düşünülür; iktidar konumunda değildir fakat yine de güçlüyü oynar veya iktidarın yanında durarak, ona eşlik ederek onun gücünden nemalanmaya çalışır. Bu

---

<sup>116</sup> “Başbakan Erdoğan'a kefenli karşılama”, CNNTürk, 22 Aralık 2013. <https://www.cnnturk.com/turkiye/basbakan-erdogana-kefenli-karsilama?page=1>

durumda Zeynep Direk'in (2018), üçüncü bölümde bahsettiğim, kriz içindeki erkeklığe işaret eden 'atılabilir adam' örneği akla gelebilir. Şiddetten başka bir kaynağı bulunmayan bu erkekle, siyasi iktidarın eril otoritesi ve şiddeti, erkeklik vasıtasıyla kurulan bir özdeşimin önünü açar. Fakat bu özdeşim, erkeklığe hasredilmiş şiddetin, güç ve iktidarın bir tür ifadesi olarak görülmediği koşullarda mümkün olamaz. Şiddet ancak erkeklik ve iktidar arasındaki bağı içkin, doğal kabul edildiği bir bağlamda vazife görür. Fakat her atılabilir adamın da, şiddet edimi yoluyla eril iktidarla özdeşim kurması, böylelikle de sisteme içerilmesinin ne derece mümkün olduğu sorgulanabilir. Hoyrat bir şiddet kullanımının sadece 'delikanlılar' için geçerli olduğunu, fakat bu imtiyazın da bir kullanma süresi olduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca, erkeklere iktidar oyununu oynayıp oyalanmaları için ellerindeki tek kaynak olarak görülen şiddeti fütursuzca kullanma hakkı tanınsaydı, bu murakabeden uzak, şiddetin karşısında toplum diye bir kolektif bütünlüğü muhafaza etmek mümkün olmazdı. Bu biçimde bir içerilmenin, ancak savaş koşullarında geçerli olabildiğini görürüz. Şiddetin en meşru ve teşvik edilen kullanımı kendi topluluğunun dışına, ötekine yöneltildiği koşuldur. Hatta savaş koşullarında, saldırılması (cinsel şiddet biçiminde, taciz ve tecavüz) cevaz verilen kadınların, düşman/öteki toplumun, grubun üyesi olan kadınlar olduğu görülüyor (Sjoberg, 2015). Kadınların, mevcut savaş ortamının yarattığı baskıcı/saldırgan toplumsal ve siyasal atmosfer nedeniyle, kendi grupları içinde olağandan daha fazla baskı ve kısıtlamaya maruz kalmaları söz konusudur (a.g.e). Üstelik buna, kadının karşısında savaşan erkeklığın – kendilerini koruyan kahramanlar olarak – yüceltilmesi ve yine cephede (hem bedensel hem de ruhsal açıdan) tahrip olmuş erkeğin sağaltılması rolü eşlik eder. Bu açılardan, savaş ve çatışma dönemlerinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin daha da derinleştirdiği kesindir (a.g.e). Yine de bu durum, grup içinden kadınların, kendi gruplarından erkekler tarafından topluca kıyıma maruz kalması biçiminde kendisini

göstermez. Aynı topluluk içinde erkeğin kadına yönelttiği şiddetin artması, erkeğin şiddeti kendi toplumunun içine yöneltmesi gibi yıkıcı bir sonucu beraberinde getirir. Geriye, korumakla yükümlü olduğu, kendisini parçası olarak görebildiği bir bütünlük kalmaz. Erkeklerle şiddet uygulama hakkının verilmesi veya erkeklerin kendilerinde bu hakkı görmelerinin, kendi başına erkekler arasında bir ittifaka yol açacağı anlamına da gelmez. Fakat şiddet uygulama hakkının erkeklerle verilmesi ve erkeklerin bunu kullanması kesinlikle eril bir tarzda gerçekleşmektedir. Hem güç istencinin hem de kapsanma fantezilerinin eril karakterine, tarzına işaret eder.

Bir bütün olarak erkeklerden bahsedildiğinde ise, erkekler arasındaki eşitsizlikler, farklılıklar görünmez olur. Erkeklerin öfke yoluyla harekete geçmeleri ve bir araya gelmeleri, ittifak kurabilmeleri ve yine siyasi iktidarın eril karakteri üzerinden özdeşim kurabilmeleri bir yere kadar mümkün görünür. Fakat bunun için de, kimin öfkesinin makbul/geçerli olduğu, kimin öfkesinin ise taşkın/tehlikeli olduğunun belirlendiği siyasal ve toplumsal bir düzenin daha net anlaşılması gerekiyor. Erkeği harekete geçiren her öfkenin kendiliğinden haklı bulunması söz konusu olamaz. Erkeklerin kimi öfkeleri, nedenlerine, haklı olup olmadıklarına bakılmaksızın, kendiliğinden tehlikeli bulunabilir. Bu hem toplumun hem de siyasi iktidarın ürettiği tehdit algısıyla ilintilidir, savunma edimi – duvar gibi performatif – başlı başına öfkelerini tehlikeli gösterebilir, tehlikeli görülen grupları kontrol altına almak için kullanılan şiddet de meşru kılınır. Sonuç olarak koruyanın erkek, saldıranın da erkek (tehdit algısı içinde) olduğu bir senaryoda, eril şiddet sadece kadın-erkek olarak tanımlanmış iki cinsiyet arasındaki mutlak bir gerilim ve çekişme üzerinden değerlendirilemez. Hâsılı, toplumsal cinsiyet düzeninin, iki cinsiyet arasında gerçekleşen sıfır toplamlı bir oyun – ve hatta savaş – olarak tahayyül edildiği bir senaryonun gerçekliği sorgulanmalıdır. Böyle bir senaryoda toplum kadın ve erkek olarak ikiye bölünür, iki farklı ve çatışan toplum gibi bir görüntü sunulmaktadır. Bugünün

gerçekliğinde böyle bir toplumsallaşmanın (küçük gruplar dışında) mümkün olabileceğini düşünmüyorum. Ayrıca toplumsal cinsiyetin ilişkisel bir biçimde kurulduğunu düşündüğümüzde de pek anlamlı görünmüyor<sup>117</sup>. Fakat bu senaryoya sadık kalındığında, şiddet sadece erkeklerin kadınlara doğrulttuğu bir silah olarak yorumlanır. Erkeklerin kadınları tahakküm altında tutmak için şiddeti araç olarak kullanabilmeleri mümkündür. Bu kontrolün zayıfladığı hissedildiğinde, şiddetin dozu da artabilir. Fakat şiddetin, erkeklerin kendi aralarındaki dost-düşman ayrımı boyunca üretilen ve husumet temelli erkek ilişkilerinin asli bir unsuru olduğunu da göz ardı etmemek gerekir.

### 5.3.5. Krizin Faturası ve Dışarıda Kalanlar

Connell'in (1998) toplumsal cinsiyet temelli iktidar ilişkilerini açıklamak üzere kullandığı hegemonya kavramı üzerinden ısrarla vurgulamaya çalıştığı iki önemli özellikten birisi erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü (veya imtiyazlı konumu) sürdürmekse, diğeri de erkekler arasında hiyerarşik, eşitsiz güç ilişkilerini mümkün kılmak; dışlanan, etkisizleştirilen, bağımlı kılınan, aşağılanan başka erkeklikleri (erkek konumlarını) yaratmasıdır. Tarihsel ve bağlamsal olarak üretilen normlar, hegemonyanın işleyişi içinde üretilmekte ve anlam kazanmaktadır. Buna göre normu inşa etmek için, norm dışı olanı da tayin etmek gerekir. Bu nedenle de, şiddeti erkeklerin kendi aralarındaki ittifakı süreğen hale getirme çabasının bir parçası biçiminde (erkekten kadına) değil, erkekler arasındaki güç mücadelesi ve husumetin bir parçası olarak (erkekler arasında) görmek gerekir. Vatan, millet veya aile, erkekleri diğer erkeklerden korumak üzere seferber eden kapsanma fantezileridir. Bu erkeklerin uyguladığı şiddet

---

<sup>117</sup> Bir cinsiyetin diğer cinsiyeti tamamen ortadan kaldırması bu ilişkiselliğin de ortadan kalkması anlamına gelir. Bu durumda toplumsal cinsiyeti mümkün kılan sosyalizasyon, iktidar ilişkileri, farklı arzu biçimleri ve bedensel pratiklerin de duyuların da yok olması anlamına gelir. Sonuçta bu fikir, sahibine göre anlam kazanan bir fantezi niteliğindedir. Fakat kapsanma fantezi ve güç istencinin en uç örneğini teşkil eder. Kimine göre bir ütopya kimine göre de bir distopya biçimde okunabilir.

hala norm kapsamındadır. Diğer erkeklerin (tehdit olarak görülenler) uyguladığı, ya da uygulayabileceği şiddet ise norm dışı görülür. Cinsiyet olarak ‘erkeklığın’ tek başına bir kapsanma fantezine karşılık gelmesi ve erkekleri bu uğurda seferber etme potansiyeli zayıftır<sup>118</sup>. Böyle olsaydı; korumacı ve mütecaviz erkeklikler arasındaki ayrım (normu üreten) anlamını yitirirdi. Bazı erkekler saldırgan/tekensiz olarak, kadınlar da bunun karşısında korunması gereken kırılğan özneler olarak (ister aile ister vatan savunmasında) algılanmasaydı, erkekliğin ne korumak için ne de saldırmak için pek bir bahanesi kalırdı.

Erkeklik krizinin hegemonyayla ilişkisi sadece krizden mustarip olanların hegemonyaya eklememesi ve içerilmesi biçiminde tanımlanırsa eksik olur. Kriz algısı bir tür içerilme yaratıyorsa aynı şekilde bir dışlama da yaratması gerekir. İlk örnekte, erkeklik krizinin mağdurları tehdit altındaki erkeklik ve ailevi değerler üzerinden içerilirken, kadınları (aile dışındaki birey) ve LBGTT bireyler dışlanmaktadır. Üstelik ailenin tehdit altında olması, koruyucu bir erkekliğin göreve çağırılması, hemen her zaman içeride ve dışarda bir ötekini bulmak, düşman yaratmak üzere iş görebilir. Sennett’in (2014) açıkladığı onur kavramında olduğu gibi, bireyin değil bütün bir grubun tasdik edildiği, yüceltildiği onur kodlarının karşısında onuru lekelenen, saygı duyulmayan ve hatta saldırılan bir başkaları yer alır. Bu açıdan bakıldığında, korumanın kendisi (onur)

---

<sup>118</sup> Burada erkekliğin kapsanma fantezileri dolayında harekete geçirilen bir söylem veya değer olarak tanımlıyorum. İktidar ve egemenlik fikriyle beraber, kimliğin ve aidiyetin üretildiği alanlara denk düşen kapsanma fantezileri kapsamında erkeklik, duvar örme edimi gibi, egemenlik edimlerine işaret eder. Teatral bir karaktere sahip olması, kendinden menkul bir güce, geçirmezliğe, sağlamlığa delalet etmez, daha ürettiği huşu ve kudret hisleri üzerinden anlam kazanır. Öte yandan erkekliğin kendi başına bir kapsanma fantezi olma ihtimalini de tamamen görmezden gelemeyiz. Eril homososyal bağı içinde bunun kısmen mümkün olduğu ve erkekliğin kurulumda önemli bir rolü olduğu görülüyor. Bu sebeple, erkeklik üzerinden kapanma fantezisini daha çok erkekliğin kırılğan kurulumu kapsamında ele almayı uygun buluyorum. Erkeklik krizinin, toplumsal cinsiyet düzeninin, tertibatının bir krizi kapsamında anlamlandırırırsak, erkeklerin, yalıtılmış bir erkeklik kimliği üzerinden ürettikleri kapsanma fantezilerinin, bu krizin ancak küçük bir parçası veya semptomu olarak görülebilir. Batı dünyasında (bilhassa sanal ortamda) görünür olan “incel” (involuntary celibates) ve “Manosphere” gibi erkek gruplarını krizin kendisi olarak değil, krizin sonuçlarının bir parçası, bir görüntüsü biçiminde okunmasını tavsiye ederim. Öte yandan, daha önceden de defalarca vurgulandığı gibi, erkek şiddetinin etkileri (erkeklığın genel bir motivasyonu veya ahvaline eşdeğer tutmadan) toplumun geneli ve şiddete maruz kalan özneler açısından oldukça büyük olabilir. Bu erkek gruplarının yücelttiği şiddet edimleri (ya da fantezileri) münferit olarak yorumlanıp göz ardı edilmez.



bir biçimde ötekine saldırmayı gerektirir. Fakat burada şiddeti tek başına erkekliğin asli kaynağı olarak görmek yerine daha çok böyle bir hegemonyanın kuruluşuna nasıl hizmet ettiğini düşünmek gerekir. Kolektif onurun, kimliğin, saygının ve itibarın korunması adına uygulanan şiddetin anlamı daha çok ‘savunma’ olarak görülür. Savunulan da her zaman tek başına erkeklik olmayabilir. Ailenin, kültürün veya milli değerlerin korunması biçiminde ortaya çıkabilir. Hegemonyanın kurulumunda geçerli kırılan söylem sadece erkekliğe dayanmaz. Fakat erkekliğin icra edildiği, yüceltildiği, gösterişli bir biçimde sergilendiği koşullar ve durumlar üzerinden bu söylemin etkinleştiği görülür. Erkekliğin sabit bir statü veya değer olmadığını, ancak öznelere tarafından – ve öznelere arasında – icra edildiği anda ve tekrar ettiği durumlarda ve koşullarda gerçekliğini kazandığını kabul edersek, erkeklik söyleminin bağlamına göre kazandığı anlam görünür hale gelir. Savaş ve çatışma koşullarında, toplumsal, siyasal veya ekonomik kriz ortamlarında kısıktırılan, göreve çağrılan bir erkeklik söyleminden bahsetmek daha gerçekçi olur. Aynı söylemin diğer yüzünde ise, ötekileştirilen, dışlanan tehlikeli erkekliğin yer aldığını görmek gerekir.

Hem Hearn (1996) hem de Jefferson (2002), hegemonik erkekliği dinamik ve tarihsel olarak değişime ve dönüşüme açık olarak niteliklerindense, erkekliğe atfedilen kimi özellikler etrafında tanımlanmış bir erkekliğin üretilmesine yol açtığını vurgular. Hegemonyanın karşıtı olan kriz, işte bu belli özellikler etrafında, eril karakter ve davranışları biçiminde tanımlanan bir erkekliğin kendini içinde bulduğu bir kriz olarak anlaşıldı. Erkekçe olarak tarif edilen bu özellikler; saldırgan, risk alan, güçlü, duygusuz, bağımsız ve rekabetçi gibi özellikler olarak sıralanabilir (Jefferson, 2002). Genelde erkekliğin olumsuz olarak nitelendirilen özellikleri etrafında ve özcü bir yaklaşım çerçevesinde böyle bir erkeklik modeline karşılık gelecek bir hegemonik erkeklik anlayışı üretildi (Hearn, 1996). Bu model kriminolojide de bir karşılık buldu; ve suç işleyen, şiddet

uygulayan erkekliğin eşkâlinin belirlenmesi amacıyla kullanıldı<sup>119</sup> (Jefferson, 2002). Jefferson'ın esas olarak vurgulamak istediği, toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde sismik dönüşümlerin yaşandığı, tarif edilen hegemonik erkekliğin eski dünyada kaldığı ve yukarıda bahsedilen özellikler etrafında tarif edilen bir erkekliğe tutunmuş erkeklerin yeni dünyanın yabancıları haline geldikleridir (a.g.e). Değişen toplumsal cinsiyet ilişkileri ve tabii bunun arka planındaki toplumsal ve ekonomik değişim karşısında, krizdeki erkekleri yatıştırmak üzere sunulan ataerkil pay veya eril restorasyon faaliyetleri, her ne kadar dünya genelindeki sağ, muhafazakar ve neoliberal hükümetler tarafından desteklense de, değişimin deprem biçiminde sarsıcı yaşandığı dünyada, krizden mustarip erkekleri kurtarmak için yeterli değildir (a.g.e). Jefferson (2002), küresel düzeyde bir erkek tahakkümünün devam ettiğinden hala söz edilebilse de, bu tahakkümün hegemonya olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü mevcut durumlarda, hegemonya için gerekli olan rızanın eksik olduğu, geriye sadece baskıcı bir tahakkümün kaldığını belirtir. Bunun da ötesinde Jefferson, hegemonya ve kriz kavramlarının ikisinin aynı anda nasıl mümkün olabileceğini sorgular. Mills'in (2016) belirttiğinin bir benzeri biçimde, hegemonya, krizin karşısında esenliğe ve işleyen bir düzene karşılık gelmektedir. Öte yandan kriz bunun tam karşısındaki tehdide işaret eder, istemeyen değişimdir.

Jefferson'a (2002) göre hegemonik erkeklik kavramı, günün sonunda erkekler arasındaki hiyerarşiyi ve eşitsizliğe dayanan farkları (işbirlikçi, madun, marjinal gibi) görünmez kılmış ve erkekliğin bütün kötü özelliklerinin bir arada toplandığı, bir tür şablon haline gelmiştir. Bu şablona göre, örneğin, erkeğin şiddet uygulaması, bilhassa da kadına yönelik şiddet uygulamasının, erkekliği icra etme/yapma pratiği kapsamında tanımlandığını belirtir. Erkeğin bu şiddetten maddi bir kazancı olmasa da, sembolik bir

---

<sup>119</sup> Messerschmidt (1993, 1997) örneğin, suç işlemenin bir tür erkekliğin icra etmek olabildiği, üstelik erkekliği de tek bir erkek olmadığını, sınıf veya ırka göre farklılaşabilen suçları icra edebildiklerini sorgulamıştır.

kazancı vardır, erkekliğini (üstünlüğünü) böylelikle ispatladığı düşünülür. Bu haliyle şiddet uygulayan erkek, şiddeti üzerinden hegemonik erkeklik değerleriyle ilişkilendirilmektedir. Jefferson (2002) bu iddiayı oldukça indirgemeci bulur. Erkeklik ve güç arasında doğrudan bir bağ kurulmuş, sembolik de olsa, erkek şiddet marifetiyle kendi üstünlüğünü, gücünü tesis etmiş kabul edilir. Buradaki söz konusu şiddetin anlamı doğrudan bir gücün/tahakkümün ifadesi veya aracı olmayabilir. Jefferson (2002), şiddet uygulayan erkeğin psikolojisinin daha karmaşık olabileceğini ve bu karmaşıklığı göz önünde tutarak, şiddet ve erkeklik arasındaki ilişkinin incelenmesini salık verir. Utancın, suçluluk hissinin ve pişmanlığın devrede olduğu karmaşık psikolojik süreçlere dikkat çekerken, erkeklik değerleri ile erkek bireyin birbirini etkilediği ama birbirinin aynısı olmadığını bir kez daha hatırlatır. Şiddet ve utanç ilişkisi, bu tez kapsamında, erkeklik, erkek birey ve şiddet arasındaki bağın açıklanması, farklı yorumlara imkân sağlaması üzerinden Bölüm 8’de incelenecektir.

Jefferson bilhassa eşine şiddet uygulayan erkeklerin toplum içinde birer kahraman olarak algılanmadıklarını belirtir. Jefferson bu erkeklerin hegemonik erkekliğin standartlarına uymak bir yana, başarısız bir erkeklik sergilediklerinin düşünüldüğünün altını çizer (a.g.e). Jefferson, kadına yönelik erkek şiddetinin, erkeğin kendisinden güçsüz birisine saldırması ve kendine mukayyet olamaması üzerinden yorumlandığını, bunun da korkak ve zavallı bir erkekliğin işareti olarak görüldüğünü belirtir. Şiddetin erkeklik dâhilinde bu kadar onaylandığı, kabul bulduğu iddialarının aksi yönüne işaret eder. Şiddet gündelik hayatın bir parçasıdır ve yaygındır, fakat bunun karşısında ise, erkekler için övünülecek, benimsenecek bir pratik olarak görülemez. Bir olgunun yaygın olması, etkilerinin görünür olması bu olgunun tasdik edildiği anlamına gelmez. Şiddet kendi içinde bir güç ilişkisine ve eşitsizliğe işaret etse de ve hatta bu sayede gerçekleşebiliyor olsa da, toplumun geneli tarafından ahlaki açıdan onaylandığı gibi bir sonuca varamayız.

Bir önceki bölümde katılımcıların ifadelerinde de görülebileceği gibi, erkekler ne şiddet uygulayan erkeği övmekte ya da haklı bulmaktadır, ne de içinde şiddetin olduğu bir aileyi işlevsel veya ideal bir aile olarak görmektedir. Bu ailelerdeki şiddet, erkeğin hegemonyasını tesis eden bir pratik olarak değil, kaba ve orantısız erkek tahakkümü/baskısı olarak anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak hegemonik erkekliğin işler olması için baskıcı/kötücül yönünün dışında, bir de rıza üreten, iyicil bir tarafın bulunması gerekir. Fakat hegemonik erkeklik, yukarıdaki eleştiri doğrultusunda ele alındığında, eril tahakkümün bütün biçimlerini ve etkilerini birbirine doğrudan bağlar, düğüm atar ve aralarında bir tür eşdeğerlik ilişkisinin kurulmasına yol açar. Buna göre, kadına yönelik ev içi şiddet, diktatörün veya otoriter liderin halka uyguladığı şiddet, polisin ve askerinin uyguladığı şiddet, patronların çalışanlarına uyguladığı şiddet, sokakta genç erkekler arasında gerçekleşen şiddet gibi pek çok şiddet biçimi, failleri, bağlamları, anlamları ve etkileri arasındaki farklara bakılmaksızın eşdeğer görülmüştür. Bütün bu şiddet biçimlerinin birbiriyle nasıl ilişkilendiklerine bakılması oldukça önemli olsa da, bütün bu şiddet biçimlerini aynı yüzün farklı suretleri biçiminde görmemek gerekir. Erkekliğin de tek bir yüzü olmadığını görmek bu açıdan önemlidir. Jefferson'ın iddialarından yola çıkarak, erkeklik ancak söylem düzeyinde değerlendirildiğinde bir yüze kavuşabiliyor. Fakat birey olarak erkeklerin yaşamında bu söylemin etkilerinin farklı olabildiği de vurgulanır. Söylemin etkileri önemli görünse de, erkek bireyin söylem öncesi deneyiminin de incelenmesini amaçlayarak psikanalitik açıklamalara yönelinebilir. Fakat bu açıklamaların detaylarına inmeyi, erkeklik krizi tartışmaları kapsamında değerlendirildiğinde, pek gerekli görmediğimi belirtmem gerekir. Çünkü erkeklik krizini, yine erkeklik söylemi kapsamında ele almayı ve tekil erkek bireyin tecrübe ettiği bir kriz hali olarak değerlendirmemeyi daha faydalı buluyorum. Erkekliğin sürekli kriz halinde kurulduğu

savına katılmakla beraber, bu krizi daha çok erkekliğin kırılma oluşumu çerçevesinde ele almaya çalışacağım. Öte yandan erkeklik krizi, erkeklik söyleminin ilintili olduğu hegemonya, iktidar ve güç kavramları etrafında değerlendirildiğinde, krizin varlığı ya da yokluğu hakkında konuşmanın, aslında erkekliğe hasredilmiş iktidar ve güç nosyonları üzerinden konuşmak olduğu anlaşılıyor. Birey erkek bu nosyonlarla ilişki içinde olsa da, tek başına erkeklik söyleminin içinde barındırdığı gücün ve iktidarın taşıyıcısı konumunda olamaz. Bunun yanında erkeklik söyleminin, tek bir erkeklik kavramına ve erkekliğe has değerler bütününe işaret etmektense, bağlamına göre anlam kazanan ve farklı durum ve koşullara bağlı biçimde etkinlik göstermekte olduğu anlaşılıyor.

### **5.3.6. Kriz İçinde Bir Erkek**

Steve Hall (2002) şiddetin, ataerkil pay olarak, kriz içindeki erkekler için gerçek değerini sorgular. Hall vahşi ve hoyrat bir erkekliğin ne hegemonik erkekliğin bir niteliği olduğunu, ne de bir tür patoloji veya sapma anlamına geldiğini belirtir. Hall şiddeti tamamen ekonomik ve siyasi düzeyde değerlendirdiğinde erkekliğin ‘tutunacak son dalı’ olmaktan öte bir anlamının olmadığını atını çizer. Ekonomik ve siyasi açıdan bir güç getirmeyen şiddetin, tek başına sembolik bir değer olarak görülemeyeceğini ileri sürer. Hall’un aslında bir kaynak veya araç olarak görülebilecek şiddet ile alt sınıf erkeklerin sergilediği davranışlar olarak ‘vahşiliği’ bir biçimde birbirinden ayırdığı görülmektedir. Şiddetin teknik/stratejik kullanımı ve araçsal değeri, devletin ve kapitalist toplumsal örgütlenmenin içinde değerini korur. Öte yandan güçten yoksun bir şiddet, vahşi ve ilkel bir erkekliğin karakterini teşkil eder. Bu durumda, kendi çağına ayak uyduramayan, beklentileri karşılamaktan aciz bir erkeklik karşımıza çıkar. Politik ekonomi açısından, şiddet tek başına ataerkil bir pay olarak erkeklerin çaresizliğine işaret eder. Hall (2002) için aslında bu pay hiçbir şeyin telafisi değildir, daha ziyade kadük ve güçsüz, çaresiz bir

erkeklığın resmidir. Şiddet, bu resme göre, kayıp ve güçsüz erkeklığın regresif, mitsel, arkaik bir şekilde kendini abartılı bir biçimde dışa vurma tarzıdır. Bu tarzın da vahşi/gaddar bir erkeklik biçiminde yorumlanmasına yol açabileceğini ve toplumun dezavantajlı kesimlerinden gelen erkekleri sapkın ve tehlikeli olarak damgalamak, ötekileştirmek ve dışlamak adına iş görebildiğini belirtir. Neticede, ekonomik ve siyasal bir gücü ve etkinliği olmayan, toplum içinde hiçbir müspet statüye ve prestije sahip olmayan bu model erkeklik, halk düşmanları veya toplumsal bir sorun olarak görülürler. Bu model erkeğin ortaya çıkmasına yol açan yapısal sorunlar ve sosyal eşitsizlikler görmezden gelinirken, toplum içinde bir grup erkeğin vahşiliği, bir tür güvenlik sorunu haline gelir.

Hall (2002) için vahşilik sadece performatif bir niteliğe sahiptir ve bu nedenle abartılı olmaktan başka şansı yoktur. Kazanca dönüşmediği için de, şiddet araçsal niteliğinden yoksundur, daha çok ifadesel/duygusaldır. Şiddetin güç ve iktidar aracı olarak erkeklikle özdeşleştirilmesi, iktidar sahibi olmayan erkekler için, erkeklığe özgü bir ifade biçimi olarak sahiplenilmesine yol açabilir. Yani erkeklerin ilk gençlik yıllarındaki şiddet edimleriyle aynı vazifeye sahiptir. Hegemonik erkeklikle ilişkisi ise, kriminal, tekinsiz erkeklik olarak dışlanan erkeklığın üretimi aşamasında rol oynar.

Ataerkinin ya da erkek siyasetinin saldırganlığı bu erkekler üzerinden temsil edilirken, bunun karşısında koruyucu ve müşfik bir ataerki/erkek siyaseti anlayışı pekişir. Hem koruyucu (siyasal) hem de sağlayıcı (ekonomik) erkek modeli, tekinsiz/tehlikeli erkeklerin karşısında, erkeklığın iyicil yüzleri olmayı sürdürürler. Koruyucudur, çünkü dışarıdaki tekinsiz/düşman erkeklerden kadınları, çocukları ve hatta ulusu korur. Sağlayıcıdır, çünkü şiddet dolu erkekler işsiz, başıboş ve rabitasız erkeklerdir. İyi erkek/kötü erkek ikiliğini üretmenin hegemonya için şart olduğunu hatırlamak gerekir. Kötü erkek ya eşcinsel – siyaseten güçsüz, ne kendini ne de başkalarını koruyabilir – ya

da marjinal erkektir – hem siyaseten hem de ekonomik açıdan güçsüz ama yine de tehlikelidir. Çünkü kendisinde olmayanı almak üzere saldırmaya hazır görülür. Hall (2002) modernleşme süreci boyunca erkeklik, güç ve şiddet arasındaki hem sembolik hem de materyal ilişkinin değişim arz ettiğine değinir. Erkeğin fiziksel gücü ve performansına bağlı emeğin artık değerini kaybettiğini fakat gücü ve kuvvetiyle, yani sertliği ile, övünülecek bir erkekliğin günümüze bir tür erkekliğe has bir değer olarak aktarıldığını belirtir. Fakat Hall'un incelikte yaptığı analiz, erkekliğe geneline has kabul edilebilecek bir 'sertlik' görüntüsü biçiminin olmadığını ifade eder. İşçi sınıfı erkeğinin, egemen/hakim bir erkek modeli olmasa da, kendine has bir itibar/şeref kodlarının olduğunu, emekçi erkeğin çalışkanlığı, sertliği ve dayanıklılığı ile övündüğünü ifade eder (Hall, 2002). Bu kültür, bir tür altkültür erkekliği biçiminde, burjuvanın 'salon erkekliğini' reddetmekte, kibarlığı ve nezaketi erkeksi görmemektedir. Hall (2002), işçi sınıfı erkekliğinin, kendi habitusu içinde, sertlikten övündüğünü, kendi erkek çocuklarını da bu tarz bir erkek olarak yetiştirdiklerini vurgular. Fakat bugün bu işçi sınıfının çocukları esnek işler, yarı zamanlı ve üretimde 'fiziksel güce' dayanmayan işlerde çalışmak zorundadır. Kendilerinin erkek olarak fiziksel gücüne pek fazla ihtiyaç duyulmamakta, sert erkekliğin emek piyasasında, üretim ilişkileri içinde nesnel bir karşılığı eskiye nazaran pek bulunmamaktadır. Sadece kara ekonomi olarak illegal işlerde, savunma sektöründe ve kurumlarda bu erkeğin sertliğine ihtiyaç duyulur, sertliği ile övünen erkeklerin de alanlarda kendileri var etme, ispatlama şansı daha fazladır (a.g.e).

Bourdieu'ü takiben Hall, sermayenin kuralının daha çok sembolik kültürel sermayeye bağlı olduğunu ve apaçık bir şiddettense sembolik şiddetin söz konusu olduğunu ifade eder (Hall, 2002). Hall'un kastettiği sembolik şiddet daha çok değerlerle ilgilidir. Kaba kuvvetin kendi başına üstünlük sağlayan bir değer olamayacağını,

günümüzde gücün ve iktidarın kılıçla değil kalemle elde edildiğini savunur. Daha önce de belirtildiği gibi egemen sınıflar, doğrudan bir şiddete tenezzül etmeyip, bir pasifleşme süreci içine girmişlerdir. Hall'un bu savı Elias'ın (1978-83) uygarlaşma süreci açıklamalarına benzer. Bu açıklamaya göre gündelik hayat ve kişiler arası ilişkilerde güç gösterileri ve kaba kuvvete başvurular azalmıştır, daha insancıl ilişkiler ve ilişkilerde nezaket, zarafet ön plana çıkarılmıştır. Pieter Spierenburg da Elias'ın uygarlaşma sürecinde, ortaçağdan günümüze, bir şiddetsizlik ve ilişkilerde nezaketin ön plana çıktığı savını destekler. Buna göre, günümüzde savaşlar devam etmekte ve yıkıcı sonuçları olsa da, esas itibariyle gündelik hayatta, insanlar arası şiddet azalmış, sorun çözme yöntemi olarak görülmeğe, bir tür ilkelik olarak nitelendirmeye başlanmıştır. Bunun sebebi olarak, devlet gibi bir merkezi sistemin güçlenmesi ve şiddeti tekeline alırken, gündelik hayat içinde tezahür eden şiddeti yasaklama, cezalandırılma ve disipline etme yoluna gitmesidir (Spierenburg, 2010). Fakat Spierenburg, 1970'lerle beraber devletin merkezi otoritesinin zayıflaması ve pek çok refah hizmetinden geri çekilmesiyle, denetim ve disiplin kurumlarının da işlevlerinin zayıfladığı bir sürece işaret eder. Bu süreç içinde şiddetin gündelik yaşamda yeniden görünür hale gelmeye başladığını ifade eder. Şiddet, bireysel seviyede sorunların çözümü, korunma amacı ve suç ekonomisinin güçlenmesiyle beraber tekrar artışa geçer (a.g.e). Hall (2002) de, sokaklarda, barlarda, meyhanelerde vuku bulan erkekler arası şiddetin, 'doğal düzeni' (erkeğin gücüne referansla) meşrulaştıran, yıkıcı erkekliğin rafine edilmemiş bir karikatürü olduğunu ileri sürer. Erkekler arası şiddetin, ölüm, yaralanma, sakatlanma ve hapse atılma gibi sonuçları hesaba katıldığında, bir tahakküm stratejisi olarak kullanılmasının veya hegemonik erkeklikten (veya ataerkinden) bir pay sahibi olabilmelerinin güç olduğunu belirtir.

### **5.3.7. Prekarya Hali ve Kriz**



Guy Standing (2014) erkeklik krizini neoliberal ekonomik uygulamalar ve bunun paralelinde ortaya çıkan siyasal ve toplumsal gelişmeler çerçevesinde ortaya çıkan 'prekarya' sınıfı kapsamında ele alır. Standing'in prekarya tanımı aslında çok nettir fakat prekaryanın kapsadığı kesimler oldukça çeşitlidir. Bunun nedeni günümüzdeki emek piyasasının koşullarının, sınıfları ortadan kaldırmasa da, parçalı bir küresel sınıf görüntüsü yaratmasıdır. Prekarya esas olarak, güvencesizlik, belirsizlik, esnek ve düzensiz emek tarzına işaret eden bir kavram olarak, toplumun pek çok kesimini farklı biçimlerde etkilemektedir. Fakat Standing'e göre, prekarya halinden en olumsuz biçimde etkilenen kesimler olarak gençler, kadınlar ve göçmenlerin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Yarı zamanlı, gelip geçici işlerde çalışan, iş güvencesi, sağlık sigortası ve sosyal güvenlik haklarından yoksun olan bu kesimler, piyasa için ucuz emek gücü olarak sömürülmeye en müsait kesimleri oluşturuyorlar.

Standing (2014) erkeklik krizini prekarya üzerinden değerlendirirken, yukarıda saydığımız koşullar gereği, kendini güvence altında hissetmeyen, geleceği belirsiz, hala ailesinin (doğup büyüdüğü) yanında yaşayan ya da maddi açıdan aileye bir biçimde bağımlı kalmak zorunda olan bir erkeklige işaret ediyor. Bu durum, erkeklerin geleneksel erkek rollerini icra etmekte yaşadıkları zorluklar olarak düzenli bir gelire sahip olamamaları, evlenip ailesinin geçim sorumluluğunu sağlayamamaları üzerinden bir tür erkeklik krizine işaret eder (a.g.e). Standing kadın ve erkek prekarya konumlarını karşılaştırdığında, kadınların emek piyasasındaki yerlerinin halihazırda prekarya konumunda olduğunu, yeni olanın erkeklerin de artık (git gide artan biçimde) bu konumu kadınlarla paylaşmak zorunda olduğunu belirtiyor. Üstelik daha önemli bir tespit, kadının erkekten daha fazla maaş aldığı bir senaryoda, kadının güçlendiği, erkeğin güçsüzleştiği bir durumdan ziyade, hem kadının hem de erkeğin (yani bütün olarak ailenin) prekarya koşulları içinde bulunduğu ve genel sorunun yoksulluk ve gelecek hakkında belirsizlik

olduğuna işaret eder. Esas olarak, Standing (2014) toplumsal cinsiyet dzenini uzerinden gorunur olan krizin, aslında yapısal bir krizin (veya şiddetin) bir parçası olarak okunabileceğini ifade eder. Buna göre, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin azalması, cinsiyetçilik temelli ayrımcılığın giderilmesi konusunda ilerlemeler sağlansa da, yapısal eşitsizlikler giderilmemiş ve hatta derinleşmiştir.

Buna göre, Standing (2014), toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki ilerlemelerin, toplumun dezavantajlı kesimindeki kadınlara etkisinin zayıf olduğuna, söz konusu ilerlemenin daha çok hâlihazırda birtakım avantajlara sahip kadınlar için faydalarından söz edilebileceğine işaret eder. Sonuç olarak kadınların iş piyasasındaki artan rolü ile prekarya koşullarının derinleşmesi ve bu koşullardan etkilenen kesimlerin büyümesinin aynı döneme denk gelmesi, yapısal eşitsizliğin ve prekaryalaşmanın etkilerinin toplumsal cinsiyet dzenini de derinden etkileyebileceği bir durum yaratır. Standing (2014) genel olarak bir erkeklik kriz yerine prekarya koşullarında yaşayan toplumun farklı kesimlerinin yine farklı biçimlerde tecrübe ettiği bir krizden bahsetmektedir. Bu tespitlerinden yola çıkarsak, git gide genişleyen prekarya gerçekliği karşısında oluşan bir prekarya krizinden bahsetmek mümkün, bu krizin de toplumsal cinsiyet uzerinden etkileri kapsamında bir erkeklik krizine şahit olunabilir. Prekarya koşullarına bağlı olarak bunun birkaç veçhesi olduğu görülebilir. Güvencesiz ve belirsiz yaşam, meslek ve eğitim yoluyla kazanılması ve sürdürülmesi zor görünen statü veya bu statünün kolayca kaybedilmesi endişesi, prekarya konumunda pek çok bireyin mustarip olduğu bir durum olarak tanımlanıyor (a.g.e). Prekarya olmak, piyasanın sürekli değişen koşullarına ve taleplerine cevap verme beklentisi içinde şekillenmektedir. Standing, bu durumun yersizyurtsuzluk hali olarak anlaşılabileceğini, dışlanmışlık hissi ve yabancılaşma ile hiddete yönelme gibi bazı sonuçları olabileceğini belirtmektedir. Fakat burada altını çizmemiz gereken şey, prekaryanın sadece alt sınıfları etkilemediğidir. Aldığı diploma

karşısında iş beklentisi içinde olan gençlerin tecrübe ettikleri süresi belli olmayan işsizlik de, prekarya haline işaret eder. Diplomanın sosyo-ekonomik statüde yukarı doğru bir hareketlilik vaat etmesini geçelim, anne babalarının sahip olduğu sosyo-ekonomik statüye çocuklarının sahip olması veya doğru büyüdükleri ailelerinden gelen sınıfsal konumu muhafaza etmeleri dahi güç görünmektedir (a.g.e). Karşılıksız emeğin bir biçimi stajyerlik adı altından sömürü, yarı-zamanlı veya esnek çalışma saatleri, bütün bir aile bir yana kendilerini bile zar zor geçindirebilecek bir gelir, sürekli iş arama ve değiştirme hali, herhangi bir kuruma aidiyet hissedememe, yapılan işe yabancılaşma gibi pek çok durum, prekarya deneyimine dâhildir. Beyaz yakalıların da tecrübe ettiği güvencesizlik ve gelecek konusundaki belirsizlik yine prekarya haline işaret etmektedir<sup>120</sup> (a.g.e). Katılımcıların dörtte birinin üniversite mezunu veya üniversitede öğrenci gençlerden oluştuğu düşünüldüğünde, bu prekarya halinin gözlemlenebilir olduğu söylenebilir. Uzun süren işsizlik, geçici işlerde çalışmak, esnek veya yarı-zamanlı işler, stajyerlik deneyimi, bugünün prekarya koşulları içinde yaşadıklarının birer göstergesi olarak sayılabilir. Beyaz yakalıların, kendi prekarya koşullarında maruz kaldığı veya tanık olduğu şiddet biçimlerini açıklayacak kavram repertuarına sahip olduğu anlaşılıyor. Mavi yakalı işçilerle beyaz yakalı işçilerin tecrübe ettiği şiddet biçimlerini karşılaştıran bir katılımcının ifadeleri şu şekildedir:

*“Bazen iş ortamında mesela, bazı insanlara direk olarak şiddet uygulandığını görmüyorum ama, mavi yakalı çalışanlarda. Çalıştığım şirkette şöyle bir durum var, bir*

---

<sup>120</sup> Dünya’da ve Türkiye’de prekarya koşullarını ve bu koşulların ürettiği prekarya öznelliğini inceleyen pek çok çalışma bulunmaktadır. Prekarya, güvencesizlik, belirsizlik ve değersizlik hislerini bütün halinde kendi bünyesinde toplar. Bilhassa değersizlik hali, ya da hiçbir şeye değer verememek, Mills’in açıkladığı kayıtsızlığa denk düşer, fakat bununla beraber, itibar edilen hiçbir değer bulunmaması, buna rağmen hissedilen tehdit hissine karşılık gelen kaygı, Mills’in tarif ettiği huzursuzluk haline karşılık gelmektedir. Prekarya’ya has olanın da bu huzursuzluk hali olduğu söylenebilir. Türkiye’de yapılmış değerli çalışmalara bakacak olursak, beyaz yakalı işsizliğini ve diplomalı gençlerin tecrübe ettiği huzursuzluk halini çok iyi bir biçimde analiz eden *Boşuna mı Okuduk?* (Bora, Erdoğan, Bora ve Üstün, 2011) çalışması örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında akademideki prekarya koşullarını anlatan *Ne Ders Olsa Veririz* (Vatansever ve Gezici Yalçın, 2015) çalışması da, üniversitelerin şirketleştiği ve akademisyenlerin de bu sektör içinde tecrübe ettikleri prekarya koşullarını ele alıyor.

*kardeş şirket gibi bir şey kuruluyor, benim çalıştığım ortamdakiler genelde mühendis, yönetici, İK, bilmem ne oluyor. Yaptığımız işin bir alt dalını yapan, bir kardeş şirket, bir yan şirket oluyor. Onda da mavi yakalı arkadaşlar çalışıyor. Onların kendi aralarındaki durum hala lisedeki, ortaokuldaki ortam gibi dönüyor. Birbirlerini biraz ezmeye çalışıyorlar. Ya da onların müdürü, üsleri, onları yönetmek için şiddete başvuruyor. Onda da yine, milletin birbirini dövdüğünü görmedim ama, işte tehditkar konuşmalar, şakayla karışık her an şiddetin kapıda olduğunu belirten hareketler, tavırlar. Bunları görüyorum.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Mavi yakalılar arasında çok daha bariz bir hiyerarşi ve şiddet örüntüsü olduğu ifade ediliyor. İşçiler hem kendi aralarında hem de üstleri tarafından şiddet görmektedir. Anlatılanlardan şiddetin fiziksel olmadığı, fakat sözel ve psikolojik şiddetin en açık hallerinin sergilendiği anlaşılmaktadır. Katılımcıya göre mavi yakalıların kendi aralarında lisedeki ortamlara dönüyor olmaları, lisedeki zorbalık ortamının mavi yakalı çalışma ortamında devam ettiğini düşündürebilir. Böyleyse eğer, mavi yakalılar arasında “sert erkek” olmanın hala geçerliliğini sürdüren bir anlamı bulunmaktadır. Öte yandan mavi yakalı işlerde çalışanların genelde sektörlerine göre cinsiyetlendirilmiş olduğunu ve çalışma ortamlarının homososyal ortamlar olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Kadınların bulunmadığı veya seyrek bulunduğu ortamlarda erkeklerin çok daha cinsiyetçi küfürler edebildiği, birbirlerine karşı güç gösterisinde buldukları gerçeği mevcut. Homososyal bağ ve ortamları daha ayrıntılı ele aldığım kısımda bu durum daha da net bir şekilde görünür olacak. Böyle ortamların şiddetin biçimi, derecesi ve etkileri üzerinde belirleyici bir etkisi bulunmaktadır. Diğer yandan mavi yakalı çalışanların amirlerinin dili de önemlidir. Eğitim seviyesinin daha düşük olduğu ve erkeklerin daha yoğun olduğu bir ortamda, yöneticinin de sözel şiddeti bir o kadar eril ve kaba bir tarzda kendisini gösterebilir. Saygı meselesinde tartıştığımız gibi, korkulan bir otorite olmak adına

çalışanların otoritenin erkekliğinden şüphe etmemesi gerekir. Burada hem otorite tarafından sahiplenilen eril bir dil, hem de erkek kültürü içinde yatay ilişkilerde geçerliliğini koruyan eril bir dilin kesiştiği düşünülebilir. Bu hem dikey hem de yatay ilişkilerde geçerli bir dil olarak görülüyor.

Diğer taraftan Erkin, beyaz yakalıların da şiddet görebildiğini ifade eder. Şiddet sadece mavi yakalı ortamlarına has olmasa da, beyaz yakalı ortamlarda tarz değişikliğine gidildiği görülüyor. Şiddet artık daha zımnî ve dolaylı bir biçimde gerçekleşmektedir. Erkin, psikolojik şiddetin beyaz yakalı ortamlarda değişen tarzını vurgulamak üzere ‘mobbing’ kavramına başvuruyor.

*“Beyaz yakalılar arasında bu tamamen mobbing’e dönmüş halde. Bir şiddet yok, ya da şiddetin adı bile geçemez, çünkü herkes kendi haklarını biliyor herkes kendini savunur düşüncesiyle. Şiddet yok ortada ama inceden dokundurmalar, şöyle olurlar böyle olurlar, tehditkar konuşmalar var.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Eğitim seviyesinin daha yüksek olduğu beyaz yakalı ortamlarda, insanların az çok kendi haklarının farkında oldukları düşünülüyor. Beyaz yakalılar, belki de bu sayede şiddetin en açık ve kaba hallerinden kendilerini koruyabiliyorlar. Örneğin kendilerine açıkça hakaret veya küfür edilmiyor. Fakat onun yerine psikolojik şiddetin daha rafine tarzlarına, inceden dokundurmalara, ufak tenkitlere maruz kalabiliyorlar. Genel olarak özgüveni hedef alan, sürekli ama düşük yoğunluklu bir psikolojik şiddetten söz etmek mümkün.

### **5.3.8. Kriz mi Patoloji mi?**

Daha önce de bahsedildiği gibi, Hall (2002) genç erkeklerin şiddetinin ne hegemonik erkekliğin bir parçası biçiminde ataerkil bir pay olabileceği, ne de normun dışında bir sapma veya patoloji olarak değerlendirilebileceği tespitinde bulunmuştu. Ona

göre sert erkeklik, günümüz erkekliği için modası geçmiş, anlamını yitirmiştir. Şiddet ise sert erkekliği, kendilerine öğretildiği haliyle fakat beyhude bir biçimde icra etmeye çalışan, toplumun dezavantajlı kesiminden gelen birtakım genç erkeğin tutunacağı son daldı. Hall (2002) şiddeti tamamen erkekleri sınıfsal konumu ve emeğin itibarı üzerinden okumaktaydı. Çünkü geleneksel işçi sınıfı erkeği, emeğin kendilerine sağladığı itibarı elde etmiştir. Çalışma hayatında güçlü, sert erkekler aynı zamanda kendi evlerinin reisi konumundaydılar. Fakat Hall'un sınıf temelli analizi, şiddetin mevcut toplumsal ve ekonomik koşullar içinde yeni ve farklı anlamlara gelebilme ihtimalinin görmezden gelir. Sadece bir sermaye türü veya kaynak biçiminde, Hall (2002) için bu şiddetin kara ekonomi ve güvenlik sektöründe bir değeri bulunabilir. Fakat günümüz insanı için, şiddeti kendi benliğinin bir ifadesi veya sadece bir eylem tarzı olarak da icra edebilme ihtimali her zaman bulunur. Şiddetin zorunlu olarak geleneksel erkekliğin bir parçası veya hissedilen güç yitiminin bir telafisi biçiminde değil, bilfiil bir girişimcilik (bireysel veya kurumsal düzeyde) yolu olarak anlam kazanması da bir ihtimaldir. Bu açıdan, girişimcilik adına saldırganlık, kuralsız rekabet, suç işlemek, hile yapmak (beyaz yakalı suçlar örneğinde olduğu gibi) norm haline gelebilir. Mevcut sistem içinde olağan kabul edilen bazı değer ve icraatlar, yine o normun bir tür ürünü olarak patolojik örnekleri üzerinden daha belirgin bir biçimde görünebilir ve analiz edilebilir bir hale gelebilir.

Franco Bifo Berardi (2015), *Kahramanlığın Patolojisi* çalışmasında prekarya koşullarının insan üzerindeki etkilerini, şiddet üzerinden okumamıza olanak sağlar. Statü kaybı içindeki bireyin, kendi kimliğine, benliğine dair bir 'gerçeklik' hissinden yoksun olduğunu, bunun karşısında ise sanal dünyada, internet ortamında ürettiği parçalı benlikler, simülasyonlar üzerinden bir yaşam sürdüğüne işaret eder (Berardi, 2015). Kaybolan gerçeklik hissi, yok olan aidiyet ve parçalı benlik, kişiyi hem kendisi hem de çevresini yok etmek üzere bir tür terminatöre dönüştürür (a.g.e). Berardi, genelde failinin

intiharıyla sonlanan katliamları inceler. Özellikle bu katliamların faili erkeklerin içinde bulunduğu ruh halini açıklamak için, bu ruh halini üreten topluma odaklanır. Bu insanların intihar-suç karışımı şiddet eylemlerini psikopat şöhret duygularının tatmini ile içinde yaşadıkları, acı çektikleri cehennemden kurtuluş fantezilerinin bir bileşimi olarak değerlendirir. Bu erkekler, tek başına bir köşede acı çeken bireylerken, sansasyonel bir biçimde başkalarına da acı yaratabilen kişiler olarak yaşamlarına son verirler. Berardi'nin psikopat şöhret duygusu olarak tarif ettiği durum; icra ettiği şiddet sonrasında pişmanlık, utanç duymayan fakat etkileri (acı vermesi, insanları yok etmesi) itibariyle muazzam bir coşku duyan bir patolojiye<sup>121</sup> aittir. Yaşamının sona erdirmeden önce sorumlusu olduğu katliam, bu kişi için, hayattaki en büyük icraatı, sanatı olarak görülür. Bu erkekler geçmişin epik kahramanlarından ayrılırlar. Epik kahramanlar irade ve cesaretleriyle tarihsel olaylara yön veren veya bu olaylara egemen figürlerdir. Berardi'nin takdim ettiği gümmünüzün kahramanı ise, gösteri budalalığı çağının kahramanlarıdır, onlar için kahramanlık bir oyun gibi tecrübe edildiği için, simülasyon kahramanlardır (a.g.e). Ayrıca Berardi, bu kahramanların çağında hakim bir barok ruh ve etikten bahseder. Geleneksel burjuva toplumunda suçun gizli kalmasının gerekli olduğuna, bilhassa güç ve iktidar konumundakilerin işledikleri suçlarının gizli tutulmasının, otorite ve iktidar sahibi olanların meşruiyetlerinin bir gereği olarak görüldüğüne işaret eder. Barok ruh ise, bunun tam tersi bir durumu, yani suçun alenileşmesini, göstere göstere işlenmesini, kendi hakkında (hem eylem hem de eylemi icra eden kişi) konuşurmasını, yorumların çoğalmasını arzu eder (a.g.e). Bu ruhun bir de kendine has bir etiği vardır. Barok etik, suçun artık bir gösteri konusu haline gelmesidir ve suçun görünürlüğü iktidarın etkinliğini

---

<sup>121</sup> Burada bahsedilen patoloji, sapma veya anormallik olarak tarif edilmez. Daha çok normun bir parçasıdır ve sağlıklı olanın karşıtı olarak anlam kazanır. Canguilhem (2018) patolojiyi normalin veya normun karşıtı olarak değil onun bir alt türü, ürünü olarak görmektedir. Bu haliyle patoloji dışarıdan değil içeriden olandır. Berardi'nin (2015) analizinde patolojik olanın yine toplumun içinden, normun bir ürünü olarak ortaya çıktığı anlaşılıyor. Böyle vakaları mercek altına almak, aslında patoloji üzerinden normu, normal veya olağan gibi görüneni inceleme fırsatı sunar.

daha inandırıcı kılmaktadır. Rekabet oyununda, diğerlerini bir biçimde hizaya sokmak, bunun için hileye başvurmak (gerekirse şiddet olabilir) ve herkesin önüne geçmek gerekli görülür. Barok etiğin gereği, kurban kendi yetersizliği ve güçsüzlüğü üzerinden suçlanmaktadır. Oyunun kurallarına uygun oynamamakla suçlanır, gördüğü zararın, içine düştüğü kırılgan durumun (prekarya koşullarında) sorumlusu kendisidir. Berardi'nin (2015) barok etik kavramına göre iktidar keyfidir, her türlü aşırılığı sergilemek, her eylemini abartmak gibi huyu vardır. İcraatları karşısında hesap sorulamaz, keyfiliği ile öngörülemez bir iktidar tarzından söz etmektedir (a.g.e). Böylesi keyfi bir iktidar tarzının eril karakterle bütünleşmesinin pek de zor görünmediğini bir önceki kısımda ele almıştık. Sennett'in (2014) otorite kavramsallaştırmasındaki güç vurgusu, keyfi iktidarın ve otoritenin tarzıyla bütünlük içinde görünüyor. Butler'ın (2019) Trump için 'dahi mi intihara mı meyilli' sorusu üzerinden tartışmaya açtığı, yasanın üstünde iş gören bir iktidar fantezisini de, Berardi'nin tespitlerinin paralelinde değerlendirebiliriz.

Berardi'nin sunduğu patolojinin ürünü bu şiddet eylemlerine dönersek, yine faillerin motivasyonlarından ziyade, bu şiddet eylemlerinin etkileri üzerinden bir analizin daha faydalı olacağını düşünüyorum. Çünkü Berardi'nin tarif ettiği kişilik yapılanması günümüz toplumunun bir ürünü olsa da, bu kişilerle benzeri koşulları paylaşan herkes aynı şekilde şiddete yönelmeyebilir. Ya da, artan erkek intiharlarının da gösterdiği gibi şiddet sadece insanın kendisine de yönelebilir, kitlesel bir katliama dönüşmeyebilir. Öte yandan, eğer Berardi'nin takdim ettiği gibi bir barok ruh ve etik günümüz koşullarında geçerliyse, iktidarın keyfiliği ve rekabet oyununun etkileri karşısında artan bir kırılganlıktan söz edilmez. Bilhassa sorumluluk almayan iktidar karşısında mağduriyetinden kendisi sorumlu tutulan öznenin, toplumsal cinsiyetli benliklerine ve ilişkilerine nasıl yansıdığını, erkekliğin kırılgan kurulumu bölümünde daha ayrıntılı incelemeye çalışacağım.



Katliamın, fail için bir tür performans dönüşürülmesi, failin bu hayattaki en büyük icraatı, tarihe attığı bir imza gibi anlamlara gelebilir. Fakat bu şiddet eylemlerinin izleyiciler için ne anlama geldiğini de sormak gerekir. Katılımcı erkekler için, belki Türkiye’de örneğine henüz pek fazla rastlanmadığı için, bu tarz bir kişilik yapılanmasına işaret eden; yalnızlık, yabancılaşma veya sanal ortamların etkisiyle şiddete yönelen, şiddeti yücelten bir erkeklikten bahsedilmemiştir. Ne kendi koşullarından, deneyimlerinden ve duygularından, ne de şiddetin faili olan erkeklerden bahsederken, Berardi’nin sözünü ettiği bir erkeklik konuşma içinde can bulmadı. Fakat şiddetin kamusal alandaki artan görünürlüğü, şiddetin bir tür temaşa haline getirildiği, göstere göstere sergilendiği ve övüldüğü gibi bir izlenimin geçerli olduğu söylenebilir. Kadın cinayetleri söz konusu olduğunda mesela, erkeğin sinir krizi sonucu, cinnet geçirerek kadınları öldürdüğüne dair bir kanının pek de geçerli olduğu söylenemez. Bunun yerine, bu tarz cinayetlerin veya şiddet eylemlerinin motivasyonları konusunda düşündüklerinde, katılımcıların kafa karışıklığı içinde olduklarını söyleyebilirim. Farklı motivasyonların iç içe geçtiği bir tür karma algıdan söz edilebilir. Buna göre, ilk olarak bu cinayetler için, namus ve töre cinayetleri biçiminde, genellikle gelenek, kültür, töre, aile veya mahalle baskısı neden olarak gösteriliyor. Bunun ardından, kıskançlık ve tutku cinayetleri biçiminde, erkeğin yoğun hislerinin esiri olarak kendisini kaybetmesi olarak yorumlanabiliyor. Bunun dışında cinnet geçiren erkek, ekonomik sorunlar veya ailevi problemler karşısında sinir kriziyle başta kendisi ve ailesi olmak üzere etrafındakileri de katlediyor. Son olarak da, öldüren erkeğin, öldürme fikrini kafasına koyduğu ve bunu planladığı, öldürme anı ve sonrasında serinkanlı olduğu, yakalandıktan sonra da, işlediği cinayeti (ya da cinayetleri) detaylı bir biçimde anlattığı ve yaptığından pişmanlık duymadığı bir örnekten bahsediliyor. Sanırım katılımcıların pek çoğu için bu sonuncusu, motivasyonu açısından anlaşılması en güç olan. Berardi’nin sunduğu patolojiyle ilişkili

bir biçimde bakılırsa, tam anlamıyla ne geleneğin, ne de anlık sinir krizinin veya baskın bir duygunun etkisi altında bir erkek failden bahsetmek mümkün. Cinayetin ve şiddetin bir zanaat gibi işlendiği, failin bunu kendi imzası gibi gördüğü pek çok vaka bulunmaktadır. Gün geçtikçe bu tür vakalar daha görünür bir hale geliyor. Emine Bulut’u herkesin gözü önünde öldüren Fedai Varan buna bir örnek olarak gösterilebilir. Eski eşini veya boşanmak üzere olduğu, ayrı yaşadığı eşini iftiharla, sokakta, herkesin gözü önünde, öldüren erkeklere tanık oluyoruz. Katılımcı erkeklerin gözünde, genelde bu kadınları öldüren bu erkekler, ‘geleneksel erkeklik güdülleri’ ile cinayetleri işlemiş görünseler de, soğukkanlı ve rahat tavırları anlaşılabilir gelmektedir. Bunun yanında toplumda her gün yaşanan birçok şiddet eylemi, Berardi’nin bahsettiği gösteri budalalığının bir örneğini teşkil edebiliyor. Hamile bir kediyi bir köpeğe parçalatan üç genç erkeğin, olay sonrası gözaltına alınırken ettikleri ifadeler bunun bir örneği. Basın mensuplarının üzülmeyin mi sorusuna, "Seni öldürürken üzülmem, kediye mi üzüleceğim" diye cevap veriyorlar. Bunun üstüne kameraları karşılarında bulan gençlerin ifadeleri gösteri budalalığı ve psikopat şöhretine emsal teşkil eder bir niteliktedir.

*"Çekin çekin, alem yakışıklı görsün" derken, bir diğeri ise "Ağabeylere selam, çatışmaya devam. Yaşımızın yetmediği yerde yaşantımız yeter, Biz Denizli çocuğuyuz"<sup>122</sup>*

Bütün bu ifadeleri, icra ettikleri şiddet sonrası pişmanlık, üzüntü veya utanç duymadıkları, hatta kameraların varlığını bir tür şöhret olma, başkaları tarafından bilinir, tanınır olma arzusu biçiminde yorumlamak mümkün. Fakat uyguladıkları şiddeti bir hayvan veya insan herkese uygulayabileceklerini ifade etmeleri, şiddeti uygulamak için özel bir sebeplerinin bulunmasının gerekli olmadığını gösterir. Şiddet daha çok deneysel, keyfi ve fırsatını bulduklarında icra edebilecekleri bir eylemden öte bir şey ifade etmez.

---

<sup>122</sup> "Hamile kediyi Pitbull'a parçalatan çocuk: Seni vursam üzülmem kediye mi üzüleceğim?", Independent Türkçe, 25 Temmuz 2019, <https://www.independentturkish.com/node/54841/haber/hamile-kediyi-pitbulla-par%C3%A7alanan-%C3%A7ocuk-seni-vursam-%C3%BCz%C3%BClmem-kediye-mi-%C3%BCz%C3%BClece%C4%9Fim>

Fakat ‘yaşımızın yetmediği yerde yaşantımız yeter’ ifadesinin, genç olmaları, yaşlarının küçük olması bu sebeple de yetişkin bir erkekle kıyaslandığında güçsüz bir genç erkeğin karşısına ‘yaşantı’ olarak deneyimi çıkarmaları eril protestonun bir biçimi olarak yorumlanabilir. Zira işledikleri şiddet eylemi müşterek bir eylemdir. Fakat burada icra ettikleri şiddet, kendi güçlerinin bir dışavurumu olarak görülemez. Zira kediyi parçalayan köpektir. Bu genç erkeklerin bu olayın gerçekleşmesini sağlamaları, bunu zevkle izlemeleri ve soğukkanlı bir biçimde anlatmaları, bütün bir şiddet ve vahşet hikayesinin asli kahramanları olarak başrolde yer almaları anlamına gelmektedir. Vahşetten ve şiddetten haz almak, bir deneyim olarak kutsanmaktadır. Yaşlarının yetmediği yerde yaşantı olarak tanımladıkları, pek çok insanın izlemeyi dahi kaldıramayacağı bir vahşet deneyimidir.

Ceren Özdemir’in katili Özgür Arduç’un ifadeleri de konuyla ilgili başka bir örnek olarak gösterilebilir. Ordu’da işlenen cinayette, fail ile maktul arasında hiçbir tanışıklık, husumet bulunmamaktadır. Arduç, cezaevinden firar ettiği gibi aklına birilerini öldürmeyi koyduğunu, bir tür kıyım gerçekleştirmek istediğini, cinayet sonrasında yakalandığında itiraf eder. Esas olarak birilerini öldürmeyi aklına koyduğu, Arduç’un ifadelerinden anlaşılmaktadır:

*“Bıçağın karşısında kim durabilir bir bakayım dedim. Bir bıçak darbesinde öldürebileceğim kişiler aradım gözlerimle. Ceren’e daha fazla darbe vuracaktım ama etrafta birileri vardır diye korktum. Ceren’i farklı noktalarda öldürmek istedim. Ama birisinde yaşlı bir adam çıktı karşıma öldüremedim. Kız az daha beni fark ediyordu. Ben hemen büfeye daldım. ‘Hapisteyken mutlaka birilerini öldürmeliyim’ diye kafamda tasarladım. Cinayetten sonra inşaatta sabahladım. Sabah kendime yeni avlar aradım ama fırsat bulamadım.<sup>123</sup>”*

<sup>123</sup> “Ceren Özdemir’in Katilinin İfadesi Ortaya Çıktı”, 5 Aralık 2019, BirGün, <https://www.birgun.net/haber/ceren-ozdemir-in-katilinin-ifadesi-ortaya-cikti-278851>

Arduç'un ifadesinde, bana kalırsa en çarpıcı olan, "bıçağın karşısında kim durabilir bir bakayım dedim" ifadesidir. Burada sanki deney yapıyormuş gibi, karşısındakinin mukavemetini, direnme ve hayatta kalma potansiyelini teste tabi tutan bir mercek söz konusudur. Ceren Özdemir'in kurban seçilmesi tamamen bir rastlantıdır, genç bir kadın olması belki bıçağın karşısından durmasını daha zor kılacaktır. Katilin kurbanı gözüne kestirmesi, uzun bir süre takip etmesi, planlı bir eyleme işaret ediyor. Fakat esas olarak, karşısındakinin en uygun av, kendisinin de avcı olduğu bir senaryo söz konusudur. Zaten hapiste bulunan ve bir biçimde hapse geri dönmek zorunda kalacak katil, firar ettiği zamanı kendince en verimli biçimde geçirmesi gerektiğini "mutlaka birilerini öldürmeliyim" şeklinde ifade eder.

Bu olayın ardından psikiyatrist Onur Okan Demirci, bu cinayeti amok sendromu olarak tanımlar. Bu tarz cinayetlerin önlenmesi için, amok kişinin önceden tanımlanmasının gerekli olduğunu belirtir. Bu kişilerin önlerine geçen herkesi yok etmek, öldürmek üzere saldırgan ve yıkıcı bir davranış sergileyebileceklerinin altını çizer. Nedensiz bir öfke ve saldırganlık sonunda gerçekleştirilen şiddet eyleminden pişmanlık ve üzüntü duymamanın, bu tür bir kişilik için olağan olduğu tespitinde bulunur. Üstelik bu tarz şiddet eylemlerinin, intikam, husumet ve kıskançlık gibi nedenleri de bulunmaz. Şiddet eylemlerinin sonunda ise depresif bir ruh hali içine girebildiklerini ve en sonunda intihar edebildiklerini belirtir<sup>124</sup>.

Amok sendromunun psikiyatri literatüründeki anlamı ve tarif ettiği patolojiden ziyade, Malay kültüründeki anlamı ve ifade ettiği erkeklik biçimi, bu tez kapsamında çok daha ilgili görünmektedir. Malay dilinde Amok, öfkeyle beraber gelen çaresizliğe işaret eder. Amok koşucusu, yukarıdaki örneklendirilen şiddetin failleri gibi, soğukkanlı

---

<sup>124</sup> "İnsan öldürme hastalığı 'Amok Sendromu'nun tedavisi yok", Cumhuriyet, 6 Aralık 2019, <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1706690/insan-oldurme-hastaligi-amok-sendromunun-tedavisi-yok.html>

olmaktan ziyade, kendilerini kaybetmiş bir haldedirler. Amok koşucusu, sürekli hareket halinde önüne gelene rastgele saldırmakta, yok etmektedir. Kendini kaybeden bir erkek olarak bizim kültürümüzdeki karşılığının cinnet geçirmek olduğu söylenebilir. Plansız, hesapsız bir şiddet ve bunun sonunda, ya kendi kendini yok eden ya da başkaları tarafından yok edilerek, etkisiz hale getirilerek durdurulan bir erkekten söz edilebilir. Bireyin tecrübe edebileceği en ileri seviyedeki bir sinir krizi olarak yorumlanabilir. Fakat elde kalan algı, öfke ve çaresizliğin biraradalığı içinde, kendi sonuna hızla koşturun bir erkektir. Kriz söz konusuysa hala bazı değerlerden, bunların yitiminden veya bu değerlerinin yitirilmesi ihtimali karşısında duyulan bir korku veya kaygıdan bahsedilebilir. Diğer örneklerde ise böyle bir değer sisteminden bahsetmek pek mümkün görünmüyor, veyahut değer barok ruhun gösteri budalalığında, şiddetin temaşa halinde aranabilir. Bütün bu yukarıda verilen örnekler elbette patolojik vakalar olarak görülebilir ve toplumsal bir analiz için yeteri kadar elverişli bulunmayabilirler. Yine de şiddetin bu temaşa halinin, ilkel, vahşi ve çaresiz bir tür kriz içinde tanımlanan amok erkekliğiyle bir arada düşünülüp değerlendirilmesinde bir fayda olabilir. Normun içinde bir alt norm veya ürün olarak patolojinin – etkileri ne kadar yıkıcı olursa olsun – kriz olarak değerlendirilemeyeceğini düşünüyorum. İtibar edilen değerlerin tehdit altında olması veya bu değerlerin yitirilmesiyle ilgili bir kaygıdan çok, yeni değerlerin varlığı (gösteri budalalığı gibi), itibar edilen değerlerin olmayışı biçiminde kayıtsızlık (kediye köpeğe parçalatan gençler) veya itibar edilen değerler bulunmadığı gibi sürekli bir tehdit algısının baki olduğu huzursuzluktan bahsetmek mümkün. Bütün bu hallerin toplumsal cinsiyetli tezahürleri, ifadeleri ve anlamları olacaktır.

### **5.3.9. Tehlikeli Sınıflar**

Standing (2014), prekaryanın günümüzün tehlikeli sınıfı olarak görülmekte olduğunu iddia eder. Söz konusu tehlike çok faklı biçimlerde anlamlandırılmaktadır. Statü kaybı, toplumdan dışlanmışlık hissi ve toplumun ezikleri olarak etiketlenen kesimlerin şiddete yönelmesi ve kendilerini şiddet yoluyla ifade etmeleri biçiminde eril protesto sergileyebilmelerine yol açabilir (Wieviorka, 2009). Diğer taraftan günümüzde şahıkasını gördüğümüz tüketim kültürü ve onun karşısındaki yapısal eşitsizlikler arasında gün geçtikçe artan çelişkiye işaret edilebilir. Buna göre, prestijin sembolü olan tüketim nesnelere erişememek, zaten iş ve aile yaşamı üzerinden bir statü elde edememiş bireyi daha da kıskırtmakta ve şiddete sevk etmektedir (Young, 2003). Sonuç olarak toplum içinde saygınlık kazanamamış, geleneksel erkek rollerini icra edemediği için bir tür aşağılanma ve utanç hissi yaşayan erkeğin, şiddete yönelmesi sadece kaybedilen statünün değeri üzerinden değil, prestij nesnelere erişememek biçiminde de kendisini gösteren bir hüsrana ve hınca yol açabildiğini savunulur. Günümüzde haberlere baktığımızda babaannesinin altınlarını almak için bileğini kesen, annesini döverek parasına el koyan, sokakta kendisinden küçük veya güçsüz konumdakileri sıkıştırıp, harçlıklarına ele koyan genç erkeklerin, kolay yoldan parayı bulma ve bu prestij nesnelere sahip olma çabası içinde oldukları düşünülebilir. Larry Ray'ın (2018) verdiği 'yağmacılık' örneği bunu çok iyi açıklar. Ray, yağmacılığı bir protesto biçimi olarak görmektense, düzensizlik ve kaosla beraber gelen, dünyanın tersyüz olma biçimi ve bunun yarattığı 'ahlaki tatil' (Collins, 2008) durumu olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Toplumsal normların tersyüz edildiği, ahlaki değer yargılarının askıya alındığı 'karnavalvari' bir ortamda, yağmanın, rağbet gören prestij nesnelere ele geçirilmesi ve aslında olağan koşullarda bu prestij nesnelere erişimi zor olan kesimlerin, yağma yoluyla kendileri aleyhine işleyen eşitsizliği tersine çevirebilmelerine işaret eder (Ray, 2018). Kolektif bir eylem olarak tanımlanan yağmanın ötesinde, bireysel bir eylem olarak 'aşırma' veya doğrudan

şiddete başvurarak ‘gasp etmek’ ahlaki tatil kavramıyla beraber düşünülebilir. Statü olarak görülen konum, mevkii ve rollerin yerine, kişisel değerlerin prestij nesnelere bir yolla sahip olmak üzerinden tesis edilebildiği anlaşılıyor. Ray’ın (2018) ortaya koyduğu gibi, kağıt üstünde bir fırsat eşitliğinin bulunduğu bir toplumda, varsayımsal olarak her birey bu prestij nesnelere erişebilir. Tüketim kültürüyle beraber bireycilik ve rekabetçilik, algılanan eşitsizliğin sembolik yanını göstermektedir. Yoksulluk, maddi bir yoksunluk olmaktan öte, sembolik bir yoksunluğa işaret ediyor ve bu yoksunluğun giderilmesi yönünde ‘her yol mubah’ anlayışının geçerliliğini sorguluyor. Erkeklik krizinin sadece ‘erkek konumuna has bir statü’ krizi olarak görülmemesi açısından bu tespitleri önemli buluyorum. Erkeklik için statü kadar prestijin de anlamı sorgulanmalıdır. Buna göre iyi bir eğitim almak, saygın bir meslek edinmek, çocuk sahibi olmak gibi ancak uzun erimde elde edilebilecek statü yerine, koluna taktığın saat, elindeki son model cep telefonu, prestij nesnelere olarak kısa erimli ödüller olarak görülebilir. Üstelik bunlar statüden bağımsız, çoğunluğun değer verdiği, elde etmeyi arzuladığı nesnelere. Katılımcı erkekler şiddeti bir adalet meselesi olarak tanımlarken ifade ettikleri “hak yemek ve bunun için de her yolun mubah görülmesi” de kaybedilen bir statünün telafi stratejisine değil, “prestij kazanmanın bir yolu olarak şiddete” işaret ediyor.

Prekarya, içinde bulunduğu kırılmalılığın ve değersizlik hissinin müsebbibi olarak başka kesimleri suçlayabilir. Örneğin göçmenlerin, etnik azınlıkların suçlanması, günah keçisi görülmeleri muhtemeldir (Ray, 2018). Türkiye’de de son zamanlarda, Suriyeli göçmen ve mültecilere karşı yükselen hoşnutsuzluk ve ara ara bu kesime dönük gerçekleştirilen linç girişimlerini<sup>125</sup>, bu çerçevede ele almak mümkün. Basında yer alan Suriyeli mülteciler ile ilgili haberler, mültecileri ya ekonomik yük ve güvenlik sorunu

---

<sup>125</sup> Örneğin: “Küçükçekmece’de mültecilere saldırı: Yakmasınlara diye ışıkları söndürdük”. Evrensel, 4 Temmuz 2019, <https://www.evrensel.net/haber/382392/kucukcekmece-de-multecilere-saldiri-yakmasinlar-diye-isiklari-sondurduk>

üzerinden bir tehdit olarak lanse ediyor, ya da harcanan paranın miktarı veya mültecilerin sayısına vurgu yaparak onları nesneleştiriliyorlar (Doğanay ve Çoban Keneş, 2016). Prekarya koşullarından etkilenen ama yine de görece ayrıcalıklı kabul edilebilecek kesimlerin<sup>126</sup>, tecrübe edilen güvencesizlik hissini ve bu hisle ortaya çıkan tepkinin kolay bir şekilde yöneltilebildiği toplum içerisindeki daha kırılgan gruplara aktardığı, yansıttığını görebiliriz.

Buna ilaveten prekaryanın kendi koşulları içinde şiddete yönelmesi de olasıdır. Şiddetin yöneldiği göçmenlerin zaten kırılgan bir konumda bulduklarından bahsetmiştik. Geleceğin belirsizliği, vatandaşlık statüsünden yoksunluk ve zaten kısıtlı olan refah hizmetlerine erişimin güç olmasına ek olarak, bir de kendilerine yönelen hiddet ve toplumsal dışlanma deneyimi, prekaryalığı derinleştirmektedir. Prekarya koşullarından en fazla etkilenen grupların suça karışmaları, şiddet yoluyla kazanç sağlamaya yönelmeleri<sup>127</sup> veya şiddet ihtimali karşısında kendilerinin de şiddete yönelmeleri olasıdır. Genelde alt kültür ve azınlık gruplarının şiddet edimleri bu yolla açıklanmaktadır (Ray, 2018).

Larry Ray (2018) kent çeperinde ekonomik ve etnik açıdan izole edilmiş getto yerleşimlerinde, devletin hem altyapı hem refah hizmetlerinden çekilmesine eşlik eden bir güvenlik sorunundan bahsetmektedir. Kent çeperinde yaşayan kimseler için, sınıfsal mobilizasyon imkanları kısıtlıdır. Özellikle iyi bir eğitim almak ve prestijli, kazanç getiren meslekler edinmek toplumun bu kesimi için ulaşılması zor hedeflerdir. Sanayi-sonrası dönem, dijital çağ ve hizmet sektörünün genişlemesi, kadın ve erkeğin artık benzeri işlerde (fakat aynı güvencesiz koşullarda) çalışabilmesi, eskinin toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün dağılmasıyla sonuçlanmıştır (Standing, 2014). Buna

---

<sup>126</sup> Kemal Can'ın (2007) verdiği örnekte, milliyetçiliğe en çok rağbet eden kesimlerin taşra merkezli, yoksulluk tehdidi altında olan, alt-orta sınıf olduğu ifade edilir.

<sup>127</sup> Suç ekonomisine dahil olmak, çete veya mafya gibi örgütlemeler içinde yer almak. Veyahut kaçakçılık, torbacılık, gasp ve hırsızlık gibi şiddet ihtimalinin yüksek olduğu işler yoluyla kazanç sağlama.



karşılık şiddet, hem güvenlik hem de adalet sorununu<sup>128</sup> çözmek üzere iş görebilmektedir. Ray, gündelik ilişkilerde şiddetin, pek çok sorunun çözümünde – üçüncü taraf konumundaki kurum ve kişilerin bulunmadığı veya bunlara güvenin olmadığı yerlerde – revaçta olduğunu belirtir. Bu açıdan bakıldığında, uygarlaşma sürecinin bir ürünü olduğu iddia edilen pasifleşmenin (şiddetsizlik) tersine dönmekte olduğu anlaşılıyor (Anderson, 2009).

Şiddet bir adalet meselesi olarak, hem ‘ben yaptım oldu’ anlayışını hem de onun karşısında ‘yapanın yanına kar kalıyor’ inancını beraberinde getirmektedir. Şiddetin gündelik hayatın olağan görüldüğü muhitler için bu daha geçerli bir algı olabilir. Nitekim katılımcı erkeklerin ‘varoş’ olarak nitelendirdikleri semtlerde, şiddetin kurallarının, hukukun kurallarından üstün görüldüğünü ifade etmektedirler.

*“[büyüdüğü mahalleyi anlatıyor, kenar mahalle olarak tanımlıyor] Mahallenin demirbaş serserileri vardı. Büyük kavgalara karışan, bıçaklı yaralamalı işlere karışan. İşte güvercin bakan ama güvercin çalan aynı zamanda. Böyle daha serseri tipler vardı. Biri mesela bizim karşı komşumuzdu, benden bir on yaş falan büyüktü. Mahalleliyle çok fazla ilişkisi olmayan, hatta bazen ‘bu falancanın komşusuymuş’ diyerek [başkalarının] bize bulaşmalarını engelleyen bir yapı vardı. Şu olabiliyordu mesela, mahallede kavga çıkmış ellerinde sopalarla birbirlerini kovalayan gençlere şahitlik edebiliyorduk. Daha ciddi kavgalar olduğunu biliyorum, bu abilerin esrar mesrar işlerine karıştığını biliyorum. Öyle bir ortam da vardı. ” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

*“Birisinin babası alkolikti, eve ekmek getirmiyordu diyelim. Problemler bir ortamda büyüdüler diyeyim. Diğer tanıdığım birkaç tip daha da böyle. Muhtemelen ilgisiz büyüyorlar, kenar mahalle, köyden göçmüşlük de var. Bir anda ortada kalıyorlar.*

---

<sup>128</sup> Bir önceki kısımda bahsedildiği gibi, şiddet bir adalet meselesi olarak görülmektedir. Adaletsizlik hem yapısal hem de bireyler arası ilişkilerde ortaya çıkan bir sorundur. Fakat eşitsizlik ne yapısal ölçekte ne de kişiler arası ilişkilerde bir adalet sorunu olarak tanımlanmazken, “hak yemenin” bir adalet sorunu olarak tanımlanması burada da karşımıza çıkıyor.

*Kendi yaşam ortamlarında kendi kimlikleri ile de övünüyorlardı. Kavga dövüştü ortamlardan, mahalle delikanlılığından.” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

Bu ifadeler, toplumun bir kesiminin ‘tekinsiz’ olarak damgalanmasına yol açabilir, bu durumun damgalanan kesimin daha da dışlanması ve damganın bir süre sonra sahiplenilen bir kimliğe dönüşme ihtimali bulunmaktadır (Tannenbaum, 1938). Birey seviyesinde ilk sapma davranışın ardından gelen damga ve bu damganın yaratacağı sosyal dışlanma, mesafe konulan, çekinilen biri olmak, kişinin veya grubun bu davranışla bütünleşmesine, kimliği haline getirmesine yol açabilir. Gençliğinde ufak tefek suçlara karışmış, madde bağımlılığı geçmişi olan ve bazı saldırgan tavırlar sergilemiş kimi erkekler, toplum tarafından bu davranışları üzerinden damgalandıkları ve bu damgadan bir türlü kurtulamadıkları takdirde, bu davranışları benliklerinin bir parçası haline getirebilirler. Gençliğinde bir kere şiddet uygulamış ve bu şiddet edimi alenileşmişse, saldırgan bir erkek olarak damgalanabilir. Zamanla kişinin kimliği haline gelebilir. Katılımcılar belli bir erkeği nedeni bilinmez biçimde saldırgan veya şiddette meyilli olarak tarif ederken “zaten hep öyleydi” biçiminde tarif edebiliyorlar. Veyahut madde bağımlısı olması, geçmişinde küçük suçlar işlemiş olması, müzmin saldırgan bir erkeklik biçiminde, bireyin üzerine yapışıp kalabiliyor.

*“[Onu dövmeyle çalışan bir tanıdığından bahsediyor] Bu arkadaş mesela, uyuşturucu kullandığı bilinen, bazı sert uyuşturucuları denediğini gururlanarak anlatan bir arkadaş. Bundan dolayı insanlar biraz da bunu şey olarak görüyorlar, ‘bu adam zaten bizim gibi mental dengesi yerinde olan, çok güçlü olan bir insan değil, bu tür şeyler kullanıyor ediyor. Bu adam şiddete meyilli galiba’ diye düşünüyorlar. Bekledikleri gibi şiddet uyguladığını gördüklerinde onu dışlıyorlar yani.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Katılımcı erkeklerin diğer erkekleri çeşitli sıfatlarla damgaladıklarını ve bunun esasen toplumsal ve kültürel mesafeye işaret ettiğini belirtmiştim. Toplum içinde farklı kesimler birbirlerini bir biçimde damgalayabilirler, fakat aynı topluluğun içinde de benzer bir damgalama ve topluluktan dışlanma durumuyla karşılaşılabilir.

*“Dayım, yalan yanlış bir ihbar üzerine gereksiz yere 9-10 ay hapis yattı dayım. Tecavüz davasına. Daha sonra aklandı, çıktı” Refik, 21, öğrenci*

Dayısının hapis yattıktan sonra çok zor günler geçirdiğini, adını temizlemek için oldukça bir çaba harcadığını belirten Refik, o dönemde dayısıyla çok yakın bir ilişki kurduğunu, dayısının dışlanma tecrübesi karşısında onun yanında olduğunu ifade eder. Fakat Refik’in aktardığı kadarıyla dayısı, içinde bulunduğu ortamdan dışlandığı dönemde, yalnızlığında tasavvufa yöneliyor ve Refik’in ifadesiyle “spritüel” bir insana dönüşüyor.

Erkek katılımcılar şiddetin yaygın olduğu kesimlerden bahsederken sadece ötekini damgalamazlar. Aynı zamanda kendi deneyimledikleri somut şiddet eylemleriyle ilişkilendirerek yorumlarlar. Bilhassa yoksul ve etnik açıdan daha karışık bir yapıya sahip muhitler olarak kent çeperinde yaşamının bir dönemini geçirmiş veya hala bu muhitlerde yaşamlarını sürdüren katılımcılar için şiddeti bilmek, öğrenmek, hayatta kalmak için bir zorunluluk olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan şiddet, kısa yoldan maddi/manevi bir avantaj edinmek, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözmek ve şiddetin kol gezdiği bir ortamda hayatta kalmak için “en kısa, en etkili ve en kaçınılmaz, olağan” bir araç haline gelmektedir.

#### **5.4. Kriz Eğilimleri ve Çatallaşan Yollar**

Connell erkeklik krizi tartışmalarını kendisinin geliştirdiği hegemonik erkeklik ve toplumsal cinsiyet düzenin kavramları çerçevesinde değerlendirdi ve yine bu çerçeveden

tartışmalara katıldı. Özellikle eril şiddetin kendisini, tahakkümün bir parçası olduğu kadar kusurunun bir ölçüsü olarak nitelendirerek, günümüzde görünür olan şiddeti modern toplumsal cinsiyet düzenin kriz eğilimleri kapsamında değerlendirir (Connell, 2015). Öte yandan, toplumsal cinsiyet düzenine içkin gördüğü kriz eğilimini, erkeklik krizi tanımından ayırmak gerektiğini vurgular. Bunu iddia ederken de oldukça ikna edici, analitik savlar sunar. İlk olarak kriz kavramının kendisinin kriz öncesi tutarlı bir sistemi varsaydığını belirtir. Buna göre bu sistem kriz karşısında ya yıkılır ya da kendisini yenileyerek, krizi aşarak varlığını sürdürür. Bu haliyle, Connell (2015), erkekliğin bir sistem olamayacağını, toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde üretilen bir tertibat olduğunu vurgular. Bu açıdan bakıldığında toplumsal cinsiyet sisteminin veya düzeninin içinde olduğu bir kriz karşısında erkeklik ya sekteye uğrar ya da dönüşüme gider. Erkeklik, sekteye uğrasın ya da uğramasın, toplumsal cinsiyet düzenindeki değişimlerden etkilenmeme gibi bir ihtimali yoktur. Bu ihtimal dâhilinde, erkek egemenliğin yeniden tesis edilmesine yönelik girişimler de söz konusudur (a.g.e). Fakat bu durum, Connell için sadece günümüzün sorunu değildir. Tarihin çeşitli dönemlerinin bu tarz girişimlere sahne olduğunu ifade eder<sup>129</sup>. Böylelikle toplumsal cinsiyet düzeninde gerçekleşen kriz eğilimlerinin erkekliklerin inşasında farklı etkilerinin olabileceğine işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, kriz içinde olan erkeklik değil, toplumsal cinsiyet düzeninin kendisiyse, erkekler de bu kriz karşısında farklı eğilimler geliştirebilir, farklı rotalarda ilerleyebilir. Kimi erkek tepkisel bir tarzda, değişimin karşısında durup, mevcut toplumsal cinsiyet düzenini muhafaza etmek konusunda ısrar eder veya romantik bir tarzda mitleştirilen bir erkeklik kültürünün peşine takılabilir. Kimi erkek ise değişime direnmek yerine, oluşan

---

<sup>129</sup> Daha ayrıntılı bilgi için, Connell'in Erkeklikler (2015) kitabına bakabilirsiniz. ABD'de kadınların kazanmasına karşı erkeklerin hissettikleri korku ve kaygı (Kimmel, 1987), Benzer bir biçimde kadınların oy hakkı hareketi ve Almanların Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmelerini ardından faşizmin yükselişindeki kadın düşmanı tavır ve söylemi (Theweleit, 1987) ve Vietnam yenilgisi ve feminizmin güçlenmesini denk geldiği 1970'lerde görünür olan paramiliter kültür ve "gerçek erkeklik" arayışları (Gibson,1994) çalışmalarına referansla örneklendiriliyor.

yeni sistem içinde çıkarlarını yeniden tanımlama veya keşfetme yoluna gidebilir. Kimi erkekse, mevcut krizi daha radikal bir değişim fırsatı olarak değerlendirebilir ve feminizme yönelik daha olumlu yaklaşımı benimseyip (pro-feminist erkekler gibi), feminist reformları destekleyebilir (a.g.e). Fakat Connell'in açıkladığı kriz eğilimleri, toplumsal cinsiyet düzeninin yaşamın çok farklı alanlarıyla iç içe geçmiş, bütün bu alanları çapraz kesen mahiyetini göz önünde bulunduran bir analiz imkânı sunması açısından oldukça önemlidir. Krizi tespit etmek; çalışma yaşamı, ev, kişisel ilişkiler, devlet ve küresel ilişkiler olmak üzere çok yönlü bir analizi gerektirir. Bir alanda kriz gibi görünen şeyin diğer alanda kriz olarak tecrübe edilmeme olasılığı vardır.

Connell (2015) toplumsal cinsiyet yapısının birbiri içine geçmiş en az üç ayağı olduğunu vurguluyor. İktidar, üretim ilişkileri ve kateksis olarak tanımlanan bu üç ayak, tek boyutlu bir toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasını bertaraf etmek için gereklidir. Connell'in iktidar ilişkilerinden kastettiği, feminizminin ataerki olarak tanımlayıp kullandığı, erkeğin kadını tahakküm altında tutması yoluyla sağladığı erkek egemenliğine işaret eder. Bugün kadınların kâğıt üstünde veya pratikteki pek çok kazanımına rağmen, erkek egemenliği yapısal ölçekte geçerliğini korumaktadır. Erkekler evden başlayarak, devlet yönetimine kadar, karar mercii konumundadır. Aynı biçimde, daha önceleri de defalarca vurgulandığı gibi, iktidarın karakterine ve siyaset tarzına yön vermeye devam ederler.

İkinci olarak üretim ilişkileri, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün ekonomik sonuçlarına ve erkeklerin bu işbölümü içinde adaletsiz biçimde daha büyük bir paya sahip olmalarına işaret eder. Dünyanın servet birikiminin büyük bir çoğunluğunun erkeğin elinde toplandığını ve yine bu servetin yönetiminin/tasarrufunun erkeklerin elinde olduğunu gösterir. Bu iki ayak, elbette birbiriyle ilişkilidir, birbirini destekler. Bir üçüncü ayak ise kateksis olarak tarif edilir. Cinsel arzu biçiminde tanımlanan kateksis, Connell'in

deyişle ‘doğal’ kabul edilerek sosyal kuramın dışında tutulmaktadır (a.g.e). Arzunun gerçekleştirilme biçimleri toplumsal cinsiyetli pratiklere işaret eder. Heteroseksüel erkek kimliği, makbul erkeklik için olmazsa olmaz bir özelliktir (a.g.e). Bu kimliğin inşası, eşcinsel erkeklerin aşağılanması, kadının tahakküm altına alınması ve kadınsı olarak kabul edilen hemen her tür niteliğin değersizleştirilmesini içerir. Heteroseksüel erkek kimliğinin kurulumunda güç ve iktidar iddiası cinsellik üzerinden sürdürülebilir. Tecavüz ve cinsel taciz, erkeğin çoğu kez kendinde gördüğü bir hak biçiminde tezahür eder. Cinsel ilişkide kendi hazzını veya kendi cinsel arzusunu gerçekleştirmeyi ön plana koyar. Daha önceki bölümlerde, din ve kültür meselesiyle ilişkili bir biçimde değindiğimiz, kadının erkeğin cinsel ihtiyaçlarına karşılık vermesinin salık verilmesi, kadınların erkeklerin cinsel doyumunu sağlamak gibi bir görevleri olduğu anlayışını da beraberinde getirebiliyor. Cinsel şiddet, toplum tarafından meşru kabul edilen heteroseksüel bir ilişkide, en çok da evlilik çatısı altından görünmez kılınıyor. Katılımcıların da birçoğu cinsel şiddetin, genelde ev dışında, yabancı bir adam tarafından gerçekleştiği kanısını paylaşmaktalar. Halbuki evlilik içinde tecavüz ve cinsel şiddetin oldukça yaygın olduğu bir gerçek (Yüksel-Kaptanoğlu, 2018)<sup>130</sup>.

Bütün bunları bir arada değerlendirdiğimizde, Connell’in (2015) cinsiyet farkının oluşmasında, cinsiyetli öznenin kurulumundaki rolüne ve anlamına odaklandığı şiddet ve cinsellik, siyasal ve ekonomik güçten yoksun bir erkek söz konusu olduğunda sadece ifadeyel/duygusal anlamlarıyla sınırlı bir biçimde algılanabilir ve şiddet tutunulacak son dal olarak görülebilir. Halbuki Connell’in esas vurguladığı şey, erkekliğin bütünlüğü içinde, iktidar/ekonomi/kateksis beraber kodlanmasıdır (a.g.e). Erkeklerin kendi cinsel etkinliklerini bir güç ve iktidar ifadesi olarak görmeselerdi en baştan erkek cinselliğinin

---

<sup>130</sup> 2014 Kadına yönelik Aile içi Şiddet Araştırmasına göre, yaşamının herhangi bir döneminde, eşi/birlikte olduğu kişilerden biri tarafından cinsel şiddete maruz kalmış 15-59 yaş grubundaki en az bir kez evlenmiş kadınların oranı %12’dir. (HÜNEE, 2015).

saldırı mahiyetinde bir araç olarak görülmesi mümkün olmazdı. Şiddet ve cinsellik erkekliğin – gücün ve iktidarın – anlaşılması açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Siyasal ve ekonomik açıdan dışlanmış erkeklerin de, cinsellikleri ve şiddeti ne kadar göze batarsa batsın ve ne kadar tehlikeli ve tekinsiz olarak kodlanırsa kodlansın, cinsel etkinliği erkekliğin bütünlüğü (muktedir) dolayımında, kendi kişisel ve ilişkisel erkeklik deneyimleri boyunca anlam kazanıyor. Araçsal ve ifadesel ikisi bir arada, bedensel ve somut erkek deneyimlerini teşkil ediyorlar. Cinselliğin de şiddetin de erkeklik oyununa dâhil olma biçimi olarak görülmesi mümkün. Bu sadece olumsuz ve eksik değil, ya da tek başına duygusal bir dışavurum, hezeyan olması da gerekmez. Erkek olmanın, yine oldukça erkekliğe özgün bir tarzına işaret eder. Araçsal ve ifadesel diye bir ayrım yapılmasının bu açıdan bir anlamı yoktur çünkü erkekler, erkekliğin dışarıdan değil, içeriden katılımcıdır.

Connell, Hall'un hegemonik erkeklik üzerinden geliştirdiği eleştirilere cevap verir ve kriz içinde bir erkekliğin anlamını sorgular. Hall'un ekseriyetle sınıf temelli bir toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik üzerinden geliştirdiği analizinde, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve bu ilişkiler boyunca üretilen eşitsizlerin yeteri kadar kavramsallaştırılmadığını iddia eder (Connell, 2002). Bu açıdan bakıldığında gerçekten de, Hall'un kapitalizmi bir sistem olarak ön plana çıkardığını ve kriz içindeki erkekliğin ahvalinin, erkekler arası sınıf farkları ve kapitalist üretim ilişkileri içinde eşitsiz konum ve deneyimleri üzerinden değerlendirdiğini görebiliriz. Fakat Connell (2002), bunun tek boyutlu bir analiz olduğunu iddia eder. Mevcut kapitalist sistemle beraber toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ürettiği eşitsiz düzen devam etmektedir. Hall (2002) için işçi sınıfı erkeği veya sınıf-altı erkekler, mevcut toplumsal cinsiyet tertibatından herhangi bir pay almamakta, bu sistemden kazanç sağlamamaktaydı. Connell (2002) ise – daha önce bahsedildiği gibi – hegemonik erkekliğin yekpare bir erkeklik olmadığını, toplumun

sadece belli bir kesimini temsil etmediğini, daha çok ürettiği ve geçerli kıldığı norm, ideal, arzu ve beklentilerle ilgili olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Buna göre, Hall'un öne sürdüğü 'pasifleşme' iddiası karşısında şiddet uygulayan erkeğin 'ideal' ve 'makbul' bir erkek olmaktan uzaklaşacağı savına katılmaz. Hegemonik erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere Hearn (1998) de, erkeklerin hegemonik değerlerde parçalı, melez ve çelişkili bir biçimde ilişkilendiğini belirtir. Buna göre, birey erkeğin belli bir hegemonik erkekliği temsil etmesi gerekmez. Bu erkek ekonomik ve siyasal açıdan üstün bir yetki ve konuma sahip olmayabilir, fakat hegemonik erkekliğin üretip, geçerli kıldığı üstünlük ideoloji çerçevesinde, kendi erkekliğini icra ederken bu norm ve değerlerle ilişki içindedir (Hearn, 1998). Burada sorun teşkil eden şiddetin sadece alt sınıftan erkeklere has bir olgu olarak gösterilmesidir. Connell, Hall'un şiddet deyince genelde erkekler arasında karşılıklı, teke tek kavgaları örnek olarak sunduğunu belirtir. Hâlbuki en tepedeki kurumlar (başta ordu olmak üzere), siyasi liderler, silah tüccarları gibi daha pek çok aktör tarafından şiddet yüceltilmekte ve teşvik edilmektedir. Bu sebeple de, Hall'un işçi sınıfı erkekliğinde vücut bulan kaba kuvvetin, sağlamlığın, bilek gücünün üretim ilişkileri içindeki değeri azalmış olsa bile, erkekliğin şiddet üzerinden güç ve iktidar kurma tarzında o kadar da büyük bir değişiklik olduğu söylenemez (Connell, 2002). Güç ve iktidar erkekliğe hasredilmekte ve şiddet de güç ve iktidarı tesis etmenin veya talep etmenin bir yolu olarak sunulmaya devam edilmektedir. Şiddet uygulamak, kavga etmek ideal erkeklikle ilişkili tutulur, bu sadece ezici güce sahip olmak değil, mertlik, dürüstlük, erkekler arasında kurulan arkadaşlık ilişkilerine de işaret eder.

*“Kavga ederlerken, delikanlı mısın sen falan derlerdi. Bu bir tür, dürüstlikle, turnak içerisinde adamlıkla ilişkilendirilen bir şey ama bir yandan da kavgadan sakınmama, bıçkınlıkla ilişkili olan bir şey. Bir yandan mertliği, bir yandan kavgayı çağrıştıran bir şey. Ailesinden bağımsız olmanın kutsandığı, kendi bir tür çete gibi*



*arkadaşlıklar kuran, ama kendi aralarında da kavga eden. Bir yandan mahallelilikle karışan, bir yandan çetelikle karışan, ufak tefek suç da olan bir kültür.” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

Bir başka örnek de, erkeğin ev içinde kadına yönelik uyguladığı şiddettir. Aile içi kadına yönelik şiddet ile erkekler arası şiddetin hem bağlamı hem de fail ve mağdurları farklıdır. Erkekler arası şiddette genç bekar erkekler başroldeyken, kadına yönelik şiddete, evli, yetişkin bir erkek fail konumundadır. Fakat katılımcı erkekler için bu iki farklı şiddet biçimi, çoğu kez aynı erkekliğin farklı tezahürleri olarak tanımlanmaktadır. Genel itibariyle şiddet uygulayan diğer erkeğin özellikleri aynı görülür. Eğitimsiz, zayıf karaktere sahip, ekonomik sorunlar altında ezilmiş bir erkek resmedilir. Connell (2015), kadına yönelik şiddet uygulayan erkeğe kahraman gözüyle bakılmadığı konusunda Jefferson'a (2002) katılır. Fakat bunun nedeni olarak, kadının erkeğin karşısında zayıf olması ve kendisini erkeğin şiddetinden koruyamayacağı yönündeki, yani kadının kırılganlığına binaen oluşan algıya işaret eder. Kadının kendisini savunamaması nedeniyle kadın dövüşün meşru bir tarafı olarak görülmez (Connell, 2015).

Connell, Jefferson'un bahsettiği utanç ve pişmanlık duygularını da, kadına yönelik olmaktan çok, erkeğin kendi erkekliğinin başkaları tarafından nasıl algılanacağına dönük bir kaygı olarak yorumlar. Daha önceki bölümlerde de, kadına yönelik şiddet uygulayan ve hüküm giyen erkeklerin, şiddet uyguladıkları kişi olarak kadına karşı değil fakat dini, çevresel ve kültürel gerekçeler üzerinden pişmanlık hissedebildiklerine değinilmişti. Benzer bir durumun bu sefer erkeklik değerleri üzerinden geçerli olduğu görülüyor. Connell, kadına yönelik şiddet kabul görmese bile, erkeklerin evin reisi olarak eşlerini ve çocuklarının hâkimiyetini elinde tutan (iktidar ve otorite sahibi) bir konumda olmasının gerekliliğini, hala erkekliğe has hegemonik bir değer olarak sürdürülmekte olduğunu belirtiyor. Bu nedenle de şiddet uygulayan erkek

utanç duyabildiği ve pişman olabildiği gibi, uyguladığı şiddeti gerekçelendirme, haklı gösterme yoluna gidebiliyor (Hearn, 1998, Connell, 2002). Gördüğü şiddetten kadın suçlanabiliyor. Netice olarak esas itibarıyla sorun teşkil edebilen şiddetin alenileşmesi veya şiddetin daha örtük biçimlerinin ötesinde fiziksel şiddetin vuku bulmasının altı bir kez daha çizilmiş oluyor. Diğer yandan, erkekler arası şiddette, kadına yönelik şiddet meselesiyle beraber değerlendirilebilecek bir ‘etik’ söz konusudur. Kadının kavganın meşru tarafı olarak kabul edilmemesi gibi, erkekler arası şiddette de, ilk hamleyi karşı tarafın başlatması ve şiddete şiddetle cevap vermenin zorunluluğu biçiminde tanımlanabilecek bir şiddet etiği söz konusudur (Connell, 2015). Böylelikle aslında şiddetin anlamının ilişkiler üzerinden kurulduğu ve düzenlendiği daha net görülmektedir. Şiddetin tarafları, şiddeti kimin başlattığı ve bu şiddet karşısında verilmesi beklenen tepkiler bu ilişkiler etrafında anlam kazanır. Katılımcı erkeklerin, ‘kadına el kalkmaz’ ilkesi, ‘ilk hamle’ karşı taraftan gelirse kavga başlar, ‘şiddete şiddetle karşılık vermek farzdır’ ifadeleri, şiddet etrafında oluşmuş bu normlara sadık kaldıkları anlaşılıyor.

*“Bir dersi dinlerken, bir serserinin ukalalık etmesi, dersi engellemesi. Benim de yaşça büyük olarak ‘Sus da dersi dinleyelim’ demem. Ders bittikten sonra, onun ‘Bir daha böyle bir yaparsan anan avradım olsun’ demesi. Benim de ‘Bir daha dersi engellemeye kalkarsan, anan avradın olsun o zaman’ diye karşılık vermem. Sonra da bu çocuğun bana arkamdan saldırmaması, bana şiddet uygulamaya kalkması. Dayacağı kendisi yedi o ayrı mevzu. İsa’nın dediği gibi o yanağıma bir tokat atıyorsa, öteki yanağıma çevirmeye hiç niyetim yok benim.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Bu noktada, Connell’in şiddet ve hegemonik erkeklik üzerinden sunduğu bir eleştiri daha bulunmaktadır. Connell’a göre, Hall eleştirilerinde, tam tersini amaçlarken, şiddeti erkek iktidarının açık bir ifadesi olarak kodlamak gibi bir hataya düşmektedir (Connell, 2002). Böyle bakıldığında şiddet, erkek imtiyazının bir göstereni olarak

algılanır. Hal böyleyken, kaba kuvvetinden başka bir şeyi olmayan erkeklerin toplum içinde imtiyaz sahibi olmaktan uzak görünmeleri, gerçekten büyük bir çelişki olarak algılanır. Şiddet ve erkeklikle ilgili esas meselenin, şiddetin erkek iktidarın mutlak bir göstereni değil, sadece erkeklik inşasının bir parçasını teşkil ediyor olmasıdır. Buna göre, bazı erkekler, bazı durumlarda, bağlamlarda saygınlık kazanmak, güç elde etmek ve hatta maddi kazanç sağlamak adına şiddeti bir kaynak olarak kullanabilirler.

#### 5.4.1. Bir Çocukluk Hastalığı

Connell'in ifade ettikleri hem tezin bütünü hem de erkeklik kriziyle ilgili kısım açısından oldukça anlamlıdır. Bu ifadeye göre şiddet, bir tür 'bağlamsal kaynak' olarak fakat erkeklere hasredilmiş bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Erkeklerin erkeklik oyununa, çocukluklarından başlayarak, çeşitli güç gösterileri, şiddet edimleri üzerinden iştirak ettiği görülüyor. Bu açıdan, erkekliğin ilk kaynağı olarak şiddet, erkeklik için kurucu bir niteliğe sahip. Erkek katılımcıların şiddeti kendi yaşam evreleri içinde nasıl anlamlandırdıkları da bunu göstermektedir. Erkekler erken çocukluklarında, taraflarının genelde belli olmadığı, sürekli değiştiği çeşitli kavgalar içinde bulduklarını, bunun da daha çok 'şakayla karışık' bir oyun olarak gerçekleştiğini belirtirler. Buna göre mahallede oyun oynarken, oyunun birden kavgaya dönmesi işten bile değildir. Birbirleriyle boğuşmalarının, itişip kakışmalarının ise hem karşılarındaki erkeklerin hem de kendi bedenlerinin gücünü sınadıkları, mukayese ettikleri oyunlar olduğu anlaşıyor.

*“Şiddet deyince aklıma fiziksel şiddet gelmiyor direk olarak. [erkekler arası] fiziksel şiddeti daha çocukluk olarak görüyorum. Şimdi düşününce aslında, ortaokulda lisede çok kavga ederdim. Amaç, karşı tarafa şiddet göstermek anlamında değildi... Yani karşı tarafı çaresiz bırakacak, haksızlık edecek boyuta gelmemişti.” Kaan, 34, ticari danışman, üniversite*

Erkekler (tıpkı kadınlar gibi), “refleksif beden pratikleri”<sup>131</sup> üzerinden kendi erkekliklerini icra etmektedirler (Connell, 2015, s.126). Şiddetin buradaki rolü, erkeklerin kendi bedenleri ve başka erkeklerin bedenleri hakkında bilgi edindikleri, bunu da erkeklığe has görülen güç üzerinden kodlamalarıdır.

Yine Connell’in ifade ettiği gibi, erkekler şiddeti, karşısındakini aşağılama yoluyla üstünlük kurma amacıyla kullanabilirler. Sennett’in (2014) onur kavramıyla oldukça uyumlu bir biçimde, onur kazanmak adına şiddetin dışa dönük bir saldırı mahiyetinde anlam kazanması mümkün görünüyor. Yine erkek katılımcıların lise yıllarına tekabül eden erkekler arası kavgaları ya teke tek ya da farklı erkek grupları arasında vuku bulmaktadır. Bu kavgaların, erken gençlik yıllarında, erkeklerin yetişkin bir birey olarak otoriteden (ailede ve okulda) bağımsız olamadıkları, kendi yaşamlarına kendi istedikleri gibi yön veremedikleri bir dönemde, cinsellik ve şiddet üzerinden erkekliklerine yatırım yapma, bunları bir kaynak olarak kullanma biçimleri olduğu anlaşılır. Burada şiddetin ve cinselliğin, üretildiği kültür içindeki heteroseksüel erkeklik algısıyla alakalı olduğunu düşünebiliriz. Pek çok katılımcı, lise yıllarındaki kavgaları bugün şakayla karışık anlatıp, ciddi görmese de, o dönemin ‘ciddi’ meseleleri olarak görülen sebeplerden dolayı yaşandığını belirtir.

Yine katılımcı erkeklerin aktardığı “mahalleler arası kavgalar” buna örnek olarak gösterilebilir. Bu kavgaların sık sık yaşandığı yerlerin genelde büyük kentler olduğu anlaşılmaktadır. Aralarında bazen sınıfsal veya etnik farklar görülse de, bu farkların hiçbir şekilde söz konusu olmadığı durumlarda da, erkek grupları arasında kavgalara tanık olunuyor. Burada en büyük farkın ise ‘farklı mahalleler’ veya ‘farklı okullar’ olarak, daha çok mekânsal farklar ve ayırım olduğu dikkat çekiyor. Mekânsal ayırışma üzerinden

---

<sup>131</sup> Connell (2015) bedenlerin, pratiğin hem nesnelere hem de failleri olduğunu belirtir. Pratik ise, bedenlerin sahiplenildiği ve tanımlandığı yapıların inşasında rol oynar. Beden hem toplumsal yapı içerisinde bir nesne konumunda etkilenir, hem de pratiğin faili olarak yapının inşasında alır. Connell (2015) bu örüntüyü *refleksif beden pratiği* olarak adlandırır.

geliştirilen ortak bir aidiyet, bu mekânın dışındaki ötekilerin de ‘düşman’ taraf olarak kodlandığını gösteriyor<sup>132</sup>.

*“Bir üst mahalle biraz pis yer. Bizim onlarla da iletişimiz vardı, çünkü o taraftan olanlar bizim mahalleye sık iner, özellikle de yazın... Bu sebeple sokak şiddetine çok maruz kaldım çocukken. Gerek dayak yedim, gerek kendimi savunmak zorunda kaldım. Ben dayak atmak zorunda kaldım. Mahalle kavgaları olurdu, millet durup dururken mahalleyi basardı... Şimdi dönüp bakınca, kültür farklılığıydı sebebi. Benim ailem, orta halli insanlar ama eğitilmişler. Ben de eğitimliyim. Diğer taraftan olanlar hem eğitimsiz ailelerin çocuklarıydı, hem düşük gelirli ailelerin çocuklarıydı. Hal böyle olunca büyük ihtimalle hayata kızgınlıkları vardı diye düşünüyorum ve başkalarından acısını çıkarmak gibi bir şeyin peşindelerdi yani.” Refik, 21, öğrenci*

Bu kavgaların nedenleri sorulduğunda pek fazla bir neden sıralanamadığı görülüyor. Karşıt grupların birbirine ettiği ‘küfür’, ‘kız meselesi’ veya en basitinden ‘yan baktı’ veya ‘dik dik baktı’ gibi sebepler kavgaların nedeni olarak gösteriliyor. Buradan anlaşılana, bireyin şerefi, bütün bir grubun onuru olarak görülüp, diğer tarafın aşağılanması üzerinden grubun kendi üstünlüğünü kendilerine ve karşı gruba ispatlamaları olduğu anlaşılıyor. Bu kavgaların bir savaş provasına benzediğini söylemek mümkün, kimsenin kendilerinden talep etmediği bir koruma (okul veya mahalle düzeyinde) rolüne soyunma (savaşçı gibi) ve sebebine bakılmaksızın, çatışma ve mücadeleyi daimi kılma çabasına işaret ediyor.

*“Bizim mahalleye yakındı okul. Arka tarafında başka bir kenar mahalle vardı, hala belalı bir yerdir. Orda da mesela, orada oturan başka liselerde okuyan gençler de*

---

<sup>132</sup> Fakat ötekiler olarak düşmanın da bir mekanla kodlandığını anlaşılıyor. Üstelik mekânsal ayrışmada, tahayyül edilen, sınırları çizilen bu mekanların birbirine bitişik veya çok yakın oldukları görülür. Genelde üst mahalle, aşağı semt biçiminde mekanlar tarif edilir. Bu muhitler, hem birbirleri aralarında fark ve aidiyet yaratacak kadar uzaktırlar hem de çatışmanın, husumetin üretilip sürdürülebileceği kadar da yakındırlar. Bu düşmanlıklarını, mekânsal ayrışmanın tanımlandığı uzaklık kadar, bu mekânların yakınlığına da borcu oldukları söylenebilir.

*oradan geçerken falan laf atarlardı, sataşarlardı.” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

Leyla Navaro (2015), öfkenin ve şiddetin erkeklere yakıştırıldığı bir kültürde, erkeklerin birbirleriyle yakınlık kurma, temas etme biçimi olarak kavgaya tutuşabildiklerinden bahseder. Kavga erkekler arası iletişim yollarının başında geldiği gibi aynı zamanda bir prestij meselesidir. Connell’in (2015) verdiği bir örnekte, bir erkeğin kendisine aktardığı üzere, birileriyle kavgaya tutuşup kazanmak, kahraman olmak anlamına gelmektedir. Navaro’nun ifade ettiği erkekler arası kavga, daha çok erkekler arası iletişimin bir özelliği olarak kendisini göstermektedir. Meydan okumak, kavga etmek, dövüşmek, iki erkeğin birbirini tanınması, saygı göstermesi anlamına da gelir<sup>133</sup>. Buna göre kavga etmemek, ya kavgadan kaçmak, yeteri kadar erkek olmamak, ya da karşısındaki erkeği saymamak, dengi görmemek olarak yorumlanabilir.

#### **5.4.2. Çekip Gidenler**

Messerschmidt (2018), şiddete başvurmeyen oğlanların icra ettikleri ‘olumlu erkeklikler’ olarak, lise ortamında baskın olan akran zorbalığına şiddetle karşılık vermeyen, başkaları tarafından pısrık olarak algılanmaktan da çekinmeyen, ‘çekip giden’ bir erkeklik olarak *Jerry vakası* örneğini aktarır. Messerschmidt’e göre ‘çekip gitmek’ hegemonik eril ilişkileri tepetaklak etmek anlamına gelmektedir. Fakat erkekler arası kavganın, erkeğin saygınlığı ve prestiji için ne anlama geldiğini, erkekler için karşılıklı tanınmak, birbirinin eşiti görmek üzere bir iletişim kurma pratiği olabildiğini aklımızda tutmamız gerekir. Bu açıdan çekip gitmek, yenildiğini kabullenmesi, kırılma, zayıflığı, dolayısıyla, saldırılabilir olmayı baştan kabul etmek anlamına gelebilir. Veyahut

---

<sup>133</sup> Gılgamış Destanı’nda, Gılgamış ve Enkidu’nun tanıştıkları gibi kavgaya tutuşmalarının ardından gelen dostluk bunun edebi bir örneğidir.

kavga, Messerschmidt'in tanımıyla sınırlı olmayabilir, sadece hegemonik eril ilişkiler ekseninde bir tür tahakküm pratiğine işaret etmeyebilir. Tanınma ve saygı üzerinden bakıldığında çekip gitmek büyük bir saygısızlık veya karşıdaki erkeği küçük görmek, aşağılamak üzerinden okunabilir. Bu durumun da çekip giden için çeşitli bedellerinin olması muhtemel.

*“[Okul hayatından bahsediyor]. Ne bana [şiddet] uygulandı, ne ben uyguladım. Yani, kendimi o şeyden [zorbalardan bahsediyor] uzak tutmaya çalıştım. Mesela, o zorbanın karşısında durursan, sen de zorba olmak zorundasın gibi bir konum oluyor. Ya da onun karşısına aldığı ve eziklediği adam konumuna düşersen, sürekli sana şiddet uygulanıyor. Yani, bunların ikisinin arasında kaçır bir yerde durmaya çalıştım.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Bütün bu bedellerin masada olduğu bir senaryoda erkek bireyin geliştirmesi muhtemel çeşitli tepkileri ve davranışları, ‘kırılganlığın yönetimi’ kapsamında daha ileride ele alacağım. Fakat Messerschmidt'in Jerry vakasına şiddet açısından bakıldığında bize söylediği başka önemli şeyler bulunmaktadır. İlk olarak Jerry'in bu tavrı hem ailesi tarafından desteklenmektedir hem de akran zorbalığı karşısında Jerry gibi çekip giderek tepki veren başkaları da bulunmaktadır. Bu açıdan lise ortamı seviyesinde, şiddet ve hegemonik erkeklik arasındaki ilişkinin zayıflamaya başladığı, hegemonyaya karşı gelen, ona direnç gösteren bir eğilimin bulunuyor olması gerekir. Bu nedenle Jerry, tek başına bir vaka olmaktan çıkmakta ve okuldaki sosyalleşme tarzlarında gerçekleşmekte olan değişimini bir parçası olmaktadır, az çok seçme şansının bulunduğu bir durumun var olduğu düşünülebilir. Katılımcı erkeklerin pek çoğu için kendi gençlik yıllarında, böyle bir şansları pek olmamış. Şiddet ihtimalinin olduğu ortamlara iştirak etmeyip, çekip gitmenin, uzak durmanın, ancak bir seçim şansı olduğunda mümkün olabildiği görülüyor.

Örneğin Ethem, artık tribün şiddetine maruz kalma ihtimalindense, maçları televizyondan izlediğini belirtiyor.

*“Bir maça gittim mesela. İki tane aynı takımın taraftarı. Biri diğerine niye daha az bağırıyorsun diye sataştı ve aralarında kavga çıktı. Olay şöyle bitti, birinin davul tokmağı diğerinin kafasına indi. Böyle abuk bir kavga, hiçbir sebebi yok... Buna şahit olunca bu heriflerle maça gitmeye gerek yok, sonra işte televizyondan izlemeye başladım” Ethem, 33, öğretim görevlisi, üniversite*

Katılımcı erkekler, az çok kavga yollu kurulan erkekler arası iletişimin zaman zaman parçası olmuşlar. Hatta katılımcılardan bazıları, vakti zamanında kavga ettikleri kimselerin, şimdi en yakın arkadaşları olduğunu gülerek belirtti. Kavganın, bazı bağlamlarda erkekler arasında tokalaşmak kadar normal bir iletişim yolu olması, samimiyet kurmak, karşındakinin kim olduğunu anlamak, bir an evvel kozlarını paylaşmak ile mümkün olduğu bir iletişim tarzından söz ediyoruz. Bu konuyu, bir sonraki bölümde, erkeklik kültürü içerisindeki farklı şiddet edimlerini açıklayarak inceleyeceğim.

#### **5.4.3. Tehlikeli Karşılaşmalar**

Diğer yandan, yine katılımcıların ifadelerinden, şiddetin bugünkü görüntüsünün biraz değiştiği anlaşıyor. Şiddetin karşındakini sakatlamak, yaralamak ve öldürmek anlamına geldiği, lisede ve hatta lise öncesi seviyelerde genç erkeklerin bıçakla gezdiği, yetişkin erkeklerin yanında tabanca bulundurduğu bir devre işaret ediyorlar. Erkek katılımcılar için kavga etmek, dövme ve hatta dayak yemek erkekliğe ait deneyim ve pratikler olarak görülürken, işin rengini değiştiren şiddetin daha tehdit edici bir boyuta taşınmış olduğu anlaşılıyor. Katılımcı erkeler için, erkekler arası şiddet ölüm tehdidi içerebilmekte, genelde kamusal alanda yabancı erkekler arasında cereyan etmektedir tarafından gerçekleşmektedir. Yaşı otuzun üstü katılımcıların, bu devirde kimin ne olduğu



belli değil olarak tarif ettikleri yabancı erkek tehdidi daha çok trafikte karşılarına çıkıyor. Trafikte karşılaşılan bu adam, yanında ne taşıdığı (silah, sopa veya bıçak) bilinmez kimse olarak tanımlanmaktadır.

*“Sokakta iki erkeğin, trafikte, birbirine bağırması, çağırması, kavga etmesi, sanki alışılageldik bir şey. Orası biraz daha, özellikle trafikte vahşi batı gibi yani. Birinin arabasından inip birine bağırması çağırması, tekme tokat dalması. İki erkeğin böyle şeyler yapması çoğunlukla, milletin gözünde, olsun yapabilir, güçlü olan kazanır abi, sana ne diye bakılıyor.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Diğer yandan yaşı daha genç katılımcılar lisede veya sokakta tanık oldukları şiddet hikâyelerini aktarırken, bıçak, kama, satır veya çivili sopa gibi araçların kullanıldığına şahit olduklarını belirttiler. Bu oldukça serinkanlılıkla, olağan bir şey olarak aktarılırken, bu şiddet ihtimali karşısında kendisinin de aynı araçları taşıdığını belirtenler oldu.

*“[Çocukluğunda komşu mahalledeki deneyimlerinden bahsediyor]. Orada yürüyorsun, bir ıssız sokaktan geçiyorsun diyelim. Oturuyorlar, sigara cigara ne içiyorlarsa artık. Önünü kesebiliyorlar senin, hele bi gel, naber nasılsın, ismin ne falan deyip. Hemen küçük bir hareketini yakalayıp, sen ne bakıyorsun, ters bir şey mi söyleyeceksin, hayırdır gibi. Para isteyebiliyorlar, durup dururken sıkıntı çıkarabiliyorlar. Bazen hiç bir amacı olmuyor, sadece saldırmak amaçlı. Küfrediyorlar, tepki vermeni bekliyorlar, verirsen zaten 5-6 kişi oturuyorlar, dövmeye kalkıyorlar. Tepki vermezsen, bu sefer sen bizi takmıyor musun oluyor, yine dövmeye kalkıyorlar... Öyle olunca şeyi fark ettim yani, benim yanımda en azından kendimi koruyacak bir aletle gezmem gerekiyor. Herhangi bir şeyle, bazen çakı olur bu, bazen babamın kurusıkı tabancası olur. Bu tip şeylerle gezmem gerektiğini düşünmüştüm, ve bir sürede öyle gezmiştim mahallede, özellikle lise dönemimdeyken.” Refik, 21, öğrenci*

Refik'in aktardıklarından, bu araçları taşımasındaki amacın, kendisini karşılaşması muhtemel şiddete karşı korumak olduğu anlaşılıyor. Yetişkin bir erkek nasıl kendisinin karşı karşıya olduğunu varsaydığı şiddetten, bireysel bir silah edinerek korumayı düşünüyorsa, çok daha genç yaşlarda bir erkeğin de benzer bir biçimde çeşitli silahlarla kendini korumaya çalıştığı görülüyor. Fakat sadece buna bakarak, şiddetin dozunun gerçekten artıp artmadığına dair bir tespit bulunmak mümkün değil.

Fakat daha evvel açıklanan, genç erkeklerin şiddeti üzerinden kendi erkekliğini ispatlamaya çalışmaları ve şiddeti bunun için bir kaynak olarak kullandıkları savının yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Burada şiddetin artan dozunu eril protestonun bir biçimi olarak yorumlarsak, gerçekten erkeklerin azalan iktidarlarının telafisine gitmek suretiyle silaha davrandıklarını akla getirir. Oysa şiddeti bir kaynak olarak kullanmak bir yana, şiddetin bir kaynak olarak fazlaca ön plana çıkması karşısında hissedilen güvensizlik ve endişe daha belirgin bir durumda. Bu nedenle şiddetin daha yoğun düzeyde yaşandığı muhitlerde, şiddetten korunmak için bıçak veya silah taşımak zaruri görülebilir. Çocukluğunu geçirdiği ortamda şiddetin yoğun biçimde yaşandığını belirten Refik'in ifadesinden, kendisini güçlü hissetmekten çok, kendisini güvende hissetme arayışının daha hâkim olduğu anlaşılıyor. Diğer yandan bireysel silahlanmayı destekleyen ve silah edinmeyi düşünen farklı iki katılımcının birisinin bir şirkette yönetici, diğerinin de orta kademe bir memur olmasına ve görece güvenli muhitlerde yaşıyor olmalarına rağmen kendilerini gündelik hayatta güvende görmediklerini ifade ettiler. Bu açıdan yaşanan muhitte (daha dar bir çevre olarak) veya kent içinde, kamusal alanda, trafikte karşılaşılması muhtemel “yaşamı tehdit eden şiddet”den yola çıkarak erkeklerin tecrübe ettiği bir güvensizlik hissinden söz edilebilir.

Connell (2015), şiddeti kendi başına bir imtiyaz olarak değil, daha çok imtiyazlı konuma erişmek için bir kaynak veya bir yordam olarak değerlendirebiliriz. Şiddet

üstünlük kurmaya, imtiyaz elde etmeye veya avantaj sağlamaya dönük iş görebilir. Buradaki avantaj, şiddetin sadece üstünlük sağlama veya karşıdaki üzerinde tahakküm kurma biçiminde değil, aynı zamanda maddi çıkar elde etme amacıyla da kullanılabilmesiyle ilgilidir.

Hall'un tarif ettiği 'kara ekonomi' olarak suç dünyası ya da güvenlik güçleri gibi şiddetin daha meşru görüldüğü, üretildiği, biçim verildiği kurumlar, şiddet uygulama kapasitesi/isteği yüksek erkekleri kendi bünyelerine katabilirler. Hem şiddeti denetim altına almak hem de bu şiddeti kendileri lehine kullanmak adına bu gerçekleşebilir. Bu sebeple savaş ve çatışma zamanlarında tekinsiz görülen bu erkekliğin şiddeti olağan kabul edilir, hatta yüceltilir.

Benzer bir biçimde, mafya ve çete gibi organize suç örgütlerine veya siyasal ve ekonomik olarak güçlü erkeklerin koruma ordusuna katılan erkekler için şiddet, bir kaynak olma durumundan bir tür sermayeye de dönüşebilir. Bununla ilgili olarak katılımcı erkekler, gündelik hayatta karşılaştıkları yanında korumaları, belinde silahla gezen erkeklerin 'nüfuz sahibi' bir erkekliğin işareti olduğunu belirttiler. Bu erkek, dokunulmaz olduğunun farkındadır, bu sebeple de "Allah gibi gezer". Allah gibi gezmesi, dokunulmaz, erişilmez olmasının yanında, bir de şiddet tehdidini elinde tutan güçlü insandır. Elbette bu gücü de yanında gezdirdiği paralı korumaları yoluyla tesis eder. Erkek bireyin şiddeti, grubun şiddeti ve şiddetin daha kolektif ve örgütlü seviyeleri arasındaki bağ daha yakından incelendiğinde, şiddetin farklı boyutlarda ve biçimlerde, fakat birbirleriyle ilişkili olduğu daha net anlaşılabilir. Silah lobisinin artan şiddet olayları karşısında bireysel silahlanmayı, tehlikeli bir dünyada bireylerin kendilerini ve çevrelerindeki korumaları için tek yol olarak sunması, kara ekonomi için bir krizden çok fırsat olarak görülebilir. Artan güvenlik sorunları karşısında bireysel silahlanma, gün geçtikçe pek çok kişinin aklına yatan bir önlem olarak görülüyor. Kalıtmıcılara,

kendilerine ait silahları olup olmadığını veya evde silah bulundurup bulundurmadıklarını özel olarak sormadım. Fakat katılımcılarından birkaçı kendiliğinden silahları olmadığını fakat ileride edinmeyi düşündüklerini ifade ettiler.

*“Adam, mafya, birini öldürüyor, 3 sene 4 sene sonra ayla bir şeyle çıkıyor. Birini öldürüyor, yurt dışına kaçıyor, zaman aşımı alıyor bilmem ne. Bu adamlar doğru düzgün ceza almamış bu adamlar... Adam, ben evliyim, eşime silah çekecek, benim arabamın üstünde zıplayacak [bir kadının arabasının üzerinde zıplayan baklavacılar haberine referansla anlatıyor], sonra hiç ceza almayacak. Ben nasıl düşünürüm? O zaman ben de silah alayım, ben de yanımda taşıyayım. Böyle bir ilk kapısını açtığında arabanın, ağzının içine namluyu sokayım yani. Niye benim karımı öldürsün ki?” Serhat, 40, müdür, üniversite*

Aslında bireysel silahlanma yönündeki talep, artan güvensizlik hissi karşısında ortaya çıkan bir sonuç gibi görünmektedir. Erkeklerin, silah taşımayı, geleneksel veya kültürel bir erkekliğin parçası olarak değil, daha çok son zamanlarda ihtiyaç haline gelen bir durum olarak nitelendiriyorlar. Bunun için sundukları, kendilerine en mantıklı görünen açıklama, herkesin silahlandığı bir dünyada bunun bir gereklilik olması olarak gösteriliyor.

*“Herkes silahlanırken, olur olmaz adamlar taşırken bunu, senin elinde olmaması artık salaklık olur” Serhat, 40, müdür, üniversite.*

Tabanca ya da bıçak taşımak, katılımcı erkeklerin gözlemlerine göre artış göstermektedir. Böylelikle erkeklerin gündelik hayatında, şiddetin, gerilim ortamlarında bedensel dövüşün, itişip kakışmanın ötesine geçen bir boyut kazandığı, en azından bunun böyle algılandığı anlaşılıyor. “Belinde silah taşıyan adam kendini adam sanıyor” biçiminde ifade edilen bu durum, erkeklerin, çocukluk ve gençlik yıllarından alıştıkları

daha düşük seviyede gerçekleşen meydan okumaya dayalı şiddetin, başka bir boyuta geçerek yaşamı tehdit eder bir olguya dönüştüğünü gösteriyor.

#### **5.4.4. Bir Erkeklik Sorunu: ‘Toksik Erkeklik’**

Daha evvel bahsedildiği gibi krizin hem siyasi hem de psikolojik boyutu bulunmaktadır ve bunların birbiriyle ilintili olduğu görülmektedir. Hegemonya ve kriz kavramalarını bir arada kullanmanın ise paradoksal bir durum yarattığı, bu sebeple de hem hegemonik erkekliğin hem de erkeklik krizinin eleştirildiği, sorgulandığı bir durumu ortaya çıkarmıştır. Hegemonya kavramının değişimi içerdiği, dönüşümlere açık, tarihsel ve bağlamsal bir oluşum olduğu düşünüldüğünde kriz olarak tanımlanan değişim, gerçekten bir krize işaret etmeyebilir. Ya da hegemonyanın krizinin karşıtı esenlik ve refah düzenine değil, değişen çeşitli aktörlerin sürekli mücadelesiyle şekillenen bir oluşuma işaret eder. Bu açıdan bakıldığında kriz kavramı, değişim ve güç mücadelesi doğrultusunda hegemonya kavramına içkindir. Ayrıca, krizin hegemonyayı tahsis etmek veya pekiştirmek üzere bir tür bütünleşme çağrısı, safları sıklaştırma aracı olarak değerlendirebildiğinden de bahsetmiştim. Bunun karşısında ise kriz patolojiye işaret eder ve bunu aşmak yönünde girişimlerden de söz edilebilir. Bu açıdan bakıldığında krizi fırsata çevirenin sadece hegemonya olamayacağı, krizin dönüşüm ve yenilenme için bir fırsat olarak görülebildiğine de değindik. Değişim ve yenilenme toplumsal cinsiyet düzeninin radikal bir dönüşüm geçirmesine yol açabilir ya da erkeklikle eş tutulan kötü özelliklerin tespit edilmesi ve bunlardan arınarak erkekliği sağaltmanın yolları da aranabilir. Bu ikisinin de farklı anlamları ve farklı sonuçları olacaktır. Fakat bu kısımda üzerinde durmak istediğim daha çok, bu değişimin hegemonya açısından anlamı ve erkeklik krizi üzerinden değerlendirilmesi olacak.

Hegemonya ve krizinin bir aradalığı, yukarıda bahsedilen, kötücül erkeğin ayıklanarak hegemonyanın yoluna devam etmesine hizmet edebilir. Bu, erkeğin güncel koşullar gereği artık prestijli olmayan, norm dışı kabul edilen unsurlarının reddedilmesi ve dışlanması biçiminde gerçekleşebilir. Bu haliyle hegemonik erkeğin üretiminde, kötücül ve işlevsiz bir erkeklik tespit edilir ve iyicil bir erkeği üretmek adına terk edilir. Demetriou'nun (2001) hegemonik erkeğin melez ve eklemlenmelere müsait, esnek bir işleyişe sahip olabildiğine ve bu sayede, farklı erkeklikleri içermeye veya temellük etme tarzında işleyebildiğine dikkat çekmişti. Bir de bunun tersten işleyebildiğini; dışlama ve terk etme, marjinalleştirme yoluyla gerçekleştirebildiğini, Connell'ın (2002) tarif ettiği hegemonik erkeklik kavramından çıkarabiliyoruz. Bunun için erkeğin, zararlı, zehirli görünen yanlarının tespit edilmesi ve dışarı atılması salık verilir. Connell (2015) için bu çabalar, erkeği birey olarak sağaltmaya, kişilik gelişimine ve yakın çevresiyle kurduğu ilişkilerinin kalitesini artırmaya yarayan erkeklik terapisi kapsamında sınırlıdır.

Fakat bireysel gelişim ve farkındalığın ötesinde, krizle müsemma erkeklik ve bu erkeğin taşıyıcısı olarak görülen erkeklik kültürü ve pratikler bütünü, yapısal bir unsur olma niteliğini korur. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yarattığı adalet sorunu, yapısal bir sorun olarak kalır. Katılımcı erkeklerin de yakındığı 'ataerkil kültür ve sistem' veya 'erkek egemen toplum', adeta kendi erkekliklerinin dışında bir şekilde varlığını sürdüren bir sistem veya olgular olarak tarif edilir.

Bunun karşısında ise kriz içinde bir erkeğin, güç ve iktidarla erkeklik üzerinden kurulan rabitasının zayıf veya kesik olduğu düşünülüyor. Bu kriz içindeki erkekler, atfedilen eril gücün gerçek sahipleri olarak görülmez. Daha çok kontrolsüz ve tekensiz bir erkek gücü ve ifadesi biçiminde tehdit olarak algılanmaktadırlar. Adeta modası geçmiş ve hükmü olmayan, 'geçersiz' bir erkeğin temsilcileridir<sup>134</sup>. Bu noktada Günay-

---

<sup>134</sup> Başka kaynaklardan yoksun olduğu için veya suça batmış, suça eğilimli bir tip olarak değerlendirildikleri için. Hall'un savına paralel bir algı söz konusudur. Gündelik yaşamda tarif edildiği kadar dramatik olmasa

Erkol'un çok iyi biçimde tanımladığı üzere, erkekliğin 'illet' veya 'zillet' olarak iki farklı biçimde kavrandığı senaryo çıkıyor karşımıza (Günay-Erkol, 2018). Erkeklik dışarıdan kurulduğunda, yani toplumsal cinsiyetin erkekliğe musallat olduğu 'illet' ve erkeklerin içine yerleşmiş, onunla beraber yaşayan bir mikrop veya zehir olarak tarif edilebilen 'zillet' hallerini görüyoruz. Burada bu zillet kavrayışı doğrultusunda tanımlandığını düşünebileceğimiz toksik (zehirli) erkeklik karşımıza çıkıyor.

Toksik erkeklik; hem fiziksel hem de mental açıdan güçlü, üstün, hislerini dışarı vurmakta beceriksiz, şiddete meyilli ve 'kadınlığın' ifade ettiklerinin (kadınlığa atfedilen) tam tersi biçimde tanımlanan bir erkekliğe işaret eder (a.g.e). Toksik erkeklik aslında genel anlamda erkekliğe atfedilen ve değişmesi gereken özelliklere işaret ederken, erkekliğin toksik yanlarından kurtulmak doğrudan erkeklik krizinin bir reçetesi olarak sunulmaktadır. Bir yandan erkeklik toksik yanlarından arındırılır ve bu sayede itibarını yeniden kazanır. Diğer yandan da, toksik özelliklerin yarattığı hasarın tespit edilip giderilmesiyle toplumsal cinsiyet eşitliği adına olumlu sonuçlar doğuracağı düşünülür.

Bugün toksik erkeklikle ilgili pek çok gazete yazısına, sosyal medya ve forumlarda sürüp giden tartışmalara rastlamak mümkün. Bu tartışmaların büyük bir kısmı Batı ve özellikle de Anglo-Amerikan menşeli olsa da tartışmaların Türkiye'ye de sirayet ettiğini söyleyebiliriz. Toksik erkeklik ne pahasına olursa olsun kendi üstünlüğünü ispatlamaya çalışan erkek olarak tanımlanıyor ve aslında toplumun kendine biçtiği kalıplara uymaya çalıştığı vurgulanıyor<sup>135</sup>. 2018'i en iyi anlatan deyiş olarak tanımlanan

---

da, bu algının erkeklerin zihninde bir ölçüde yer etmiş görüyor. Fakat Hall'un sembolik şiddet üzerinden sunduğu kalem ve kılıç karşılaştırmasının o kadar da geçerli olduğunu düşünmüyorum. Burada daha çok "yumruk" ve "tabanca" karşılaştırması daha gerçekçi olur. Çünkü yumruk, bedenin bir parçası, kişinin elindeki tek şey olarak uzvu, üstelik uyguladığı şiddetten kendisi de zarar görebilir. Sonuçta el yumruk atanın bir parçası. Burada şiddet üzerinden gerçekleşecek bir iktidardan söz edilecekse, şiddeti uygulayanın, bu işin sonunda hiçbir şekilde zarar görmeyecek olmasıdır. Veyahut zarar görme, hesap verme ihtimalinin düşük olması gerekir. Bu sebeple yumruklarıyla kavga eden birisine silah verdiğinizde işin rengi değişebilir. Tehlikeli karşılaşmalar kısmında verdiğimiz örneklerde olduğu gibi.

<sup>135</sup> "Toplumun Erkekler Üzerinde Yarattığı Baskı Sonucu Oluşan Toksik Erkeklik Hakkında Bilmeniz Gerekenler", ListeList, 23 Ocak 2019, <https://listelist.com/toksik-erkeklik-hakkinda/>

toksik erkeklik, zehirli olması hasebiyle, kendisiyle beraber çevresine, kadınlara ve hatta doğaya ve dünyaya hasar vermektedir. bell hooks'un (2018) daha önce bahsettiğimiz psikolojik ataerki tanımı, toksik erkeklikte bir kez daha görünür olur. Ataerki, erkeklerin duygularını dışa vurmalarına izin vermez. Gücün ve iktidarın bir ifadesi olabilecek tek duygu ise öfkedir. Bu sebeple erkekler sorunlar karşısında 'deliye döner'<sup>136</sup>. Bunun yanında cinsel taciz skandallarının patlak vermesiyle ortaya çıkan #metoo hareketiyle beraber, toksik erkeklik çok daha konuşulur, tartışılır hale geldi.

Esas olarak bakıldığında, toksik erkeklik toplumun bütün kesimlerinden erkekleri kapsayan, oldukça geniş bir yelpazede pek çok erkeği tarif etmek, işaretlemek amacıyla kullanılmaktadır. Bu haliyle bakıldığında, toksik erkeklik mahalledeki kabadayı için de, akademideki erkek profesör için de kullanılan bir şemsiye kavram haline geldi. Bu açıdan değerlendirildiğinde kavram, sorunlu erkekliğin sadece belli bir mıntıka içinde hapsolmuş yoksul, eğitimsiz, geleneksel, yani elinde başkaca kaynakları bulunmadığı durumda, şiddete yönelen bir erkeklik krizi veya sorununun ötesine geçilmesine olanak sağlayabilir. Erkeklikle ilgili toksik olarak nitelendirilen pek çok özelliğin, değerlerin yine pek çok erkek tarafından sahiplenildiğini ve yeniden üretildiğini görmek mümkün. Erkeklik kültürüyle ilgili kısımda işin bu yönüne daha fazla değineceğim.

Bu kavram hasebiyle erkekliğin belli bir türünü değil de, bütün olarak erkekliğin zehirli yanlarını tespit ederek, yine bütün erkeklerin sorgulanabilir olmasının önü açıldı. Belki de bu sayede pek çok erkek, daha önce hesabını vermek zorunda hissetmedikleri eylem ve davranışlarının hesabını verme, bunların üzerine düşünme fırsatı buldu. Bu açıdan bakıldığında hesap vermez olan eril iktidar anlayışının ne derece değiştiğini değerlendirmek gerekir.

---

<sup>136</sup> "2018'i en iyi anlatan deyiş: "Toksik erkeklik"", T24, 30 Aralık 2019, <https://t24.com.tr/yazarlar/seda-yilmaz-toplumsal-cinsiyet/2018-i-en-iyi-anlatan-deyis-toksik-erkeklik.21215>



Kavramın izini süren Ashley Morgan, toksik erkekliğin esas olarak, iktidar sahibi erkeklerin etraflarındakini bastırmak, kontrol altında tutmak üzere kullandıkları sistematik saldırgan davranışları tanımlamak üzere kullanıldığını ifade eder.<sup>137</sup> Bu sebeple, toksik erkeklik, hegemonik olanla ilişkili de olsa, esas itibariyle ondan farklı olarak, saldırgan ve baskıcı bir karaktere vurgu yapar. Ayrıca iktidar sahibi erkekler tarafından ‘sistematik’ biçimde kullanılmakta olan saldırganlığı ayyuka çıkartır. ‘Mansplaining’, ‘Gaslighting’, ‘Mobbing’, ‘cinsel ve manevi taciz’ gibi psikoloji şiddet ve istismar türleri, erkeklerin bağlamına göre ustalıkla icra edebildikleri tahakküm teknikleri yine toksik erkeklik kavramıyla beraber düşünülüp anlam kazandı<sup>138</sup>. Böyle bakıldığında, öfke veya saldırganlık, erkeklerin duygu ve eylem repertuarlarından gelen tepki biçimleri değil, gayet sistematik ve stratejik bir mahiyete sahip teknikler olarak değerlendirilebilir. Saygı, korkulan otorite ve ‘erkek olmak’ arasındaki bağı vurgulayan Kuzey’in ifadesini hatırlarsak, otoritenin saldırganlığının sistematik ve stratejik bir tarza içkin olduğu daha net anlaşılır. Bu tarzı her erkeğin çok rahat bir biçimde, adeta özünün bir parçasıymış gibi sergilemeye mahir olduğu da iddia edilemez. Bu saldırganlığın ustalıkla icra edilmesi ve karşı taraf için inandırıcı olması gerekiyor. Bu açıdan toksik erkeklik kapsamında tanımlanan saldırganlığı, erkeğin kişilik özelliği olarak değil,

---

<sup>137</sup> ‘The real problem with toxic masculinity is that it assumes there is only one way of being a man’  
7 Şubat 2019, <http://theconversation.com/the-real-problem-with-toxic-masculinity-is-that-it-assumes-there-is-only-one-way-of-being-a-man-110305>

<sup>138</sup> Bütün bu kavramları burada açıklayamıyorum fakat genel olarak tahakküm teknikleri olarak değerlendirmeyi tercih ediyorum. Çünkü bu teknikler sadece erkeklere mahsus olmaktan ziyade hiyerarşi içinde üste yer alan, otorite konumunda, iktidar pozisyonundaki kimseler tarafından cinsiyetlerinden bağımsız bir biçimde tahakkümü sağlamak amacıyla kullanılabilir. Bu durumda dişil özneler de bu tahakküm tekniklerini kullanmakta malul oldukları söylenemez. Elbette akranlar arasındaki güç ilişkileri çerçevesi içinde bu tekniklerin kullanılması mümkün. Derek Layder’in gündelik etkileşim sırasında bu güç ilişkilerinin nasıl üretildiğine dair açıklamaları oldukça aydınlatıcıdır (Layder, 2005). Bunun yanında kişilerin karakter özellikleri, psikolojik yapılarını da hesaba katarsak, hiyerarşik olarak ast olanın da bu tahakküm tekniklerini kullanması olasıdır (age). Fakat burada söz konusu olarak iktidar ve otorite konumlarının kendisidir. Kurumsal yapı veya toplumsal sistem tarafından yetkili bir konuma işaret eder. Sennett’in statü tanımında olduğu gibi, ihtiyaçları tanınan, öncelik verilen taraftır. Bu durumda, istismarı mümkün kılan sistemdir. Güç istencinin toplumsal cinsiyetlendirilmiş tarzı olarak eril iktidar ve otorite; yönetme ve hükmetme arzularını kışkırtır. Erkekler kendilerini de böylesi bir iktidar ve otorite tarzıyla özdeşim kurdukları ölçüde, yukarıda bahsedilen tahakküm tekniklerin faili konumunda bulabilirler.

iktidarın ve otoritenin yönetim stratejisi kapsamında ele almayı daha uygun buluyorum. Katılımcıların pek çoğu, şiddet uygulayan erkeği tanımlarken, bu erkeğin yetersizliği ve zayıflığından bahsettiler. Bir katılımcı (Hikmet, 41, kapıcı, lise) da, güçlünün şiddetinin ya haklı, makbul görüldüğünü, ya da sorun edilmediğini, görünmez kılındığını ifade etmişti. Buna benzer pek çok ifade de, katılımcılar, görünür olan şiddet uygulayan erkeğin gerisinde<sup>139</sup>, görünmeyen, kendi hakkında konuşmaması, kendini gizleyen başka bir şiddet failinin varlığını hissettirdiler. Bunun yapısal şiddete işaret ettiğini söyleyebildiğimiz gibi, yapısal şiddetin faileri konumundaki kimselerin, toksik veya başka bir terimle tanımlayalım, ‘doğrudan icra edilen şiddetin’ bir parçası olduğu söylenebilir. Katılımcıların, kişi olarak işaret ettikleri konumlar, patron, müdür, yönetici, amir, şef vb. şeklinde sıralanmaktadır. Fakat şiddetin mutlak faileri arasında görülmezler, doğrudan şiddetin uygulayıcısı değildirler. Daha doğru bir ifadeyle, uyguladıkları psikolojik şiddet doğrudan gerçekleşen bir şiddet olarak görülmez. Pek çok katılımcı psikolojik şiddeti dolaylı bir şiddet türü olarak tanımlarken, sadece fiziksel ve cinsel şiddet (o da bağlamına göre) doğrudan gerçekleşen şiddet olarak nitelendirir. Yine de prekarya ve kriz kısmında, mavi yakalı işçiler ve beyaz yakalı işçilerin çalışma ortamlarını kıyaslayan katılımcının (Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite) ifadeleri, şiddetin farklı tonlarını bize göstermesi açısından dikkate şayandır.

Fakat hegemonik erkeklikte olduğu gibi, toksik erkeklikte de dikkat çeken bir mesele var. Erkeklerin hegemonyası veya tahakkümü<sup>140</sup> biçiminde erkeklerin güç ve iktidar pratikleri ya da erkeklerin zehirli/ zararlı etkileri, yanlarının vurgulanmasının yanında, ‘erkeklik’ önüne gelen bir sıfat, tanım olarak erkekleri ve erkeklikleri

---

<sup>139</sup> Görünür olması, uyguladığı eylemin şiddet olarak tanımlanması, eylemin alenileşmesi, başkaları tarafından bilinir olması anlamında olduğu gibi aynı zamanda zihinlerde tahayyül edilen “şiddet uygulayan ya da uygulayabilen erkek” imajı üzerinden tanımlanma anlamına da gelmektedir.

<sup>140</sup> Jeff Hearn (1996) hegemonik erkekliği tartışmaya açarken, erkeklerin hegemonyası kavramını bir alternatif olarak sunmuştur.

birbirinden ayırma, farklılaştırma amacına da hizmet etmiştir. Böylece hegemonik erkeklik, ete kemiğe büründürülerek, belli eylem ve pratikleri üzerinden tanımlanmaya çalışıldığı gibi, toksik erkeklik de benzer bir biçimde bedenleşmiş, somut kötücül erkeğin kendisine dönüşmektedir. Nasıl hegemonik olanın karşısında hegemonik olmayan bir erkeklik tanımlanmaya çalışılıyorsa, benzer bir biçimde toksik olanın karşısına panzehir bir erkeklik tanımlanabilir. Hegemonik erkeklığı hegemonyanın kuruluş ve iş görme tarzından bağımsız değerlendirenler için, hegemonik erkeklik, erkeklığe has olumsuz özelliklerin bir toplamı olarak görüldü. Anderson (2009) günümüz erkeklığı içinden seçtiği numuneler üzerinden, erkeklığın dışlayıcı, tahakküm kuran özelliklerinin zayıfladığını, bunun yerine daha demokrat, eşitlikçi, duygusal olarak paylaşımcı bir erkeklığın görünür hale geldiğini müjdeledi. Bilhassa erkekler arası ilişkiler erkek kimliğinin oluşumu için oldukça önemlidir. Bu sebeple, Anderson (2009) erkekler arası ilişkilerde, homososyal bağ için kurucu unsur olan homofobinin zayıfladığı tespitinde bulunur. Hegemonik erkeklığın en önemli unsuru olan heteroseksüel erkek kimliğinin, homofobik olmayan bir versiyonuyla karşılaşmak gerçekten heyecan vericidir. Bilhassa iç hegemonya (erkekler arası güç ilişkileri, hiyerarşi ve dışlama pratikleri) üzerinden değerlendirildiğinde, hegemonyanın ortadan kalması veya hegemonya sonrası bir dönemin mümkün olup olmadığı sorgulamaya açılmıştır.

Fakat burada görmezden gelinen bazı noktalar bulunmaktadır. Hegemonya mutata bir sisteme işaret etmez, her an değişebilir, dinamiktir. Sabit karakter özelliklerinden ziyade, yeni ve farklı olanı içine çekebilir, bunun yanında işe yaramayan parçalardan kurtulmaya çalışabilir. Kapalı bir sistem olmadığı için siyaseten türlü ittifaklara ve eklemlenmelere müsaittir. Hegemonya daha çok iş halinde bir düzen olarak değerlendirilebilir. Bunun içinde sürecin incelenmesi gerekir. Düzenin bir çalışma tarzı vardır fakat bu tarza birebir karşılık gelecek özelliklerden bahsetmek pek kolay değil. Bu

açından bakıldığında, heteroseksüel kimlik hegemonik erkeklik içinde sabit bir kimlik değildir<sup>141</sup>. Zaten burada söz konusu olan heteroseksüel erkeklerin kendi heteroseksüel benliklerini sorgulamaları değil, heteroseksüelliklerinin eşcinseller erkeklerle sosyalleşmelerine izin verir bir forma dönüşebilmesidir. Her şeyi bir yana bırakıp, somut erkek deneyimlerine dönersek, Anderson'un tarif ettiği kapsayıcı erkeklik, görüldüğü kadarıyla, oldukça küçük bir kesim erkeği içermektedir<sup>142</sup>. Bu kesiminin kapsayıcı görülen tavırları, daha geniş toplumsal ilişkiler kapsamında değerlendirildiğinde, heteroseksüel erkeklerin eşcinsel erkeklere karşı takındıkları hakim tutum ve davranışlara karşılık gelmez. Kapsayıcı tavırların, en iyi ihtimalle şiddet düzeyi zayıf, kontrol altında tutulan örtük bir homofobiye ya da (daha önce açıklanmış olan) 'toleransa' denk geldiğini düşünmek daha gerçekçi geliyor. Söz konusu bu kapsayıcı erkekliğin Türkiye'de daha da istisnai bir örnek olduğu düşünüyorum. Kimi heteroseksüel erkeklerin 'toksik olmayan alternatifler geliştirmek üzere' homofobiye ilke gereği mesafeli<sup>143</sup> bir erkeklik imajının üretimine yöneldiği kanısındayım. Fakat bu kanının desteklenmesi için konuyla ilgili detaylı bir çalışma gerçekleştirmek gerekmektedir.

Gillette markasının 'The Best Men Can Be' reklamı ile toksik erkekliğin bir kavram seti olmaktan çıkarak, bedene büründürdüğü söylenebilir. Reklamda gösterilen erkeklik, sokakta bazı erkeklerin sergilediği uygunsuz davranışlara örnek olarak zorbalık eden, insanları taciz eden bir erkek imajına denk gelmektedir. Reklamın mütecaviz

---

<sup>141</sup> Hegemonik erkeklik için olmazsa olmaz olarak görülür. Bunu nedeni toplumsal cinsiyeti düzeni içinde heteroseksüel ilişkinin ve kimliğin hiyerarşik olarak en üstte yer almasıdır (Rubin). Ayrıca iki karşıtlıklar üzerine kurulu cinsel fark, heteroseksüel matris üzerinden tanımlanır. Connell'in belirttiği gibi, erkek doğumlu bedenlere heteroseksüel erkeklik dayatılır, heteroseksüel erkek olmaları beklentisi içinde yetiştirilirler, heteroseksüellik pratikler sergilemeleri teşvik edilir. Bedene kazınan bu deneyimlerin ve duyguların heteroseksüel bir duyarlılık geliştirdiğini belirtir (Connell, 2005). Bu sebeple heteroseksüel erkekler çoğu kez kendi erkekliklerini, heteroseksüel kimliği içinde, doğal, kendiliğinden bir şey gibi yaşamaktadır (age). Fakat yine de heteroseksüel kimliği tanımlayan sabit özellikler bulunmaz, kimlik değişim içindedir. Bellik bir kimlik içinde farklı özellikleri sergilemek mümkündür.

<sup>142</sup> Üniversitede öğrenci, genç, orta sınıf ve beyaz

<sup>143</sup> İlke gereği dememin sebebi; ahlaki/medeni birey olmanın bir ilkesi olarak şiddetin tasvip edilmemesiyle aynı kapıya çıkmasıdır. İdealde homofobi tasvip edilmeyebilir ama erkeklik kültüründeki yerinin hala sağlam olduğu söylenebilir. Ancak çok daha küçük, ayrık kültürel çevrelerin durumun farklı olduğu iddia edilebilir.

erkeklği açık bir biçimde eleştirmesi ise, kimileri tarafından erkeklik karşıtlığı olarak yorumlandı ve erkeklğin savunulmasına geçildi<sup>144</sup>. Bu savunma hattının, popüler kültür ve medyada olduğu kadar akademide de bir karşıtlığı olduğunu belirtmek gerekir. Erkeklerin saldırgan ve baskıcı yönlerine işaret eden toksik erkeklik eleştirisi, genel olarak erkeklğe karşı bir saldırı biçiminde yorumlandı, erkeklğin kötü gösterildiğini, iyi yönlerinin de yok sayıldığını düşünenler oldu. Böyle düşüncelere sahip kimseler, genelde şiddeti yüceltmemekle beraber, erkek olmanın sert ve dayanıklı olmak anlamına geldiğini, bunun da korunması gereken bir özellik olduğu konusunda ısrar ettiler. “Oğlanlar oğlan olacaklar” biçimindeki ifadelerle, erkek çocuklarının kendilerine özgüvenlerinin kalmadığı, erkek olarak yetiştirilmedikleri takdirde, yaşamlarının genelinde başarısızlığa uğrayacakları iddia edildi. Burada mesele yine, erkeklik krizine dönmektedir. Erkeklğini kaybeden, ya da düzgün, ideal bir erkek gibi yetiştirilmeyen oğlan, ya ‘yumuşak’ olur (buradaki vurgu kadınsı olmak üzerinden eşcinsel olmak) ya da erkeklğini saldırgan bir biçimde, kontrolsüzce ifade eder. Bu sebeple de geleneksel erkeklik rollerinin yeniden tesis edilmesi ve oğlan çocuklarının eğitiminde (ailede, sokakta, okulda) ideal bir erkeklğin öğretilmesi önerilir. Burada ilginç olan, toksik erkeklik kavramının ortaya çıkış noktasından tamamen saptırılarak, ters istikamette, ilk başta eleştirilere neden olan erkeklğin yine aynı kavram üzerinden yüceltmeye çalışılmasıdır. Toksik erkeklikle mücadele, erkeklğin zehrinden arındırılmasıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin çözüme kavuşabileceği ve bununla bağlantılı görülen eril şiddetin de erkeklğin değişimiyle beraber azabileceği düşüncesini içermekteydi. Geline son noktada ise, geleneksel erkeklik rollerinin yüceltilmesi ve bu rollerin erkek çocuklara öğretilmesi tavsiye edilmektedir. Tavsiyeye göre, toksik erkeklik geleneksel erkek rolleri

---

<sup>144</sup> “Toksik erkeklikle ilgili gerçek sorun yalnızca bir tür erkeklik olduğunu varsayması, ÇatlakZemin, 23 Mart 2019, <https://catlakzemin.com/toksik-erkeklikle-ilgili-gercek-sorun-yalnizca-bir-tur-erkeklik-oldugunu-varsaymasi/>

ve karakterinin bir ürünü olarak görülüyor, tersine bu roller toksik erkeklikten kurtulmak için bir reçete olarak sunuluyor.

Bu iddianın ardında aslında toksik olarak nitelendirilen ve terk edilmesi gerekenin bütün bir erkeklik olduğu ve bütün erkeklerin zehirli olduğu gibi bir düşüncenin olduğu inancına kapılıp savunmacı bir tepki (erkeklik üzerinden) gelişmiştir. Saldırılan şeyin bütün bir erkeklik olması, pek çok erkeği endişelendiren bir duruma işaret ediyor ve Mills'i (2016) hatırlarsak, itibar edilen değerlerin tehdit altında hissedilmesi olarak kriz durumuna denk düşüyor. Erkekliğin topyekun ortadan kalkacağı iddiası kulağa ciddiye alınabilecek gibi gelmese de, defansif bir erkekliğin ortaya çıkması için uygun bir zemin yaratmıştır. Bu iddiaların evrimsel psikolojiye referansla desteklendiği de görülmektedir. Buna göre, zehirli olan bir şeye karşı tepki vermek, onu bünyeden atmak, arınmak gerekir. Aynı biçimde, erkeklik için de zehirli/şifalı ayrımını gerçekleştirmenin, kötü otları ayırmanın ve türün iyiliği için, sağlıklı ve güçlü modelleri ön plana çıkarmanın gerektiği vurgulandı (Veissiere, 2018). Faludi'nin (1999) kaybolmakta olduğunu iddia ettiği baba-oğul ilişkisini restore etmek, erkek çocukların makbul (zehirli olmayan) erkekliği öğrenmeleri için bir fırsat olarak sunuldu. Bu sayede, yaşamda kendilerinden daha deneyimli ve oğullarını karşılıksız seven, erkeklik bilgilerini oğullarıyla paylaşmaya teşne bir baba figürü ön plana çıkarıldı (a.g.e). Veyahut oğlanlar, erkekliği, homososyal ortamlarda diğer erkeklerle sosyalleşerek öğrenmeleri salık verildi (a.g.e). Bu şekilde, erkekliğin olumlu vasıfları, erkek grup sosyalleşmesi sırasında birbirleri üzerindeki denetim ve karşılıklı tanımayla üretilmiş, yüceltilmiş olur. Erkekleri erkek yapan değerlerin (korumacılık gibi) kaybolmaması adına erkek kültürünün önemi vurgulanır. Bu sayede, erkeklik tekrardan itibarına, onuruna kavuşturulur (Veissiere, 2018).

Açık bir biçimde, bu defansif erkekler toksik erkekliği, erkekliğin geneliyle ilişkili değerlendirmiyorlar. Tam tersine, toksik erkekliğin bozulmuş veya yoldan sapmış bir

erkeklige işaret ettiğine inanıyorlar. Bu nedenle de, bütün bir erkekligin toksik olduğu iddiasıyla saldırılmasının değil ama, sorgulanmasının n kapanmış oluyor. Kötü taraflarından arındırılmış bir erkekligin hayalini kurarken, erkeklerin toksik yanlarını bir bozulmadan ziyade, bu erkekligin toplumsal cinsiyet düzeninin bir ürünü olduğunu görmek istemiyorlar.

Katılımcı erkeklerin de toksik erkeklik kavramı kapsamında çevresine sürekli zarar ve ziyandan başka bir Şey getirmeyen bir erkeklikten bahsettiklerini söyleyebilirim. Bu erkekleri genelde toksik olarak nitelendirmeseler de, ‘ezik’, ‘hırbo’, ‘keko’, ‘abaza’ gibi tabirleri kullanarak, erkekligin beğenilmeyen, istenmeyen, dışa atılması gereken taraflarını bu erkek özellikleri altında topladılar.

*“Sokakta gördüğümüz kavgacı tipler vardır, yoldan geerirken sadece neden baktın diye kavga çıkaranlar vardır. Bunları kekolar diye tabir edeceğim. Bunlar yaşamları boyunca Şiddet görmüş olabilirler, iyi durumlarda yetişmemiş olabilirler. evresinde, büyük abilerinde ablalarında evebeynlerinde örnek olacak Şeyler görmemişlerdir. Aynı zamanda, aksine, onları kötü etkileyecek travmatik olaylar yaşamışlardır. Bu sebeple, eziklik duygusu oluşmuş olabilir, ve tanımadığı insanlarla en ufak sebeplerle kavga edebilecek durumlara dşebiliyorlar yani.” Mehmet, 20, ğrenci*

Böylelikle erkekligin bütünü olmasa da, bir türü ya da türleri eleştirildi. Buradaki toksik erkekligin, daha önce de takdim ettiğim ‘varoş delikanlısına’ ya da ‘köşe başı erkeklerine’ karşılık geldiğini söylemek mümkün. Mahalledeki başıboş erkekler olarak bahsedilen bu erkeklerden, sokak köpekleri gibi bahsedildiği dikkat çekiyor. Köpekler gibi başıboş (evi yurdu belli değil) ama belli bir mekanı, genelde mahalleyi mesken tutmuş, takım halinde dolaşan erkeklere işaret ediliyor. Bu erkekler geceleri sokaklarda, köpekler kadar tekinsiz, karşılaşıldığında ne yapacağı belli olmayan ‘tipler’ olarak tarif ediliyor. Erkekligin kırılğan oluşumu bölümünde erkeklerin, kendilerine ait gördükleri

kamusal alanda tecrübe ettikleri ve saklamak zorunda kaldıkları korkuya daha ayrıntılı değineceğim. Fakat burada bu korkunun bedenleşmiş halinin tarif edilen bu erkekler olduğu net bir biçimde anlaşılıyor.

*“Kavga olayları çok olur bizim oralarda. İki kere, keyfi olarak adam öldürüldüğünü gördüm. Gece sokağa çıkıyor gençler, alkol alıyorlar, uyuşturucu alıyorlar, vesaire. Diyorlar sonra ilk gördüğümüzle biraz eğlenelim, soru soralım şey edelim sonra da dövelim. Derken, çocuk ölüyor, düşüyor, başını kaldırıma çarpıyor, ölüyor. Şu anda hapisteler bu olaya karışanlar. Diğerinde de sopayla başına vuruyorlar bir başkasının. Bu iki olayı aklımdan çıkaramam... Hiç tanımadıkları insanlar, karşılıklarına ilk kim çıkarsa. Arabayla dolaşıyorlar, sokak sokak gecenin bir yarısı, karşımıza kim denk gelirse diye oyun oynuyorlar açıkçası.” Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Bugün ‘toksik erkeklik’ entelektüel düzeyin yüksek olduğu ortamlarda, erkekliğin kötü hallerine işaret etmek, bilhassa erkeklerle yaşadıkları olumsuz ilişki deneyimlerini ve bu erkeklerin kişiliğini tarif etmek üzere, daha çok kadınlar tarafından rağbet gören bir kavram. Bu haliyle bakıldığında, erkeklik üzerine radikal bir eleştiri imkanı sunmaktansa, erkekliğin zararlı etkilerine işaret eden, genelde birey erkeğe yönelik eleştiriler ve şikayetler bütünü temsil eden bir kavram olarak ön plana çıkıyor. Fakat erkeklerin, genel olarak toksik erkekliğin rahatsız edici özelliklerini kendi üstlerine aldıklarından ve bu tarz bir erkekliği kendilerine dert edindiklerinden bahsetmek pek mümkün değil. Erkeklerin, erkekliğin genel olarak sorun edilmesi konusunda direnç göstermeleri sadece defansif erkeklikle açıklanamaz. Her erkek, kendi icra ettiği, benimsediği ve önemli gördüğü erkeklik değerleri eleştirildiğinde tehdit edilmiş hissedebilir ve savunmacı bir hatta çekilebilir. Fakat erkekliğin sorgulanmasının önündeki engel, savunmacı tepki kadar kayıtsızlık olarak da okunabilir.



Bu meseleyle ilgili bir kez daha Mills'in (2016) kavramlarına başvurmakta fayda var. Mills'in sıkıntı ve sorun arasında yaptığı ayrımı, erkeklik krizinin değerlendirmesi içinde yer vermek istiyorum. Sosyolojik tahayyülü mümkün kılanın, sıkıntılar boyutundan sorunlar boyutuna geçmek olduğunu belirten Mills, sıkıntıyı, bireyin kişiliği çerçevesinde ortaya çıkan ve bu kişinin kendi muhitiyle sınırlı ilişkiler kapsamında tanımlarken, sorunu bireyin sınırlı yaşam çevresinin ve yaşamının menziline aşan meseleler olarak tanımlar. Buna göre, sıkıntı birincil muhite ait ve çoğu kez özel alanla sınırlı meselelerken, sorunlar bir bütün olarak toplumu ilgilendiren, kamusal meselelerdir. Birey düzeyinde tanımlanan sıkıntılar, mikro ilişkiler ağı içinde anlam kazanırken, sorunlar ise makro düzeyde tanımlanır ve yapısal bir nitelik taşır. Sıkıntı kişinin gündelik yaşamında somut bir biçimde karşılaştığı ve tanımlayabildiği bir durumken, sorunlar için aynısı söylenemez. Mills, sorunun kaynağının kişi için kolayca tanımlanabilir olmadığını ve sorunlar hakkındaki tartışmaların genelde belli bir odak noktasından yoksun olduğunu ifade eder. Bir sorunu tarif edebilmek için, kişisel sıkıntıların yaşandığı tekil muhitlerden çıkıp, pek çok muhit arasında bir bağ, bir ilişki kurmak gerekir. Mills (2016) sosyolojik tahayyül için de gerekli olanın bu olduğunu ifade eder. Sıkıntılar ve sorunlar arasında yapılan bu ayrımın burada yer vermemim sebebi, erkekliğin olumsuz yönlerinin bir kriz olarak sorun şeklinde mi tanımlandığı yoksa daha çok belli bir muhit veya kişiye has bir sıkıntı olarak mı algılandığını keşfetmek. Esas olarak erkekliğin olumsuz özellikleri, belli bir muhit içinde bir sıkıntı olarak tarif ediliyor ve bir sorun olarak bireyi ve çevresini ilgilendirdiği görülüyor.

*“Bizim burada kendi çevremizde gördüğümüz, [erkeğin] içki olayı varsa, kumarı varsa, o ailenin ne çocuğundan ne ailesinden hiç olmuyor. İlerisini düşünmeyen taraflar var, o gün kazandığını o gün yiyenler var. Bu tür insanlarda aile ortamı her zaman bozuktur.” Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Bu durumun bir kişinin işsiz kalması, ekonomik sıkıntılar içinde olması, şiddetin çok sık yaşandığı bir mahallede yaşaması veya şiddet dolu bir aile ortamında bulunması gibi nedenler, şiddet uygulayan erkeğin sıkıntıları ve şiddeti uygulama nedenleri olarak görülüyor. Benzeri bir biçimde, şiddet gören kimseler de, bu sıkıntıyı paylaşmaktadır. Bunun bir sorun olarak, toplumsal düzeyde tanımlanması aşamasında ise, odağın belirlenmesinin zor olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi sosyal çevre, kent yaşamı, adalet, eğitim, yoksulluk, kültür ve siyaset şiddet için bir neden olarak sunulmaktadır fakat erkekler katılımcılar için erkeklik başlı başına bir sorun olarak tanımlanmamıştır. Ahmet Abakay (2019), şiddeti bir erkeklik krizi olarak değil, bir erkeklik sorunu olarak görmek gerektiğinin altını çizer,

*“Evet, sorun tüm erkeklerin sorunudur. Bu nedenle savunma mekanizmalarımız sahip olduğumuz ayrıcalıklarımız ve hayatımızdaki kadınlar üzerindeki tahakkümümüz işaret edildiği anda devreye girmekte ve sorunun aslında biz erkeklerin tamamıyla alakalı olmadığına önce kendimizi sonra da diğerlerini ikna etmeye çalışmaktadır. Kadına yönelik şiddetin bireyselleştirilmesi, belli bir sosyoekonomik ve ideolojik alana hapsedilmeye çalışılması, konunun saptırılması ve aslında erkeklerin de zor şartlar altında oldukları argümanlarına başvurulması bu mekanizmalardan yalnızca birkaçıdır<sup>145</sup>.” Ahmet Abakay, Gazete Duvar.*

Sorunun erkeklik üzerinden tartışılmaya başlanmasıyla beraber erkeklerin geliştirdikleri savunma mekanizmalarının devreye giriyor ve sorunun kendilerine ait değil başka erkeklere ait olduğu veya sorunun bizzat bu erkekler olduğu ifade ediliyor. Yine Mills'in (2016) terimlerine başvurarak bu durumu açıklamaya çalışırsak, sıkıntı-sorun, refah-kriz ekseninde yaptığı açıklamalara tamamlayıcı nitelikte iki terim daha ekler.

---

<sup>145</sup> “Erkeklik Sorunu”, Ahmet Akabay, Gazete Duvar, 27 Ağustos 2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/27/erkeklik-sorunu/>

Bunlardan ilki olarak kayıtsızlık diğerk ise huzursuzluktur<sup>146</sup>. Kayıtsızlık, insanların hiçbir değere itibar etmediğı, dolayısıyla herhangi bir tehdit algısı veya kaygı hissetmediğı duruma işaret eder. Bu elbette sorunların, krizlerin olmadığı anlamına gelmez. Olan biten şey, insanların kendi sıkıntılarının yaşandığı gerçekleştiğı muhitin dışına bir ilgi duymamasıdır. Sorun teşkil edebilecek şeylere karşı bir duyarlılığın, hassasiyetin bulunmamasıdır. Örneğın kent genelinde geçerli olan güvenlik sorunu, güvenli sitelele taşınarak ortadan kalkar. Kişi sadece kendi muhiti içinde sıkıntı olarak gördüğü şeyle ilgilendiğinde bir tür kayıtsızlık baş gösterir. Kayıtsızlığın pek çok nedeni olabilir. Mills (2016) bu durumu modern toplumların genel özelliğı olarak tarif eder ve hatta modern toplumların esas sorunlarının başında görür. Kayıtsızlığın, bir önceki bölümde bahsedilen aile içi şiddetin ahlaki ekonomisi kapsamında bir anlamı olduğunu vurgulamıştım. Buna göre, kişiler kendi mantıkları dışındaki sorunları bir biçimde görüyor, fark ediyor olsalar bile, bunu kendilerine dert edinmiyorlar, en azından üzerinde düşünmüyorlar. Fakat genel sorunun karşısında, bireysel veya içinde buldukları muhitte sınırlı bir çözüme gitmeleri, sorun karşısında önlemler almaları daha mümkün görünüyor. Aile ortamı içinde kendi sorumluluklarını bilen bir erkek olmak, şiddetten mümkün mertebe uzak durmak ve çevresindekileri de şiddetten korumak erkek için asli görev haline geliyor. Şiddetin ne faili olmak (toksik erkeklik gibi) ne de mağduru veya tanığı olmak, yani şiddetin ve şiddet karşısındaki bütün konuların tamamen kendi muhitinin dışıyla ilişkilendirilmesi şiddete genel bir sorun olarak kayıtsız kalındığını gösteriyor. Kayıtsızlık, krizin olmadığı anlamına gelmez, sadece krize veya soruna karşı bir mesafe üzerinde ilişkilene biçimi olarak kendisini gösterir. Katılımcıların kayıtsızlığından söz edilecekse, bu erkeklığe dönük genel bir kayıtsızlık olarak yorumlanamaz. Bu sorunun

---

<sup>146</sup> Huzursuzluğa burada değinmeyeceğim ama genel olarak tarifini yapmak gerekirse, itibar edilen hiçbir değerin bulunmadığı fakat bunun karşısında sürekli bir tehdit algısının ve kaygının bulunduğu duruma işaret eder.

farkına varamamak ya da görmezden gelme hali değildir, daha çok kriz olarak tarif edilen erkeklikle kendilerini 'ilişkili görmeme' haline işaret eder. Gerçekten ilişkili midirler bilinmez ama, üretilen söylem ve ifadelerdeki mesafe, uzak durma, kayıtsızlık kapsamında yorumlanabilir. Bu açıdan baktığımızda krizde bir erkeklik varsa hangi erkeğin krizde olduğu ya hangi erkeğin krizde görüldüğü sorusunu aklımıza getirmek gerekiyor.

Sabit bir yapının (ataerki) ya da öznelliğin (erkekliğin) krizi, dinamik ve tarihsel bir işleyişe sahip hegemonya kavramına içkindir. Bunun yanında kriz söylemi kapsamında üretilen, eski ve yeni, iyi ve kötü, makbul olan ile olmayan arasındaki kategorik ayrımlar hegemonyanın kendi işleyiş süreçlerine göre anlam kazanır ve bu kategorik ayrımlar bazen de bu işleyiş gereği hegemonyanın kendisini gizlemesine hizmet edebilir. İşler haldeki hegemonyanın kendisini gizlemesine hizmet edebilir. Ya da, kriz söylemi, tehdit altında hissedilen değerlerin kurtarılması, restore edilmesi adına bir çağrı anlamına gelebilir. Böylesi bir çağrı, kendi egemenliğini muhkem kılmak isteyen eril iktidar için bir fırsata dönüşebilir. Erkeklik kriziyle ilgili tartışmalarda da, genelde erkeklerin mütecaviz hallerine fazlaca odaklanıldığı için, bu koruyuculuk mevzusu genelde gözden kaçırılır. Kırılgan/korumacı erkeklik üzerinden üretilen siyaset (militarizm bunun merkezinde), erkekliğin, ailenin veya ulusun saldırı altında olduğu algısını köpürterek, erkekliğin korumacı tarafını kışkırtır ve müdafaa adına gerçekleştirilen saldırı için uygun koşulları hazırlar.

## BÖLÜM 6

### BASKIN/YAYGIN ERKEKLİK KÜLTÜRÜ VE SİYASİ İKTİDARLA İLİŞKİSİ

Hall'un (2002) sert erkelikle ilgili savlarını takip ettiğimizde taşradan kente göç eden işçi sınıfı erkeği ile bu erkeğin oğlu veya sanayi-sonrası, neoliberal dönemde, kente göç eden yeni erkek olarak varoş delikanlısı arasında 'sert erkeklik' üzerinden bir bağ kurmak mümkün. Hall'un kapitalizmin toplumsal örgütlenmesi üzerinden tespitlerine katılırsak, işçi sınıfı erkeği ile babasının sert erkeklik beklentileriyle büyütülmüş, ama bunun dışında babasının sahip olduğu diğer kaynaklara ve avantajlara sahip olmayan oğlu arasındaki fark anlamlı görünür. Tam zamanlı bir işi olmayan, evi geçindirecek kadar para kazanmayan, bu sebepten de evlenemeyen, çoluk sahibi olamayan ve hala babasının evinde yaşayan ailesine bağımlı bir erkeğin, iktidar sahibi bir erkeklikten oldukça uzak olduğu açıktır. Bunun yanında, sert bir erkek olması gerektiği kendisine öğretilmiştir ve bu erkeklik değişime kapalı, katı bir erkekliğe işaret eder. Bu açıdan bakıldığında bu sertliği abartılı bir biçimde sergilemek veya şiddeti uygulama potansiyelini ve arzusunu kazanca çevirecek bir sektörde kendisine yer bulabilecektir (Hall, 2002).

Fakat yine de Hall, işçi sınıfı erkeklerini sınıfsal konumları gereği toplumda egemen konumda bulunmamaları (siyasal ve ekonomik olarak) üzerinden değerlendirirken, işçi sınıfı erkekliğinin kültür üzerindeki etkilerini biraz hafife almış gibi görünmektedir. İlk olarak işçi sınıfı erkekliği için geçerli olduğunu varsaydığımız, sert ve sağlam erkek kültürünün şiddetle ilintili olduğunu görürüz. Bu erkek belki sebepsiz yere sokak kavgalarına karışmayan, şiddeti erkekliğinin tek kaynağı olarak sürekli sergilemek zorunda hissetmeyen bir erkeklik icra eder. Fakat bir erkek olarak saygın, otoriter, evinde

sözü geçen bir erkek olma beklentisi içindedir. Evdekiler bu erkekten, onun baba otoritesinden çekinir, erkek korku duyulan bir otoritedir. Daha evvel bahsettiğimiz erkeklik, korku ve otorite arasında kurulan bağı tekrar hatırlamakta fayda var. Ayrıca evin reisi olarak erkeğin, ev içinde çeşitli biçimlerde gerçekleştirdiği baskı ve tahakküm biçimlerinin de ekonomik, psikolojik, sözel ve hatta cinsel şiddete dair yönleri olabilir. Fakat elinde diğer kaynaklara sahip, toplum içinde aile babası olarak saygınlığa sahip bir erkeğin uyguladığı şiddet, erkekliğinin kriz içinde olduğuna işaret etmez, tam tersine saygın/şerefli/itibar sahibi bir erkek olması sebebiyle göze batmaz. Sert mizacı, disiplinler tavrı, mesafeli ve korkutucu otoriterliğinin içine yedirilmiş bir şiddet söz konusudur. Diğer yandan, sert olması öğretilen oğul için şiddet, içinde yer aldığı kültürle bütünleşmek adına bir kaynak vazifesi görebilir. Acaba daha yumuşak ve hassas bir erkeklik sergilemesi mi bu oğulun kültür içinde kabul bulmasını, benimsenmesini kolaylaştırırdı, yoksa getirdiği bütün belalara, çıkardığı sorunlara rağmen, sert ve şiddete teşne bir erkek olması mı çevresi ve ailesi tarafından tercih edilirdi diye bir düşünmek gerekir. Babasının sahip olduğu kaynaklara ve itibara sahip olmasa bile hala ‘babasının oğlu’ olmak amacıyla mahallede gözü kara biçimde kavgalara karışabildiği için, akranları tarafından sayılan, en azından başkalarını korkutabildiği ölçüde, kendisine yapılması muhtemel saygısızlıkların önüne geçebileceğinin farkında olan bir genç erkekten söz edebiliriz. Bunun yanında, taşradan gelen, babası işçi veya esnaf olan oğulun ‘sert’ bir erkek olarak büyütülmesi, şiddet uygulama kapasitesinin kendisine tanınması ile cinselliğini çok daha etkin ve serbest bir biçimde sergilemesi beklenmektedir. Kız kardeşinin ise tam tersi biçimde iffetli, namuslu bir davranış sergilemesinin beklenmesi, sınırları aştığında ise bedeller ödemesi gibi bir çifte standardın kültürde geçerli olduğunun da bu erkek gayet farkındadır.

Taşradan gelen işçinin oğlu babasının erişemediği eğitim fırsatlarına erişebilir, prestijli, yüksek gelir getiren bir mesleğe sahip olabilir. Bir sonraki kuşağın sınıf düşmesi kadar sınıfının yükselmesi de mümkündür<sup>147</sup>. Fakat yetiştiği ailedeki geleneksel ve çifte standarda dayalı toplumsal cinsiyet rolleri ve cinsellik anlayışı ile babasından ve akranlarından öğrendiği sert erkekliğin benliğinden silinip gittiğini iddia etmek güç. Farklı alanlarda ve bağlamlarda sert erkek olmak işe yarayabilir. Sert erkek olmak, bunu bir biçimde sergilemek, erkek bireyin parçası olduğu ve bir biçimde etkilendiği ve etki ettiği erkek kültürüyle ilişkilidir.

*“Erkek erkekten ibaret olan bir ortamda... ‘Yolda birisi küfretti, tüh tüh dedim gittim’ diye anlatılmaz erkek grubunda. ‘Ben de gitti ağzını burnunu kırdın dağıttım’ övünülecek bir şeydir. Çünkü erkeğin bunu yapması gerekir, gerektiğinde güç kullanan kişidir. Bu daha çok erkekler arasında anlatılması açısından. Ya da bazı erkek, eşiyile ilgili ‘ben de masaya yumruğumuz vurdum, şöyle böyle’ diye övünür. Gerçekten öyle midir? Hatta kendisi bunun övünülecek bir şey olduğunu düşünmüyor olabilir. Ama kendisini böyle satması gerekiyor.” Ünal, 32, öğretim görevlisi, üniversite.*

Ünal, daha önce aktardığım - “Üniversite okumuş, okumamış, zenginmiş fakirmiş, bence bir farkı yok. En temel sorun, şiddeti meşru görmek bence. Eğer cezalandırılmıyorsa, karşılığını görmüyorsa, meşru olduğunu düşünebiliyor”- ifadesiyle şiddetin eğitim ve sosyo-ekonomik statünün ötesinde, kültür içinde kabul bulmasının altını çiziyor. Sosyo-ekonomik statü ve hatta eğitim seviyesindeki farklılıklara rağmen, hakim bir erkeklik kültürünün varlığından bahsetmek her zaman mümkün. Burada altı çizilmesi gereken şey, erkeklik kültürünün, ya da kültür içindeki erkekliğin bir kimlik değil, ilişki biçimi ve erkekliğe has değer sistemiyle alakalı olduğudur. Sert görünmek,

---

<sup>147</sup> Prekarya koşullarında değerlendirdiğinde sadece işçi sınıfının değil, orta sınıfların da sosyal ve ekonomik durumlarının kötüye gittiği görülüyor. Orta sınıf bir yaşam tarzını elde edebilme adına eğitimine yapılan yatırım (bu yatırım devlet tarafından değil, aileler veya kendi eğitimine yatırım yapan bireyler tarafından yapılır) geçmişe nazaran beklenen sonucu yaratmamaktadır (Standing, 2014).

gerektiğinde şiddete karşı durabilmek, şiddet uygulamak bağlamsal bir kaynak veya bir beceri gibi yorumlanabilir. Ünal'ın ifadelerinden de, erkek erkeğe bir ortamda geçerli olan sertlik ve şiddet kültürüne işaret eder. Bir durum karşısında, şiddetle tepki vermesen bile, erkek ortamlarında bunun farklı anlatıldığını gösteriyor. “tüh tüh deyip çekip gitme” erkek bireyin diğer erkekler karşısındaki değerini düşürebilir. Bu sebeple erkek ortamlarında, erkek muhabbetinin bir parçası olarak sertliğini göstermek, şiddet gösterebilen, masaya yumruğunu vurabilen bir erkek olarak görünmek, erkeğin itibarı açısından önemlidir.

Yukarıdaki ifadelerin sahibi olan akademisyen erkek, üniversite ortamında kendisi gibi akademisyenlerin bulunduğu bir ortamda çalışıyor. Fakat yine de, kendi ortamında dahi, hakim erkek kültürünün varlığından söz edebiliyor. Derek Layder'in (2005) altını çizdiği üzere, bağlamsal kaynak, bir dağıtım/bölüşüm meselesi olmaktan ziyade esnek bir dağılıma/yayıma işaret eder. Dağıtım, bir tür 'pay' ya da 'kazanç' gibi düşünülebilir, 'ataerkil pay' meselesinde olduğu gibi. Halbuki dağılım, toplumsal uzam içinde belli bir alanda (veya kesimde) yoğunlaşma arz edebilse de, seyrek veya düzensiz tarzlarda gündelik ilişkilerde ve kültürün içinde farklı pratiklere sirayet edebilir ve rezonans yaratır. Bu sebeple de baskın/yaygın erkek kültürünün farklı veçhelerini, farklı tezahürlerini farklı yoğunluklarda ve derecelerde toplumun bütün kesimlerine sirayet ettiğini görmek şaşırtıcı olmaz.

Hegemonik erkekliğin 'baskın-yaygın' bir erkeklikle sürekli karıştırılması ve erkekliğe has kabul edilen kimi basmakalıp özelliklerin hegemonik erkekliğin bir tezahürü olarak kodlanabiliyor. Messerschmidt, belirli zamanda ve belirli mekanda belli tür bir erkeğin baskın, yaygın ve hatta tahakkümcü olabileceğini fakat bunun hegemonik oldukları anlamına gelmediğini belirtir. Hegemonik erkekliğin meşruiyeti söylemsel ve kültürel anlamda bir tür üstünlük ideolojisini sürdürebilmesine bağlıdır. Bu açıdan norm,



değer ve ideallerle ilgilidir. Baskın/yaygın erkeklik ise, toplum içinde takdir edilen, yaygın ve yerleşik somut erkek kültürüne denk düşmektedir (Messerschmidt, 2018). Yerelde gerçekleştirilen pek çok etnografik çalışmada ve özellikle de medyadaki erkeklik temsillerini inceleyen çalışmalarda, toplumsal ve kültürel olarak baskın ve yaygın bir erkeklik modelini, hegemonik erkeklik olarak okumak ve analiz etmek gibi bir eğilim söz konusudur (a.g.e). Bu durumun Türkiye'deki erkeklik incelemeleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkün. Fakat burada, bu incelemelere değinmeyeceğim, bu çok daha detaylı ve kapsamlı bir incelemenin konusudur.

Yine de küresel düzeyde bakıldığında, eleştirel erkeklik incelemeleri kapsamında yürütülen çalışmaların pek çoğunda farklı seviyelerde ve formlarda bulunan hegemonik erkeklikleri ayırt etmek konusunda bir güçlük yaşanmaktadır. Buna bir de, baskın/yaygın erkeklik kültürünün hegemonik erkeklığe denk tutularak analiz edilmesi sonucu ortaya çıkan bir kavram karmaşası eşlik etmektedir. Örneğin toksik erkeklik kavramı, hegemonik erkeklığın sadece zararlı yanlarını vurgulamayı amaçlarken, aslında toplumsal ve kültürel açıdan görünür olan, somut bir erkeklığın eleştirisine dönüşmektedir. Erkeklığı eleştirmek için; erkeklığın en belirgin, en kaba ve doğrudan zararlı olarak tarif edilebilecek niteliklerini ve bu niteliklerin taşıyıcısı olarak görülebilecek erkekleri hedef almak oldukça kolaydır. Çünkü hem erkektirler hem de çeşitli biçimlerde başkalarına zarar veririler, şiddet uygularlar ve şiddet uyguladıklarının üzerinde ciddi hasarlara yol açabilirler. Bu yaygın/baskın erkeklığı temel alıp, hegemonik erkeklik incelemesine niyetlenenlerin genelde vardıkları yerin toksik erkeklik olduğu görülüyor.

Diğer taraftan bakıldığında, gerçekten toplum içinde egemen kesim olarak tarif edilemeyecek ve hatta yapısal şiddetin çeşitli biçimlerinin mağduru olmuş bir erkeklığın, toplumsal ilişkilerde ve kültürel alanda baskın olduğunu görebiliriz. Sonuçta kültürel ve

toplumsal alandaki bu baskın/yaygın erkekliği icra eden erkeklerin, ataerkil sistemin taşıyıcıları olarak iktidar veya egemen konumundan uzak erkekler olması da, bu erkeklerin bir tür 'tezat' oluşturdukları veya 'kriz' halinde oldukları biçiminde yorumlanıp abartılabilir. Yaygın/baskın bir erkeklik kültürünün içeriden katılımcıları olan erkeklerin; ekonomi ve siyaset gibi diğer alanlarda o kadar da güç sahibi olamamaları, 'sanki erkeklikleriyle ilgili bir krizin emaresi' gibi okunmaktadır.

Messerschmidt (2018) hegemonik erkekliklerle baskın/yaygın erkeklikler arasındaki ayrımın, hegemonik erkekliği saklandığı yerden çıkarmak adına çok mühim olduğunu gösterir. Bunun da ötesinde, hegemonik olmayan ama baskın ve güçlü olan erkeklerin, hem hegemonik erkeklikten hem de kendi aralarında farklılaştırdıklarını da göstermeye yarar (a.g.e). Böyle bir ayrımın faydalı olabileceği fikrine katılıyorum. Bu sayede belki, toplumsal cinsiyetli iktidar ilişkilerinin ve tarzlarının çokbiçimli tezahürleri ile bu ilişkilerin ve tarzların kültürel ve toplumsal alandaki icracıları olan toplumsal cinsiyetli bedenleri birbirinden kategorik olarak ayırarak<sup>148</sup> analiz etmek mümkün hale gelebilir. Böylelikle iktidarın bir sahibi olduğu fikrinden kurtulup, iktidarın nasıl işlediği daha net anlaşılır.

Ayrıca Messerschmidt, hegemonik erkekliğin nihayetinde rıza üretme ve tahakküm kurma prensiplerinin etkinlik kazanması için kültürde bir anlam ifade etmesinin gerekli olduğunu vurgular. Kültürel alanda ise, baskın/yaygın erkeklerin toplumsal etkinliklerinin hegemonik erkeklikle ilgili değer ve normlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu görebiliriz.

Hegemonik erkekliğin küresel, bölgesel ve yerel seviyelerde, farklı fakat benzer bir biçimde iş gördüğünü hatırlatan Messerschmidt, bu üç farklı seviyedeki hegemonik erkekliklerin birbiriyle aralarındaki ilişkinin analiz edilmesi gerektiğini belirtir (a.g.e).

---

<sup>148</sup> Ayırmak, koparmak anlamında kullanılmaktadır, daha çok kategorik bir ayrıma işaret etmekle beraber iktidar ile özne arasındaki ilişkinin-bağın önemi vurgulanmalıdır.

Messerschmidt bu üç farklı seviyede iş gören hegemonik erkekliği, gücü, meşrulaştırma etkisi ve menziline bağlı olarak tanımlar. Buna göre küresel düzeydeki hegemonik erkeklik bölgesel ve yerel düzeydeki hegemonik erkekliklerin üzerinde baskı kurar (küresel kapitalizm, dünya siyaseti, silahlanma ve militarizm üzerinden). Bölgesel hegemonik erkeklik ise, küresel alanla bütünleşmek ve bu alanı şekillendirmek üzere kültürel malzeme sağlar (a.g.e, s.98). Buna uygun bir biçimde yerel toplumsal cinsiyet dinamiklerini düzenlemek adına, erkeklik modelleri sunar. Bölgesel hegemonik erkekliğe dair en önemli unsur, gündelik etkileşimler ve pratikleri belirleyen kültürel modelleri sunması ve dolaşıma sokmasıdır (a.g.e). Messerschmidt bu açıdan, küresel olanın, en kapsayıcı olduğu için, etkilerinin abartıldığını belirtir. Yerel ve bölgesel örneklerde küresel hegemonik erkekliğin doğrudan bir karşılığını bulmak her zaman zordur. Ayrıca bölgesel olanın direnç potansiyelinin, kültürel alana doğrudan etki edebilir olduğu gerçeğinin de unutulmaması gerektiğine işaret eder. Yerel hegemonik erkeklikler de daha dar bir muhit içinde etki gösteren, yüz yüze etkileşim boyutunda, daha birebirdeki iktidar ilişkileriyle alakalıdır. Daha evvel bahsedilen lise ortamında alfa erkek tanımında olduğu gibi geçici bir niteliğe sahip olabilir. Etkinliği bağlamına göre değişkenlik göstermektedir. Bu kısımda bizi en çok ilgilendiren bölgesel ve yerel hegemonik erkeklikler arasındaki etkileşim tarzı ve bununla ilgili kültürel alandır. Gündelik hayat pratikleri ve yüz yüze etkileşimde belirgin olan bir erkeklik kültürünün sokaklardan meclise, nasıl bir yayılım tarzı sergilediğini izlemek gerekir. Şiddetin bu erkek kültürü içindeki anlamı sorgulamalıdır.

Hall'un (2002) ön plana çıkardığı 'vahşi ve kriminal' olarak tarif edilen erkekliğin gerçekten de toplumun en alt tabakasında yer alan ve dışlanmış bir erkeklik olduğuna şüphesiz yaklaşmak gerekiyor. Göçmen ve mülteciler, veyahut etnik azınlık statüsünde olduğu için hem toplumdaki dışlanan, ayrımcılığa maruz kalan hem de sosyo-ekonomik

olarak en kötü konumda yer alan gruplar, bu yaygın/baskın kültürün ötekileridir. İkinci sınıf vatandaş statüsündeki (veya vatandaş statüsüne bile sahip olmayanlar) gruplar; toplumdan dışlanma, suça karışma veya karışmasalar bile kriminalize edilme ihtimalleri, toplumun diğer kesimlerine göre, çok daha fazladır. Bu grubun erkekleri, toplum içinde tehlikeli olarak damgalanarak, halk düşmanları olarak görülmektedir. Buna karşılık çoğunluğu oluşturan kesimden gelen erkeklerin görece daha avantajlı bir konumda olduğundan bahsedilebilir. İçeriden katılımcısı oldukları erkeklik kültürünün, kendilerine hala bazı avantajlar ve imkânlar sunduğu düşünülebilir. Üyesi oldukları baskın kültür içinde, öteki/düşman gruplara karşı ‘milliyetçi bir erkeklik performansı’ gereği saldırmaları yadırganmaz ve hatta teşvik edilir<sup>149</sup>. Çeşitli şiddet eylemleri veya sert erkek performansları, üyesi oldukları çoğunluk kültüründe belli bir seviyeye kadar hoş karşılanabilir veya tahammül edilebilir. Dördüncü bölümde bahsettiğim, Sirman ve Akınerdem’in (2019) tespitini bir kez daha burada zikredebiliriz. Hat safhada canavar/gaddar bir erkeğin temsili karşısında, gündelik yaşamda farklı biçimlerde şiddet uygulayan, uygulayabilen erkek ‘normal’ veya ‘olağan’ kabul edilmektedir.

Hearn de (2004) hegemonik erkeklik üzerinden ortaya çıkan kavramsal karışıklığı fark eden, buna bir çözüm arayanlardandır. Hearn için hegemonik erkeklik, fazlaca soyuttur, ele avuca sığmaz ve bir kavram olarak söylemsel/normatif düzeyde kalır. Erkekliğin önüne bir sıfat olarak eklendiğinde ise, somut beden, eylem ve pratikleriyle bu hegemonyanın taşıyıcısı olan birey erkekleri aramak oldukça anlaşılır bir çabadır. Hearn, erkeklerin (birey olarak) hem söylemsel hem de materyal bir tertibat olduğunu

---

<sup>149</sup> Kriz söylemi üzerinden bütünleşmeden bahsederken, milliyetçi erkekliği kapsanma fantezi doğrultusunda ele alabiliriz. Sivil olmalarına rağmen, militarist bir tarzda vatani ve milleti savunmaya dünden razı bir erkekliğin performansı olarak okunabilir. Fakat geçen kısımda da bahsedildiği gibi, milliyetçi erkekliğin teatral yapan şey gerçekten savaşmaya, canlarını feda etmeye hazır olmalarından çok, kendilerine karşılık vermesi zor, kırılğan gruplara saldırmaları, yani güçlü bir geri tepki, mukavemet görme ihtimallerinin düşük olmasıdır. Burada verdiğimiz örnek de işin bu teatral kısmının erkeklik kültürünün bir parçası olarak okunabileceğini gösterir.

belirterek, daha önce Connell'ın da belirttiği, erkekliğin bir sistem olmadığı fakat bir düzen/sistem içindeki tertibat olduğu tespitine katılır. Hearn'e göre norm ile pratik arasındaki boşluğu kapatmak, erkeklik incelemeleri kapsamında sağlıklı bir analiz yapabilmek için elzem görünür. Bu nedenle, Hearn (2004), hegemonik erkeklik yerine erkeklerin hegemonyasından bahsetmeyi ve bunu inceleme konusu haline getirmeyi uygun görür. Çünkü bu sayede, erkeklerin kendi yaşam deneyimleri, somut gerçeklikleri içinde tahakküm içeren pratikleri daha görünür hale gelir. Erkeklerin, kendi erkekliklerini hangi bağlamlarda bir tür imtiyaz olarak tecrübe ettiklerinin anlaşılmasını kolaylaştırır. Erkekler, isteyerek ya da istemeden, erkek olmanın çeşitli avantajlarından faydalanmaktadır. Bu sebeple, erkeklerin lehine işleyen eşitsiz toplumsal cinsiyet düzenini, etkin veya edilgen bir biçimde sürdürmek, muhafaza etmek adına 'bir şeyler yaparlar' ya da 'hiçbir şey yapmazlar'. Sonuç olarak toksik erkeklik kısmında da değindiğimiz gibi, 'ben aslında iyiyim ama diğerleri çok kötü' türünden bir ifadenin de, erkeklerin hegemonyasına içkin bir ifade olduğu anlaşılıyor. Böylelikle, bu tez kapsamında yeri tartışılan 'tanık konumunun' dışarıdan değil, içeriden bir tanıklığa işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim erkeklik kriziyle ilgili kısımda bir katılımcının, "şiddet uygulamadım, ama bir şey de yapmadım, onların (şiddet görenlerin) yanında görünmek istemedim" sözleri, içeriden tanıklık meselesini önemini gösteriyor. Somut bir erkeklik kültüründen bahsedilecekse, hiçbir erkeğin tam anlamıyla bu kültürün dışında yer alma ihtimali yoktur.

### **6.1. Brikolaj Erkeklik**

İdeal/normatif bir erkeklik ile somut ve gündelik ilişkiler içinde tecrübe edilen, üretilen erkek kültürü arasında bir fark olduğu söylenebilir (Aboim, 2010). Aboim erkeklikle ilgili norm ve pratiklerin birbirlerinden ayrılması gerektiğini belirtir. Buna göre

pratik bir biçimde her zaman norm ile ilişki içindedir, fakat normla kurulan farklı ilişkilendirmeler, farklı ve çoklu erkeklik pratikleri üretebilir. Kimi zaman ideal/normatif erkeklik ile pratikte tecrübe edilen erkek kültürü birbiriyle çelişebilir. Demetriou (2001) nasıl hegemonik erkekliklerin melez bir oluşum sergilediğini, hegemonyanın oluşması için farklı erkekliklerin içerilmesi ve diğerlerinin dışlanması gerektiğini vurguladıysa, Aboim (2010) de birey erkek için benzer bir melezliğin geçerli olabileceğini belirtir. Aboim, Demetriou'nun hegemonik erkekliğin farklı erkeklik pratiklerini ve kültürlerini temellük ederek kendi bünyesine katabildiğini gösterse de, hegemonik olan ile hegemonik olmayan erkeklerin nasıl ittifak kurabildiklerini açıklamadığını belirtir. Buna karşılık Aboim, bu ittifakın koşullarını, hegemonik taraf üzerinden değil, hegemonik olmayan taraf açısından ele alır. Buna göre, tıpkı hegemonyanın oluşumundaki melezleme gibi, erkek birey de ideal/normatif bir erkekliği, gündelik hayatında, yüz yüze ilişkilerde icra ettiği erkekliğin içine oturarak, kendi somut gerçekliğine uydurarak gerçekleştirdiğini belirtir. Bu hem aynı bireyin farklı alanlarda farklı erkeklikleri icra etmesini mümkün kılar, hem de kültürel anlamda daha melez bir erkekliği genel olarak bir benlik formunda üretebilir (a.g.e). Aboim, öznenin melez bir tarzda kendisini inşa etmesini “brikolaj erkeklik<sup>150</sup>” olarak nitelendirir. Bu durumda, Hall'un ön plana çıkardığı habitusa dair bir edim ve icra seti ve yatkınlardan ibaret değildir, Aboim'in

---

<sup>150</sup> ‘Bricola.g.e’ kavramı, antropoloji içerisinde, ilk olarak Levi-Strauss (1962) tarafından kullanılmıştır. Bricola.g.e, el altında bulunan kaynakların, nesnelerin ve araçların yaratıcı bir şekilde bir araya getirilmesi pratiğini ifade eder. Bahsedilen kaynaklar, bu amaç ile tasarlanmamış ya da düşünülmemiş olsalar da, ‘bricoleur’ tarafından deneme yanılma ile deneysel bir şekilde bir araya getirilir ve bu sebeple de çıktıları doğası gereği heterojendir (Wyatt, 2010). Hebdige (1979), Levi-Strauss'un bu kavramını alt kültürlerde tahsis edilen nesnelerin benlik oluşumuna etkilerini açıklamak için kullanır. Bu yaklaşıma göre, benlik oluşumu nesnelerin kendi içsel özellikleri üzerinden değil, onların yaratıcı bir şekilde düzenlenmesi üzerinden yaratılır ve bu kompozisyon tutarlılığı ve farklılığı iblağ eder (Hebdige, 1979). Michel de Certeau (1984) ‘bricola.g.e’ kavramını gündelik hayat pratiklerini – özellikle taktikleri – ve çoğunluğun nasıl güç odaklarının yarattıkları sisteme pasif bir şekilde direnebildiklerini açıklamak için kullanır. Buna açıklamada, ‘bricola.g.e’ yine el altında bulunan imkanların yaratıcı bir şekilde bir araya getirilmesi anlamında kullanılır ve öznel taktikler sonucu elde ettikleri imkanları yaratıcı bir şekilde bir araya getirerek idare ederler. De Certeau (1984) bu pratiği şahsiyetin rastlantısal bir şekilde ortaya çıktığı, değiştiği ve dönüştüğü şairane bir idare edinme olarak tanımlar.

brikolaj kavramı ile öznenin daha esnek, kendine yakıştırarak, uygun hale getirerek kullandığı bir kültürel set bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında geleneksel erkeklik kodları ile yetişmiş bir erkek 'sertliği' öğrenip kendi erkekliğinin bir parçası haline getirebilir. Yeri geldiğinde ise, bir tür bağlamsal kaynak olarak kullanabilir. Sert olmak bağlamına göre erkeğin işine yarar bir haldedir. Pratiğin anlamı normla ilişki içinde düzenlense de, pratik nihai olarak öznesi tarafında icra edilir, kendine uygun bir biçimde yorumlanır. Benzer bir biçimde, Schwalbe'de (2014) norm ve pratiğin ayrılmasının gerekliliğine işaret eder. Hegemonik erkeklik, birey erkeğe farklı biçimlerde tesir edebilir. Sonuç olarak, erkek birey bir bütün olarak hegemonik değer taşıyıcısı olmayabilir fakat erkekliğin genel olarak yüceltildiği, üstünlüğün vurgulandığı bir kültürün parçasıdır. Buna göre, hegemonik erkeklik sadece en saygın erkeklik biçimini değil, aynı zamanda iktidar talebinde bulunma, bunu sürdürme ve imtiyazlı konumu en etkin biçimde muhafaza etme tarzı olarak yorumlanmalıdır (Schwalbe, 2014). Hem Schwalbe hem de Aboim, ideal erkek değerleri ile pratiğe geçirilen somut erkekliklerin birbiriyle nasıl bütünleştiklerini ve nasıl ayrıştırdıklarını göstermiştir. Hegemonik erkeklik, toplumsal ve kültürel alanda kendisini gösteren en yaygın ve baskın erkeklik olarak tanımlanamaz, fakat bu erkekliklerinin içine bir biçimde nüfuz etmiştir. Baskın erkeklik de bir biçimde hegemonik değerleri, kendi yorumu ve uyarlaması içinde kendi bünyesine katmış ve icra edilen erkekliğin bir parçası kılmıştır.

Hall'un tespitin aksine, siyasal ve ekonomik gücün karşısında, belki hegemonik olmayan ama gündelik yaşamda hakim bir tarzda kendisini gösteren bir erkek kültürü içinde 'sertlik' hala geçer akçe olabilir. Kültürel olarak kabul gören sertlik, vahşilik gibi özellikler çağdışı, canavarlık gibi insandıışı bir erkekliğe işaret etmez. Yabancılaşma ve dışlanma yerine, kültürel bir aşinalık ve içerilmeye yol açabilir. Şiddeti sadece toplumda dışlanmış, alt sınıftan genç erkeklerin çaresizliğinin bir ifadesi olarak görmektense,

şiddetin baskın erkek kültürü içindeki yerini sorgulamak gerekir. Gündelik hayatta yüz yüze ilişkilerde yaygın ve geçerli olan erkeklik kodlarının neler olduğuna dikkat etmek gerekir.

## 6.2. Erkeklik Kültürü / Erkeklerin Kültürü

Kültürel alanda farklı erkeklerin karşılaştırmalı bir incelemesini sunan Tayfun Atay, batıda bir zamanlar revaçta olan metroseksüelliğin Türkiye kültürüne ve bu kültürün erkeklik anlayışına oldukça ters bulunduğunu vurgular. Kendine bakan, kozmetik ürünler kullanan, yediğine içtiğine dikkat eden, modayı takip eden bir erkek olarak metroseksüel erkek, esasen geleneksel erkekliğin dışladığı (kendine bakım gibi) ve kadınsı bulduğu pek çok pratiği içermektedir (Atay, 2012). Fakat böylesi bir erkekliğin Türkiye kültürü içinde, erkekliğe ters gelecek, “Müslüman mahallesinde salyangoz satmak” anlamına geldiğini vurgulayan Atay, bu erkekliğin homoseksüelliği çağrıştıran, yani daha çok pejoratif olarak algılanan bir erkekliğe işaret ettiğini belirtir. Bu açıdan hem batılı, hem kadınsı hem de homoseksüelin bir karışımı anlamına gelen metroseksüelliğin, Türkiye’deki erkekler nezdinde pek benimsenmediği tespiti yapılır. Üstelik metroseksüel olmak için sadece kentte yaşamının da yeterli olmadığını vurgular Atay. Bu erkeklik için aranan nitelikler, iyi para kazanması, eğitilmiş olması, iyi bir mesleğinin olması ve kültürel bir kategori olarak köylülükten tamamen bir kopuş yaşamış olmasıdır (a.g.e). Atay’ın burada altını çizdiği kültürel bir kategori olarak köylülükten kopuş, erkekliğin kültürel karakteri ve ifadesi açısından oldukça önemlidir. Atay bunun yerine kültürel sentezi vurgulamak üzere, şehirli-köylülerin erkekliği olarak varoşseksüel<sup>151</sup> tabirinin hayata daha çok değen bir karşılığı olduğunu belirtir. Daha önce

---

<sup>151</sup> Varoşseksüel tabiri Atay’ın kendisinin ürettiği bir tabir değildir. Bu tabiri ortaya atan gazeteci Muhsin Kızılkaya’dır (Milliyet Popüler Kültür, 18.04.2004, Sayfa 12). Tabiri de daha çok batılı-pop tarzının karşısında, halkın daha çok arabesk müziği tercih etmesinin açıklamak üzere üretmiştir.



varoş tabirinin kentin çeperinde, gecekondü mekanlarıyla sınırlı kalmadığına, kültürel anlam haritasında bir karşılığı olduğuna değinmişim. Burada söz konusu olan erkeklik, Atay'ın ifadesiyle, sanayi-sonrası tüketim kapitalizmin küresel varlığı karşısında ekonomik ve kültürel yönlerden henüz köylülükten çıkamamış, geleneksel kültürel kalıp ve tavırlar ile tüketim kültürü arasında sıkışmışlık doğrultusunda anlam kazanmaktadır (a.g.e). Atay, nüfusun çoğunluğun yaşadığı şehirlerin kültürel demografisini varoşların belirlediğini ileri sürer. Bu kültürel evrende, erkekliği tüketim kültürü içinde, metalaşma sürecinde varlığını koruyan homofobiye ve geleneksel taşra erkeklerinin (sert olmak) sürekliliğine vurgu yapar.

Gül Özyeğin de kültürel olarak geleneksel-taşra geçmişinden edindiği erkeklik ile kente üniversiteye gelmiş ve modern, çağdaş bir erkek olma gayesine sahip, kent yaşamında kadın-erkek ilişkilerinden, moda, kendini hem fiziksel (beden geliştirme) hem de kültürel açıdan geliştirmeye çabalayan bir erkeklik arasında sıkışmış bir erkeklikten bahseder. Bu erkek sadece arzulayan değil, arzunun nesnesi olarak başkaları tarafından beğenilmek isteyen bir erkektir. Fakat geleneksel taşra kültürü ile içerilmeyi arzu ettiği modern kent kültürü arasında bir gerilim yaşamaktadır (Özyeğin, 2011). Bu kimi zaman bir kültür zaman bir kültür şoku olarak tarif edilebilir,

*“[Büyüdüğü yeri anlatırken] Haremlik selamlık gibi, kadın erkek karışık bir sosyalleşmemiz yok. Kendi aramızda da çok fazla sosyal aktivitemiz, işte kahvehaneye gidip oyun oynamak, sonrasında meyhaneye gidip içki içmek, maç seyretmek gibi. Çok fazla bir imkan da yok... Üniversiteyi kazanıp geldiğimde bir kültür şoku yaşadım. Ne kadar Ankara'nın dibinde yaşamış olsam da Ankara'yı bilmemek, diğer illerden gelen, özellikle batı illerinden gelenlerle aramda kopukluk olduğunu fark etmişim... Şu anda bile Elmadağ'a gittiğim zaman başka bir rutin, Ankara'ya geldiğimde başka bir rutin içerisinde yaşıyorum.” Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Fakat tüketim kültürü içinde erkekler farklı prestij nesnelere erişim imkanları üzerinden de kendi saygın erkekliklerini kuruyorlar. Üretilen bu erkekliğin tam anlamıyla geleneksel taşra erkekliğinin veya işçi sınıfı erkekliğinin bir kopyası olduğunu iddia etmek güç. Burada belki brikolaj erkeklikten söz etmek mümkün olabilir. Geleneksel erkeklik ile modern erkekliğin günümüz tüketim kültürü içinde bir araya gelerek yarattığı özgün alışımın ürünü farklı erkekliklerden brikolaj erkeklik çerçevesinde bahsedilebilir<sup>152</sup>.

Ayşe Öncü (1999), tüketim kültürün iyiden iyiye palazlandığı 90'lı yıllarda, kent yaşamı içinde git gide görünür olan ve dikkat çeken bir erkeklik olarak “maganda” tabirinin izini sürer<sup>153</sup>. Maganda erkekliğinin aşağılanan, alerjik bir tip olarak algılanan tekinsiz bir erkekliği temsil etmekte olduğunu belirten Öncü, 90'ların ortalarından itibaren maganda sözcüğünün, kendi kabalığının ve cahilliğinin farkında olmayan cahil taşralı olmaya işaret ettiğini ifade eder<sup>154</sup>. Maganda, alenen rahatsız eden, “mütecaviz bir öteki erkeği” simgelemektedir ve adeta kendi verdiği “rahatsızlıktan” zevk alan bir figür olarak görülmektedir. Bu haliyle hem bir zevksizliğe hem de mütecaviz bir erkeklik imgesine tekabül etmektedir. Maganda taşradan kente göç olgusu karşısında bir tür kitle korkusunun ‘istila edilme’ biçiminde yorumlanmasıdır (a.g.e). Ayrıca burada istila

---

<sup>152</sup> Alışım kelimesini burada diyalektik bir süreç sonucu oluşan bir sentez anlamında kullanmıyorum. Daha ziyade keyfi, rastlantısal ve kendine uygun hale getirecek biçimde çeşitli parçalarla oynama, bozma, yeniden kurma ve değiştirme olarak brikolaj kavramına denk düşen bir anlam içinde kullanıyorum.

<sup>153</sup> Öncü magandayı bir anahtar sözcük olarak ele aldığını ve kent yaşamı içindeki tüketim ağlarının bir uzantısı biçimde ele alır. Kavramı oldukça cinsiyetçi bulmakla beraber, bir tüketim türü olarak cinselliğin, evlilik ve üreme amacının dışında, bireysel haz ve keyfe hizmet eden bir anlamı görünür hale gelir. Maganda cinselliğin ve tüketim kültürünün birleştiği yerde, tekinsiz, mütecaviz ve doymak bilmez erkek cinselliğinin bir simgesi olarak karşımıza çıkar. Bu erkek yontulmamış, yani medenileşmemiş, geldiği yer olan kente uyum gösteremeyen, bu mekâna yakışmayan bir erkeklik olarak tarif edilir. Popüler kültürde, mizah ve karikatür dergilerinde fiziksel olarak itici, ehlileştirilmemiş cinsel dürtülerin simgesi biçimde bir erkek olarak betimlenmekte ve alaya alınarak aşağılanmaktadır.

<sup>154</sup> Kırdan kente göç eden erkeğin tekinsiz, kaba ve görgüsüz olarak algılanışı 90'lı yıllarda başlamaz. 1950'lerle beraber artan kırdan kente göçle beraber bu algı üretilmeye başlamıştır (Cantek, 2007). Bu büyük göç dalgasının tipik bir özelliği olarak, kente ilk önce erkeğin (göre genç bir erkek) iş bulmak çalışmak için gelmektedir. Bu erkek yerleşik bir düzen kurduktan sonra kırdan ailesini yanına alması veya kentte bir iş bulduktan sonra köyünden bir kadınla evlenip, kadını da şehre getirip ev kurmaları biçimde gerçekleşmiştir (Özbay, 2015; Sancar 2012). Böylece göç olgusu içinde, kente ilk gelen, göç eden yalnız erkek tipinin köklerini oldukça geçmişe uzandığını söyleyebiliriz.

edenin erkek olduğu, fetheden, kuşatan kişi olduğu görölmektir. Öncü, magandanın bu kültürel temsilini, 1970’lerde varoşlarda, gecekondualarda ortaya çıkan yeni popüler kültürün, 90’lara gelindiğinde, genişleyen ve çeşitlenen tüketim kültürünün de etkisiyle orta sınıflara sızması üzerinden analiz eder. Buna göre, geçmişte hakir görülen ve dışlanan bir kültür (ve o kültüre ait görülen kesim) şimdi kentsel alanda görünür olmaya başlamıştır. Bunun esas sebebi ise, bu kültürün alt sınıfla sınırlı kalmayıp farklı ve yeni bir orta sınıfın tanımlayıcısı haline gelmiş olmasıdır. Buradan da anlaşıldığı üzere, maganda mekânsal veya sınıfsal bir konuma işaret ettiği kadar – hatta belki de daha fazla – kültürel sermaye, eğitim ve estetik zevkler üzerinden tanımlanmaktadır.

Hakir görülen kültür ve bu kültürün taşıyıcı kesimi artık kentin çeperlerinden merkezine doğru ilerlemiştir. Öncü, göçle şehre gelen bu kesimin, geleneksel halk kültüründen gelen saflığını ve özgünlüğünü kaybettiğini, fakat yine de kent yaşamına ayak uyduramayıp cahil kaldıklarına, ne köylü ne de kentli, arada kalmış bir form olarak algılandıklarına değinir (a.g.e). Öncü, bu arada kalmışlığı vurgulamak adına kir metafordan faydalanır. Arada kalmış, belirsiz, ucube, olmaması gereken yerde ve biçimde olan maganda, tekinsiz, ehlileştirilmemiş erkek cinselliğiyle birleştiğinde “kir ve tehlike” kavramlarının erkek bedenine bürünmüş halidir.

Demet Lüküslü toplumun entegre olmuş, eğitilmiş, gelir düzeyi yüksel ve batılı bir yaşam tarzının benimsemiş kesiminin tanımlayan Beyaz Türkler tabirinin karşısına, ekonomik (ve siyasi – vurgu bana ait) güçleri olsa da, Beyaz Türkler gibi estetik zevklere, zarafete sahip olmayan, yani kültürel sermayeden yoksun bir kesim olarak Kara Türkleri yerleştirir (Lüküslü, 2015). Bu Beyaz-Kara ayrımı, olmaması gereken yerde bulunun anlamında bir tür sınır çizme amacına hizmet ediyor ve toplumun farklı kesimleri arasındaki sosyal mesafeyi, sembolik düzeyde muhafaza ediyor. Fakat Lüküslü’nün tespitinde, Kara Türkler kendi içlerinde sınıfsal olarak ayrılmaktadır. Köyden şehre göçle

gelmiş ve taşralı özelliklerini koruyan bu kesimin içinde ‘kıro’ ve ‘hanzo’ tabirlerinin eğitimsiz ve gelir düzeyi düşük erkekleri tanımlamak üzere kullanıldığını belirtirken, ‘zonta’ ve ‘magandanın’, yine eğitimsiz fakat cebinde parası olan erkekler tanımlamak üzere kullanıldığını ifade eder (a.g.e). Lüküslü için erkeklere yakıştırılan ve aşağılama amacıyla kullanılan bu tabirler, aslında sadece farklılaşan orta sınıfların kültürel alanda tezahür eden mücadelesiyle sınırlı değildir. Lüküslü, Osmanlı’dan beri Türk toplumunda statü açısından önemli bir konuma sahip asker, bürokrat ve memur sınıfının karşısında, 1950’lerden beri görünür olan fakat 1980’lerle beraber çok daha belirgin hale gelen ‘yeni zenginlerin’ yükselişinden bahseder. Yeni zenginler tüketim, kültürel sermaye açısından modern değillerdir fakat sahip oldukları ekonomik güç üzerinden sergiledikleri tüketim pratikleriyle modern olan bir figüre dönüşürler. Kente ait davranış ve görgü kurallarının bir geçerliği kalmaz, tüketim kültürüyle bütünleşme tarzına bağlı olarak, yani prestij nesnelere erişim üzerinden bir kimlik/benlik üretimi mümkün hale gelir. Lüküslü, ‘maganda’ kelimesiyle aslında, taşradan gelip sınıf atlamının mümkün olabildiğini göstermekle beraber, kentli, eğitilmiş fakat gelir düzeyi yüksek olmayan kesimin, birden zenginleşmesi ve kent alanında görünür olmasından duyulan rahatsızlığının bir ifadesi olduğunu gösterir. Sonuç olarak bir sınıfın düşüşüyle diğerinin yükselişinin ortaya çıkardığı bir gerilim söz konusudur. Burada gerilim unsuru olan ve rahatsızlık yaratan şeyin; taşradan gelenlerin, kentin çeperi olarak varoşlarda kalmayıp, çevreden merkeze doğru hızlı bir biçimde ilerlemeleri olduğu anlaşılıyor.

Tanıl Bora, Cumhuriyet döneminde, erkekler arası sınıfsal farklar ve gerginliğe işaret eder. Cumhuriyet Türkiye’sinde tahsilli ve meslek sahibi kadınlar kentli, elit ve varlıklı ailelerden gelmektedir. Üst sınıf erkekler taşralı, eğitimsiz alt sınıf erkeklere karşı, yan yana olmaları daha mümkün olan kendi ailelerinden ya da kendi sınıflarından kadınlarla ittifak kurmayı tercih ederler (Özbay 2012). 1950’lerle beraber kente göç ve

sınıflar arası gerginlik artar. Tehlikeli erkekler sınıfı bu zamanda daha belirgin hale gelir (Bora, 2015, s.264). Erkekler arası gerginliğin ve yabancı erkeğe karşı hasmane tutumun kültürel kökenlerini burada bulmak mümkün.

Peki, bunun karşısında, bahsedilen bu yeni zenginlere gelirsek, Öncü'nün ifadesiyle, kendilerinin sonradan görme olarak nitelendirilmelerine pek aldırmamaktadırlar. Ekonomik güçleri sayesinde entegre oldukları tüketim kültürünün kendilerine sağladığı prestij ve para harcamanın zevki, geçmişinin statü kalıplarını ve değerlerini itibarsızlaştırır (Öncü, 1999). Arada kalmışlığın sunduğu melez yapıdan keyif almaktadırlar. Bu haliyle, yeni gelenlerin, geldikleri yerin kültürüne, kurallarına ve değerlerine saygı duymak, buna uymak zorunda hissetmezler.

Ortaya çıkan bu kültürel manzara ve toplumsal vaziyeti, kırdan kente göçün artan bir hızla devam etmesi üzerinden açıklamak mümkün. Taşradan kente akın halinde gelen kitleler, Mardin'in büyük gelenek olarak tarif ettiği, elit kent kültürünü erozyona uğratmış ve bir ölçüde kentlerin taşralaşmasına yol açmıştır. Bu haliyle kent kültürü ve yaşamı da hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşayarak melez bir yapıya dönüşmüştür. Kentin taşralaşma süreci, taşralıların kentlileşme sürecinden daha hızlı seyir etmiştir (Mardin, 1991b). Mardin geleneksel kültürün yapısal kalıntılarının yeni modern kent yaşamı ve toplumsal ilişkilerine eklenildiğini, taşındığını belirtir (a.g.e). Bölüm 4'te bahsettiğim, akraba topluluklarına dayanan ilişkilerin ve bu akrabalık terimlerinin, kent yaşamında gündelik ilişkileri düzenlemedeki rolü, geleneksel kültürün yapısal bir kalıntısı olarak görülebilir. Öte yandan Mardin'in tespit ettiği bir diğer olgu, küçük gelenek olarak tarif ettiği taşra kültürünün değerlerinin de yok olmaya başlamasıdır. Mardin, 1950'ler sonrasında milliyetçi muhafazakar sağ popülizmin, din, gelenek ve milliyetçilik üzerinden ajitasyon üretirken, paralelinde de tüketim tutkusunu teşvik ettiğini belirtir. Mardin'in ifadesiyle, işadamları, girişimciler ve toprak sahipleri arasında müsrif bir sınıf peydah oldu.

Geleneksel değerler olarak övünülen cesaret, cömertlik, nasafet (hakkaniyet) ve yardımlaşmanın yerine, sahip olduğu otomobil sayısıyla övünen, kurnaz, cimri ve sadece kendi çıkarını düşünen, başkalarına tepeden bakan bir tabakanın oluştuğu ifade edilir (a.g.e, s.282-3).

Tanıl Bora da Türkiye'nin bir yandan taşralaşırken diğer yandan taşrasını kaybettiğini ifade ederek, bir açıdan Mardin'in tespitlerine katılır. Bugün İstanbul'da Sivas'tan büyük bir Sivas, Erzincan'dan büyük bir Erzincan bulunmaktadır. Üstelik yerleşik şehir kültürü mevcut göç dalgasıyla gelen kitleyi soğuracak veya massedecek bir kapasiteye de sahip değildir. Öte yandan, geride geleneği, kültürü ve değerleriyle yaşamını sürdüren bir taşra da kalmamıştır. Kent-kır ilişkisi birbirini hızla dönüştürmüş, göç, tarımsal üretimin daralması, kitle iletişim araçları, teknoloji ve tüketim kültürü her yere nüfuz etmiştir (Bora, 2006). Bu haliyle Bora taşranın da bir mahremi kalmadığını belirtir. Bora bugün taşra özcülüğü, ya da taşra milliyetçiliği olarak tanımlanabilecek şeyin, Kemalist modernleşme projesinin tahrip etmediği düşünölen bakir alanlar olarak milliyetçi-muhafazakar düşlemin ötesinde pek bir anlamı olmadığına işaret eder. Mardin'in (1991b) de tanımladığı gibi, taşraya hasredilecek birtakım insani ve kültürel değerlerden bahsetmek pek mümkün değildir. Bora, esas olarak taşra özcülüğü kapsamındaki yerlilik ve millilik iddiasının, yaşayan bir kültüre değil daha çok reaksiyoner (hınç ve öfke temelli) duygulara işaret ettiğini ve bu duygular üzerinden devşirilen bir siyasetin muhteviyatını oluşturduğunu göstermektedir. Taşra özcülüğünün bugünkü militan veçhesi olarak linç kültürüne değinir (Bora, 2006). Bir grup olmanın, o kimliği üretmenin yolunun, kahramanca hep beraber linçe yürümek olduğunu belirten Bora, linçin kitleyi bir araya getirerek 'milli refleks' adına bir topluluğa, gruba dönüştürdüğünden bahseder (a.g.e). İlerleyen kısımlarda linç kültürü meselesine, bir şiddet biçimi olarak siyasi iktidarla nasıl ilişkili olabileceğine değineceğim.

Mardin erkekler arası anlaşmazlıkların çözümünde, tarafların tanıdığı ve saydığı bir üçüncü tarafın araya girmesinin hayati bir önemi olduğunu belirtir. Üçüncü tarafın da, ulus-devletin merkezileştirme çabalarının sonucunda zayıfladığını, yerel iktidar odakları olarak merkezi iktidarın karşısında işlevini yitirdiğini belirtir. Anlaşmazlıkların büyümesi gibi durumlarda devletin kolluk güçleri devreye girer. Fakat üçüncü taraf olarak devlet, husumetin tarafları açısından her durumda meşru, etkin ve güvenilir görülmeyebilir. Bunun bir nedeni olarak üçüncü tarafın da bir yabancı olması ve devletin müdahil olmasını istememeleri olabilir. Bir diğer ihtimal ise, devletin üçüncü taraf olarak müdahil olması, resmi kurumlar, yasal süreçler açısından işlerin daha da ciddiye binmesi olarak görülebilir. Kırılganlığın yönetimi kısmında bu ihtimallerin ne kadar gerçek olabildiğini göreceğiz. Hem kadına yönelik şiddet hem de erkekler arası şiddet meselesi üzerinden, kolluk güçlerine karşı bir direnç veya çelişkili bir işbirliğinin söz konusu olduğuna değinmiştik. Kolluk güçleri kimi zaman yerelde olup bitenleri anlamakta, kendilerine tanınmış yasal ve resmi yetkiler kapsamında müdahale etmekte zorlanmaktadırlar. Jandarma (Umut, 28) ve polis (Yunus, 34) katılımcıların daha önce yer verdiğim ifadeleri buna örnek teşkil eder. Fakat buna karşılık devlet veya yetkili birimler, yereldeki anlaşmazlıkları, devlete karşı gelinmediği, çıkarlar çatışmadığı takdirde görmezden gelebilirler. Ya da yerel otoritelerle, siyasetçiler, devlet yetkilileri (bürokratlar ve memurlar) arasında klientalist – kayırmacılık ve karşılıklı çıkarlar üzerine – bir ilişkinin kurulması söz konusu olabilir (Bates ve Rassam, 2016).

Taşra-kent ilişkisi minvalinde üstünde durulması gereken bir diğer husus kamusal alan korkusu biçiminde, kitlelerden ve bu alanda farklı olana karşı duyulan korkudur. Theweleit (1987), eril benliğin inşasında bu kitle korkusunun oldukça belirleyici olduğunun altını çizer<sup>155</sup>, sınırlarını çizememiş, ayırışmamış benliğin kendini zırhla

---

<sup>155</sup> Nazi dönemi öncesi toplumunun psikolojisini mercek altına alan Theweleit, düzenli Nazi birliklerini oluşmasından ve faşizmin yükselişinden hemen öncesi toplumdaki ruh halini inceler. Birinci Dünya

korumaya alma ihtiyacı içinde olduğunu vurgular. Akıcı, önü alınmaz, tanınmaz bir yığın olarak kitle, korkunun kaynağıdır. Sınırlar çizmek, kitleyi topluluğa ya da cemaate dönüştürmek gerekir. Topluluk yaratmak için hem bir şekil verme (tanınır kılma) hem de sınır koyma (düşmanı da tanıma) gerekir. Kontrol edilemez, kimliksiz bir kitlenin karşısında bütünlük yaratılmalı, bir set inşa edilmelidir. Bu bütünlüğün kendisi de sert, sağlam olmalı ve sınırları keskin bir biçimde belirlenmelidir. Çok başka açılardan da olsa, Brown'un (2001) tarif ettiği performatif duvarları burada da görmek mümkün. Kitle bu durumda egemenliği tehdit eden her şey, yani dışarıdır.

*“[İstanbul’da göç ile beraber insanların birbiri ile iletişimi kalmadığını anlatırken]. Biz bazen köyden gelmiş vatandaşla da arkadaşlık yapmaya çalışıyoruz. Ama karşıdaki insan sen bu adımı attığın zaman, sana korkarak yaklaşıyor. Acaba bu bana niye yaklaşıyor? Ya bu buranın eskisi, bu kurt, çakal, bu niye yaklaşıyor? Çünkü adam sen bu adımı atarken tedirgin.” Doğan, 57, Milli Piyango bayii, ilkokul*

Kentli elitler için göçle gelen erkek nasıl tekinsizse, aynı şekilde göçle şehre gelen erkek için de şehir korkutucu olabilir. Alışıldık akrabalık ve komşuluk ilişkileri, küçük yerin kuralları ve düzenleri çözülmüştür. Sokaktaki anonim erkek, bir tehdit olarak algılanabilir. Böyle bir hisle ailenin, cemaatin veya mahallenin sınırlarının kontrol edilmesi, denetlenmesi çok güç bir hal alır, bu sebeple de hem kadın-erkek ilişkileri hem de erkekler arası ilişkiler daha gerilimli bir hale gelebilir<sup>156</sup>. Daha önceden de belirtildiği

---

Savaşı'nın hemen sonrasında, büyük kayıplar yaşamış ve aşağılanmış Alman halkını ve Savaştan dönen eski askerin gündelik yaşama entegre olma sürecindeki sıkıntılarını inceler. Bu erkekler kaybettiklerini geri almak üzere sadece intikam ve hınç duygularına teslim olmuş erkekler değillerdir. Travma sonrası kendi benliklerin, kimliklerin dağılması, parçalanması gibi bir korkuyla da karşı karşıya kalırlar. Bu korku, kitle korkusu biçimindedir ve bu kitle, akışkan, öngörülemez, önüne aldığı her şeyi yutan bir şeydir. Yüzü yoktur, bedeni yoktur, ne idüğü belirsiz bir şey olarak öğrenilen bir şeydir. Theweleit, bu durumun psikanalitik açıklamasını sunar. Geleneksel ödipal yaklaşımdansa, ödipal öncesi nesne ilişkileri ekolüne yakın bir analizi benimser. Burada tarif edilen kitle, akışkan ve yutan, içinde kaybolunan biçimsiz varlık olarak kadındır (a.g.e). Kadın düşmanlığının öteki düşmanlığına öncelik ettiğini ve kendisini içine girilemez, sert, kırılmaz bir kabuk olarak inşa eden eril özelliğin ve topluluğu tarif eder. kırılma ve dağılma tehlikesine karşı daha da sert ve katı bir görüntü sunmayı kendine şiar edinir. Kitle, akışkanlığı içinde bir tehlikedir, kendi bedeni (toplumu-cemaati olabilir) dışındaki her şey tehditkardır ve düşmandır (a.g.e)

<sup>156</sup> . Tahincioğlu bunu Urfa’da yaptığı namus araştırması bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Ailesel ilişkilerin tartışıldığı kısımda bu konudan bahsedilmişti. Bunun yanında Mardin, 1970’lerde öğrenciler



gibi, erkekler arası ilişkilerde husumetin anlamı oldukça önemlidir. Gündelik ilişkilerde iki erkek arasında, ufak bir anlaşmazlığın büyük bir husumete dönüşme ihtimali bulunmaktadır.

### 6.2.1. Eril Homosoyallığı ve Şiddet Üzerinden Anlamı

Erkeklerin buldukları farklı konumlara göre çeşitlilik kazanan bağlamsal kaynaklar ile erkeklerin farklı alanlara göre değişen oyununun kurallarıyla ilişkili bir biçimde şiddeti deneyimleyip tarif ettikleri söylenebilir. Bunun yanında erkeklik oyunu, erkekliğin diğer erkekler arasında, onların önünde ispatlanması, onaylanması gereken bir oyundur. Bunun için erkek homososyal ortamları, erkeklik oyununun kurulduğu ve oynandığı ortamlar olarak önem kazanır. (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Bu sebeple erkekler arası rekabet içeren oyunlar, müsabakalar ile kavga, savaş gibi risk alma durumlarında

---

arasında artış gösteren ve gün geçtikçe de seviyesi artan şiddet olaylarının bir nedeni olarak taşraya mahsus şiddet ve saldırganlık tarzlarının büyükşehirlere aktarılması olarak açıklıyor. Dünya'daki genel dönüşüm, 68 hareketi, otorite karşıtı hareketler ve soğuk savaş döneminin ideolojik kutuplaşmalarının ötesinde, 70'lerde genç erkekler arasından şiddet olaylarının, kırsal toplumun nitelikleri ve grup aidiyet mekanizması çerçevesinde değerlendirir. 1950'lerde çok partili hayata geçişle beraber, kırsal kesimin küçük grup aidiyet pratiklerinin kitleselleştigi ve particiliğe, parti taraftarlığına dönüştüğünü ifade eder. Bu partilerin vaatleri veya ideolojik söylemleri, dünya görüşlerinden ziyade, partinin kendi kimlikleriyle ne kadar örtüşüp örtüşmediği, grup içi bir özdeşimin kurulup kurulmamasının ön plana çıktığını belirtir. Bu haliyle, Mardin çok partili hayatın demokrasidense, Cumhuriyet'in ilk yıllarının bütünleştirici ulus kimliğinin kırılması ve Anadolu coğrafyasına has farklı grupların (etnik, mezhepsel ve kültürel olarak farklı) çekişmesi ve (daha önceleri bastırılmış) kendi grup sembollerinin sergilemesi için bir fırsat olduğunu düşünür. Grup kimliğinin oluşması için sınırların gerekli olduğu, bunun içinde grubun her zaman bir düşman arayışında olduğunu belirten Mardin, husumet ve çatışmanın Türkiye'nin çevresi olarak taşranın, yani "küçük kültürün" bir özelliği olarak şehirlere de taşındığını ifade eder. Mardin'in 70'lerin sonunda bu makaleyi yazarken hem dünyada hem de Türkiye'de bugünkünden çok farklı bir siyasal ve toplumsal atmosfer vardı. Bugün sağ-sol gruplar arasında veya bu grupların kendi içinde şiddet olayları ve çekişme devam ediyor olsa da, geçmişteki kadar sık yaşandığı ve gündelik hayatı etkilediği söylenemez. Nitekim katılımcıların ifadelerinden de görünen budur. Türkiye'deki siyaset tarzının ve dilinin insanları kutuplaştırdığı ve gerginlik ürettiği görülse de, ideolojik ya da siyasi görüş ayrılıkları üzerinden yaşanan çatışmalar 70'li yıllara kıyasla sönümlenmiş bir haldedir. Fakat yine de seküler-dindar, Kürt-Türk, Alevi- Sünni gibi kimlikler üzerinden kutuplaşmanın hale devam ettiği görülüyor. Daha önceki bölümlerde bu durumdan daha detaylı bir biçimde, katılımcıların ifadeleriyle örneklendirilerek bahsedilmişti. Mardin'in makalesini yazdığı 1977 yılından günümüze, kadın-erkek ve erkekler arası ilişkilerde pek çok değişim yaşanmış olmasına rağmen, husumet temelli kurulun grup kimliği ile bu grubun koruyucusu erkekliğin hala yürürlükte olduğunu ve hatta baskın olduğunu görebiliriz. Bunun yanında şehirlerdeki aile çay bahçeler, kamusal alanda kadınlara mahsus olacak şekilde düzenlenen parklar; genç ve bekâr erkeği dışlamaya dönük düzenlemeler biçiminde kamusal alana dahil cinsler arası gerilimin sürdüğünü, yabancı, genç ve bekar bir erkeğin bedenini tehlikeli olarak damgalandığını gösterir.

erkekler kolayca şiddete maruz kalma ya da tanık olma ihtimaliyle karşı karşıyadır. Fakat bununla da sınırlı kalmayarak, yeri geldiğinde şiddetin faili olmaları için baskı görebilir ya da bu yönde telkin edilebilirler. Lipman-Blumen'in toplumsal cinsiyet çalışmalarına kattığı homososyalite kavramı, erkek olmanın bir görev olarak nasıl telkin edildiğini, sadece erkeklere ayrılmış, erkekler arası ilişkilerin düzenlendiği mekânlarla ilişkilendirerek açıklamaktadır (Lipman-Blumen 1976). Bunun için erkekliğin sadece kadının karşıtı bir kimlik olarak değil, erkekler arası iktidar ilişkileri ve sosyal bağlar üzerinden de kurulduğunu anlamak gerekir (Lancaster, 1994).

Bird (1996) eril homososyalliğinin hegemonik erkekliği, kurumsal ve kişilerarası ilişkilerde erkek ve kadını ayırarak ve hegemonik olmayan erkekleri dışlama suretiyle, sürdürdüğüne işaret eder. Fakat eril homososyalliğinin temel niteliğinin sadece erkek bireylerden oluşan bir sosyalleşme biçimi olarak tarif edilemeyeceğini, bu sosyalleşme biçiminin erkekler arası ilişkilene ve yakınlaşma tarzlarını belirleyen belli karakterlere sahip olduğunu vurgular. Bu sosyalleşme biçiminin, erkekler arasında duygusal ilişkilene ve yakınlaşmadan yoksun olma ve rekabete dayalı olmasının yanı sıra, homofobi ile kadının cinsel nesneleştirilmesi ve değersizleştirilmesi üzerinden kurulduğunu belirtir (Bird, 1996). Bird'ün eril homososyalliğini bu özellikler doğrultusunda tanımlaması, erkeklerin kendi aralarında kurabildikleri duygusal yakınlığın mahiyetini tarif etmekten çok, erkekler açısından elzem kabul edilen araçsal nitelikleri ön plana çıkarmaktadır. Özellikle ikinci dalga feminizm, erkeklerin kadınları tahakküm altına almalarının, erkeklerin kendi çıkarları doğrultusunda kadınları metalaştırıp kullanabilmelerinin altında yatan en temel şeyin, erkekler arasındaki dayanışma (ya da sözleşme) olduğunu; kadının bastırılması ve denetim altında tutulmasının, bütün erkeklerin çıkarına işleyen bir sistem olarak patriyarkayı yeniden üretmesinin bir koşulu olarak görür. Heidi Hartmann (1975) patriyarkanın modern

kapitalizm içinde hiyerarşinin farklı basamaklarında yer alan ve sınıfsal çıkarları birbiriyle çatışan erkekler arasında bir dayanışmanın temelinde kadınların ve çocukların hane reisi erkek bireylerin kontrolünde, denetiminde tutulması üzerindeki sözleşmenin olduğunu varsayar. İktidar bloğunu oluşturacak şekilde bir araya gelen erkekler önceden kazanılmış, tanımlı eril bölgeyi (kamusal alanı) ve eril imtiyazı (kadınları kendi denetimleri altında tutmak) korumak adına bu bağı kurar ve sürdürürler.

Hammaren ve Johansson'a (2014) göre, homososyal ilişkilerinin bu şekilde kavranışı sadece heteronormatif, eril merkezli bir bakış açısını ve onun çıkarlarını yansıtan, hiyerarşiye dayanan bir sosyalleşmeyi tarif etmekte ve sınırlamaktadır. Aynı şekilde, Bird'ün (1996) tanımlaması da, homososyal ilişkileri sadece heteroseksüel erkekler arasında kurulabilen ve bu erkeklerin kendi imtiyazlı konumlarını koruma amacıyla oluşturdukları bir birliğe işaret eder. Bird için kesin olan şey şudur; erkekler kendi imtiyazlı konumlarını korumak için bir araya gelmek zorundadır, hem kurumlardaki erkek hakimiyeti hem de bu hakimiyetin temel niteliğini oluşturacak belli başlı bir eril karakterin üretilmesi ve muhafaza edilmesi gerekmektedir. Bird'ün bu açıklaması homososyal ilişkiyi tek biçimli ve soyut bir ilişki türü olarak göstermektedir. Bir grup muktendir erkeğin kendi çıkarları doğrultusunda bir araya gelmiş olduğu düşüncesi, bu erkekler arasındaki bağın sadece kadınları ve diğer erkekleri dışlama yoluyla kurulan bir 'zorunlu bağ' olarak anlaşılmasına yol açar. Hegemonik erkekliğe has değerlerin (ve çıkarların) sadece tek bir grubun tekelinde toplanmadığı, bu değerlerin pek çok farklı konumdaki erkeği ve erkeklikleri farklı biçimlerde etkileyebildiği ve bu farklı erkeklerin eylem ve deneyimlerinden etkilenebileceğinden bahsetmiştim. Buna sebeple, eril homososyal bağlar tek başına, hegemonik erkekliğin yeniden üretilmesi ve korunmasının bir koşulu olarak, sadece bir grup muktendir erkeğin kendi çıkarlarını savunmaları amacıyla geliştirdikleri bir bağ olarak açıklanamaz. Ayrıca, bu araçsal

çıkarların erkek bireyler için önceden belirlenmiş olması ve bu çıkarların korunması için erkeklerin bir araya gelmesi bir zorunluluktan, ya da rasyonel bir tercihten öte bir anlam ifade etmez. Yine bu durum, çeşitli erkek grupları arasında kurulan farklı homososyal bağların kendi iç dinamiklerinin anlaşılmasını zorlaştırır. Erkekler için yaşa ve sınıfsal konuma bağlı veya kültürel, dini, etnik aidiyetler üzerinden farklı çıkarlara ve ilişkilere bağlı gelişen farklı homososyal bağlar mevcut olabilir. Homososyal bağların önceden tanımlanmış çıkarlar doğrultusunda değil de, bizzat bu çıkarların homososyal ilişkiler yoluyla belirlenebileceği ihtimali de ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır.

*“O dönemlerde sağ sol davası oralarda patlak verirdi, tabii bizim de ayak uydurmamız lazımdı. Oradaki arkadaşlarımıza ayak uydurduğum için okuyamadım ben. [neler olurdu sorusuna] ya işte bu sağ sol davasına işte kavgalar, gürültüler, baskınlar. Biz de yani o zaman ayak uydurmak zorundaydık öyle. Okuyamadık o yüzden, derslerime de yansıdı, normalde ben çok zekiydim. O semte ayak uydurmazsan başka semte gitmen lazımdı, biz de oradan ev aldık, biz de orada kalmak zorunda kaldık.” Ramiz, 51 esnaf*

Burada tarif edilen zorunda olma hali, arkadaş ortamlarına uyum sağlamak için yapılmış şeyler olarak anlatılıyor, ayak uydurmak üzere şiddete iştigal ettiğini belirtirken, gençliğinde yaşadığı semtteki erkek kültürünün bir parçası olmanın ne kadar önemli bir şey olduğu anlaşılıyor. Ramiz’in ailesinin o muhitte ev almasıyla beraber o muhitin erkek kültürüne de kaçınılmaz olarak dahil olması, diğer erkeklerle arkadaş olabilmesi ve beraber ortak bir erkeklik deneyimi kurabilmeleri eğitim hayatına son verebilecek kadar önemli görünüyor. Bugün, eğitime ve zekasına yaptığı vurgu, geçmişe dönük bir hesaplaşma olarak görülebilir, fakat yine de erkek grubuna o dönemki katılımını bir zorunluluk olarak tarif etmeye devam etmekte. Kendisine bugünkü çevresiyle ilişkisini sorduğumda ise küçük çevre içindeki erkek topluluğu içinde elde edilen saygının, itibarın

anlamını ve saygı ve itibarı düzenleyen homososyal bağlar içinde geliştirilmiş kuralların neler olduğunu açıklar.

*“Çevremizde sevilen sayılan bir insanız, görenler ayağa kalkarlar, abi derler, dayı derler. Büyüklerimize saygı, küçüklerimize sevgi gösterdik.” Ramiz, 51 esnaf*

Eril homososyal bağları sadece, belli bir grup erkeğin önceden tanımlanmış araçsal çıkarlarını ve bu çıkarlar etrafında şekillenmiş imtiyazlı konumlarını korumak adına oluşturulmuş bir sosyalleşme biçimi olarak görmektense, daha çok erkekler arasında oluşan çeşitli bağların gerçekleşme koşullarını kavramaya dönük, daha tatmin edici açıklamalar sunmak gerekir. Bu bağın gerçekleşme koşulları sadece, dikey ve hiyerarşik bir ilişkilene doğrultusunda gelişen güç ilişkileri üzerinden anlam kazanmasına bağlı değil, aynı zamanda erkekler arasında bir arada oluşun yarattığı çeşitli arzuları ve farklı duygusal yakınlık tarzlarını da kapsayacak yatay ilişkilene biçimlerine bağlıdır (Hammeren ve Johansson, 2014). Üstelik homososyal bağların yatay ilişkilene biçimleri, güç ilişkilerinin sadece dikey düzeyde değil, yatay düzeyde de üretildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Hegemonik erkeklik değerlerinin temelinde yatan heteroseksüellik, kadın düşmanlığı ve homofobi erkek arkadaş grupları içinde üretilmektedir, sadece erkeklerin yapabileceği pratikler ve yine sadece erkeklerin erişimine açık mekanlar belli erkek deneyimlerinin üretilip sürdürülmesine hizmet eder. Kahve, kulüp, pavyon gibi mekanlar bunlara örnek gösterilebilir (Sancar, 2009). Özellikle dayanışma, kardeşlik veya arkadaşlık gibi güç ilişkilerinden ve hiyerarşiden azade gibi algılanan yatay ilişkilene biçimlerinin kendilerine has güç ilişkilerini; içirme/dışlama; ilişkiler içinde üretilmiş, benimsenmiş norm ve kuralların bağlayıcılığı ve uygulanış tarzı; bağı niteleyen sadakat ve fedakarlığın anlamları üzerinden nasıl üretildiğini görmek mümkün hale gelebilir.

Dikey ve hiyerarşik homososyal bağların ötesinde erkekler arası yatay ilişkilerin nasıl kurulduğu ve anlam kazandığıyla ilgili, Henning Beck (1997) eril homososyalliğin karakterinin modern zamanlarda şekillenen belli bir ilişkilene biçimine atıfta bulunarak açıklar. Beck özellikle, modern eril homososyal ilişkilerin kurucu unsuru olarak eşcinselliğin namevcut varlığına işaret eder. Eşcinsellik bu ilişkilerde hem vardır hem de yoktur. Bilhassa eşcinselliğin cinsel edim olmaktan çıkıp bir tür kategori olarak sınıflandırıldığı modern zamanlarda, eşcinsel arzunun dışlanması, yok sayılması eril homososyalliği için kurucu niteliktedir. Buna göre, eşcinsellik dışarıdan, eril homososyalliğini kurmaktadır. Butler da (2015) melankoli ve kimlik arasında kurduğu ilişkide, heteroseksüelliğin kendisini eşcinsel arzunun yokluğu, eksikliği üzerinden kurduğundan, eşcinselliğin yadsınması ve inkarı olarak kendini mümkün kıldığından bahseder. Fakat burada önemli olan gizil bir eşcinsel arzunun yok sayılması, bastırılması değil, eşcinselliğin bir kategori olarak temsil ettiği şeylerin yadsınması, baştan reddedilmesidir. Heteroseksüel kurulum için elzem olan, eşcinsel arzunun kendisinin, böyle bir arzunun yaşanma ihtimalinin reddedilmesidir (Butler, 2015). Bu tespit, eril homososyal bağın hegemonik erkeklikle ilişkisinin anlaşılması adına çok daha ikna edicidir. Araçsal, maddi çıkarlar veya bu çıkarlar etrafında tanımlanan statü konumları, farklı erkek grupları arasında değişim gösterir, fakat hegemonik erkekliğin çekirdeğinde bulunan heteroseksüel erkeklik – eşcinsel olmayan erkek – daha genel bir erkeklik ideali, fikriyle doğrudan ilişkilidir. Erkek olmanın ilk şart olduğu bu homososyal ilişkilerde, Bech'e göre (1997), erkekler arasında yakınlaşma ve samimiyet, eşcinsel arzuyla ilişki olarak anlaşılabilir herhangi bir ifadenin, tavrın ve davranışın ihtimal dışı kabul edilerek garanti altına alınmasıyla mümkün hale gelebiliyor. Buradan, erkekler arası ilişkilerde duygusal yatırım ve samimiyetin, eşcinselliği dışarıda bırakmak kaydıyla gerçekleşebildiği anlaşılıyor. Fakat burada daha önemli olan, eşcinselliğin yadsınması

koşulunun heteroseksüel erkekliği düzenleyen ilk belirleyici ilke niteliğinde olmasıdır. Refik bir süre üyesi olduğu homososyal grubun özelliklerini aktarırken bu belirleyici ilkeye işaret ediyor.

*“Kulübün kendi içerisinde ayrışmalar vardı. Aşırı solcusu da var, etnik olarak Kürt olan da, destek olarak PKK’yı destekleyen de, Türk milliyetçisi insanlar da var. Ama bu insanlar aynı yeleği giyip masaya oturdukları zaman, birbirlerine kardeş diyorlar ve sarılıyorlar da. Türkiye için belli bir etnik ayrımcılık söz konusu değil, sadece Amerika’da siyahiler alınmıyor. Almanya’da alınmıyor siyahiler, bir ara Türkleri almıyorlardı. Ama şu anda Almanya’daki şubelerin yarısı Türk zaten. Türkiye’de cinsiyet ayrımcılığı var, üyelerin sevgililerine veya takıldıkları insanlara, old lady denir. Kulübün annesi gibi. Asena gibi. Bir ayrımcılıkları da, eşcinsel insanları sevmeyiz. O konuda çok katılar, aşırı katılar. Amerika’dan da gelen bir şey bu. Amerikan kültürünü bozduğuna dair görüşleri var bu konuda. Genelde eşcinsel insanlara da saldıran insanlar.” Refik, 21, öğrenci*

Refik yukarıdaki ifadesinde Hell’s Angels isimli motorsiklet çetesine üye olduğu dönemden bahsediyor. Ama, erkeklerin bütün farklılıklarına rağmen bir araya gelebildikleri bir gruptan bahsediliyor. Bu gruptan dışlananların eşcinseller ve kadınlar olduğu anlaşılıyor. Bütün bu erkeklerin, eşcinsellere karşı nefret konusunda ortaklaşabildikleri görülüyor.

Homoseksüelliğin yadsınması, eril homososyalliğin heteroseksüel karakterine vurgu yapar ve önce kadınlar sonra da eşcinsellerin dışlaması üzerinden nasıl kurulduğunu gösterir. Dışlama yoluyla kurulan bağ (Refik’in de ifade ettiği gibi) kendine bir erkeklik modeli ve kültürü üretir, sadece kadın ve eşcinsel değil, makbul kabul edilmeyen diğer erkekleri de benzer bir şekilde dışlayabilirler. Bu çetenin içerisinde farklı hatta karşıt siyasal görüşten veya etnik kimlikten bir sürü üyenin, bu çete altında ortak ritüeller, grup için kutsal kabul edilen değerler ve önceden belirlenmiş kurallar etrafında

bir araya gelebildikleri anlaşılıyor. Zengin bir betimleme sunduğu için Refik'in bu kültür hakkında aktardıklarını olduğu gibi paylaşıyorum.

*“Hell's Angels diye dünyaca ünlü bir motosiklet kulübü, baya kriminal, çete yani. 1948 kuruluşu, baya da büyük. 48 ülkede 600-700 şubeleri, dev bir bütçeleri var. Kağıt üzerinde yasallar ama. Eskişehirde de var bir şubesi. Çalıştığım yerde, görüyorum onları, çay getiriyorum merhaba merhaba, motorlarla ilgili bir iki soru. Bu motosiklet kulübü de şiddeti ile ünlü. Kadınlar üye olamaz, siyahi insanlar üye olamaz... Bir [logo, amblem] var arkalarında, ben aktif anarşistim, yasaya, kurala ve devlete hiçbir şekilde boyun eğmiyorum, kardeşlerim için de adama öldürmeye razıyım anlamına geliyor. Farklı kulüpler taklit etmeye çalıştığında da, orijinalliklerini korumak için gidip saldırıyorlar. O kulübün kulüp evini kundaklıyorlar, yakıyorlar neyse. Üyelerini girmemesi gereken yerlerde görürlerse, onları trafikte durdurup dövüyorlar, sırtlarından yelekleri alıyorlar. Nerdeyse üyelerin büyük bir çoğunluğu savaş veterani, oradan geliyor. Daha sonra bir namus olayına dönüşüyor. Benim de çok ilgim var kültürlerine, çünkü kardeş meseleleri gibi bir şey var. Kendi kulüplerinden olan insanlara hiçbir şekilde dokundurtmuyorlar kimseye, birbirlerine sahip çıkıyorlar. Sadece birbirleriyle iş yapıyorlar falan. Bu benim hoşuma gidiyordu. Kendi hayatımda, aile ve rol model eksikliği de oluştu, bunu bu sefer orada aramaya başladım. Onların ortamlarına girdim. Daha sonra kendim yelekli oldum, kendim bu kulüp işleriyle uğraşmaya başladım. Benim şubem, Konya'ya bağlıydı, Red Devils diye bir kulüptü. Beni aralarına da, daha yetkili, büyüklerin olduğu bir şube önerdi onlara. Çeşitli rütbeler var, ve seni deniyorlar, güvenebilir miyiz edebilir miyiz, o şekilde rütben yükseliyor. Türlü türlü işlere bulaştırabiliyorlar seni. Açıkça bir yerden sonra bıraktım. [Neden sorusu üzerine]. Konya'ya gitmem gerekiyordu mesela her hafta sonu. Ondan sonra çat bir telefon geliyor kulüp başkanından, şurada şurada bir kulüp var, giymemeleri gereken patch'leri giyiyorlar. Bu kültür içerisinde bir namus meselesi.*



*Gidiyorsun, kavga ediyorsun... Ait olmak istiyorsun açıkçası, yalnız kalmak korkutuyor çünkü. Neyse ki ben, saçma olduğunu iki üç ay içerisinde anladım. Yelek bıraktım. Ki yelek bırakanlara karşı, bir yüzüne tükürmedikleri kalıyor. Ben yelek bırakacağım dediğimde, toplantı odasına geçildi, bütün üyeler bırakıp bırakamayacağıma karar veriyor, bırakacağıma karar verilirse, sen kendin o yeleğe dokunup çıkartamıyorsun sırtından. Onlar senin sırtından alıyorlar. Dokunursan, dayak yiyorsun... Sonra, gidebilirsin diyorlar. Sen eşyalarını topluyorsun hepsi birden kaptıya kadar geliyorlar. Ondan sonra şehirden ayrıldın mı ayrılmadın mı arayıp soruyorlar. ” Refik, 21, öğrenci*

Dışlama ve bunun sonucunda ortaya çıkan gruplaşma, homososyal ilişkiler için çok önemli olsa da, bu bağın içeriden nasıl kurulduğunu anlamak için grubun kendi iç dinamikleri hakkında daha detaylı bir kavrayış gerekir. Erkekler arasındaki bağı ve bağın dinamiklerini açıklamak için, Sedgwick’in (1985) *Between Men* çalışması, erkekler arasındaki arzunun kurucu bir niteliğe sahip olduğuna işaret eder ve bu arzunun anlamını derinlikli bir biçimde sorgular. Sedgwick bu arzuyu homososyal arzu olarak tanımlamaktadır. Bu arzu, hemcinsler arasında tanımlanan özgün bağın temelinde yer alır. Bu arzu yoluyla hemcinslerin bir araya gelip sosyalleşerek, birbirleriyle kurdukları temas ve yakınlıklar üzerinden kadın ve erkek olarak ayrılmış cinsiyet farkını inşa ederler (Edwards, 2008).

Sedgwick (1985) bu arzuya homoseksüel paniğin eşlik ettiğini belirtir. Bu panik, eşcinsel bireylere dönük nefret ve önyargı içeren tavır ve davranışların ve hatta homofobik şiddetin kaynağı olarak da görülebilir, fakat homoseksüel panik eşcinsel bir kişinin mevcudiyetinden bağımsız olarak, kişinin homososyal arzusunun tamamlayıcısı niteliğindedir. Bu panik, bireyin kendisinin, karşısındaki tarafından eşcinsel sanılacağı korkusuna veya yine karşısındakinin de eşcinsel olabileceğine dair sürekli bir şüpheye işaret eder. Bu korku ve şüphe hem kendisinin hem de karşısındakinin eşcinsel olmadığını

sürekli ispat etme zorunluluğunu da beraberinde getirir. Bu homososyal arzunun bir koşulu olarak ortaya çıkar, fakat aynı zamanda bu arzuyu sınırlar, bu şekilde de homososyal ilişkileri düzenler.

*“Bir hocamız öğrenciye diyor, oğlum sen ibne misin? Karı gibi şeyler hayrola diye soruyor. Aynı hocanın bir asistanı var ve eşcinsel. Hoca gene, bak mesela bu ibneymiş, geldi burada çalışıyoruz, kendi kendine ne yaparsa yapsın, bana yürümesin de, yoksa ötesi beni ilgilendirmez dedi. Sonra işin ilginç yanı en favori asistanı oldu o çocuk bu adamın.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Cinsiyet farkının inşasıyla ilgili olarak da eril ve dişil olarak iki farklı homososyal ilişki biçimi birbirlerinin karşısında fakat ilişkili biçimde belli başlı eril ve dişil karakterlerin üretilip pekişmesine yardım eder.<sup>157</sup> Bunun paralelinde, Sedgwick (1985), eril ve dişil homososyal ilişki biçimlerinin de kendilerine özgü bazı karakterlere sahip olduğunu iddia eder. Eril homososyal ilişkilene, homososyal arzu ve homoseksüel panik arasında gidip gelen, kararsız ve çelişkili bir niteliğe sahiptir. Bu durum, erkekler arasındaki ilişkinin sürekli bir şekilde homoseksüel panik tarafından sekteye uğradığı, dişil homososyal ilişkilere nazaran daha istikrarsız karaktere bir sahip olduğu şeklinde yorumlanır (a.g.e). Kesintili olarak tarif edilen ilişki zamansal bir kesinti değil, doğrudan erkeklerin birbirlerine karşı duygusal yatırımlarıyla, bu duyguların yoğunluğu ve biçimiyle alakalıdır. Buna göre, erkekler arasındaki bağ, samimiyet, duygusal yakınlaşma ve paylaşım tarzları kesintili ve tutuk bir ilişkilene biçiminde tecrübe edilir, duyguların yoğunluğu ve dışavurum tarzları böylesi bir eril homososyal bağın bir ürünü olarak ortaya çıkar.<sup>158</sup> 19.yy sonu itibariyle bilhassa batıda, erkek homososyalliğinin (eşcinsel erkekleri

---

<sup>157</sup> Burada, evrensel olarak ikiye ayrılmış ve hemen her yerde, her zaman aynı özelliklere sahip homososyal ilişkilerden bahsedilmiyor, kültürel bağlam ve tarihsel koşullar çerçevesinde eril ve dişil homososyalliği kendi karakter özelliklerini kazanıyor.

<sup>158</sup> Jason Edwards (2008) homososyal arzuya eşlik eden homoseksüel panik olgusunun patolojik bir tanım içine sokulup, bu durumdan mustarip birkaç erkeğin sorunu olarak görmenin bir hata olduğunu altını çiziyor. Bu durum LGBTQ bireylere karşı uygulanan şiddeti, nefret suçlarını sistemik ve kültürel

burada ayrı tutulur) asli kurucu unsuru olarak bu panik gösteriliyor. Erkekler arasındaki bağı, varsayıldığı ve arzulandığı biçimde heteroseksüel erkekler arasında olduğunu göstermek için, bu bağı eşcinseller erkekler arasındaki bağdan farklı kılmak ya da farklı olduğunu ispatlamak adına, bu panik hali canlı tutulur.

Erkeğin eşcinsel sanılma korkusu erkekliğini kaybedeceği düşüncesine, ya da özellikle eşcinsel sanılması ile daha kırılgan veya zarar görebilir halde kendisini görmesine yol açabilir. Bu sebeple de (kendisinin eşcinsellere karşı bir nefreti, hoşnutsuzluğu olmasa bile), eşcinsel sanılmak, diğer erkekler tarafından homofobik bir saldırıya uğramanın kapasını aralar (Edwards, 2008). Bazen böyle bir şiddete maruz kalma ihtimaline karşı gelebilmemin en iyi yolu bu ihtimalin gerçekleşmesine şüpheye yer bırakmayacak kadar güçlü bir şiddetle karşılık vermek ya da şiddeti ilk uygulayan olmak, ilk elden verilecek bir tepki olarak uygun bulunabiliyor. Buna bir örnek olarak, daha önceki bölümde, Kısım 5.3.2’de paylaştığım, Refik’in (21, öğrenci) kendisine “karı kılıklı, sigara ver bana” diyen erkeğin kafasında sigara söndürdüğü ifadeyi hatırlayabiliriz. Bu tarz bir tepki, anlık, dürtüsel, kendiliğinden ortaya çıkmış gibi görünüyor, gençlik döneminde, toyluk gerekçe olarak gösteriliyor. Fakat ifadeye eşlik eden, “bugün çok saçma geliyor, bunu önemsemezdim” sözü, Refik’in bugün böyle algılanmayı önemsemediğinin, eşcinsel sanılmanın kendisi için ‘artık’ bir önemi olmadığını altını çizmek için söylediğini düşündürüyor. Belki eşcinsel olmak, ya da öyle sanılmak kendisi için bir problem olmayabilir, ama öyle olmanın veya sanılmanın yarattığı tehlikeler kişinin sadece kendi algısıyla sınırlı değil, daha geniş bir erkek kültürünün, eril homososyal ilişkilerin bir sonucu ve parçası. Erkeğin birey olarak verdiği

---

bağlamından kopararak, psikolojik koşula indirgenmesine yol açar. Çeşitli motivasyonlarla ve farklı biçimlerde kendisini gösteren LGBTQ bireylere dönük şiddetin anlaşılması önünde bir engel yarattığı gibi, bazen de yargı önünde bu panik psikolojisi bahane gibi sunulabiliyor. (Trans seks işçisi kadına saldıran erkekler örneği).

şiddet içeren tepkiler de, sadece kişiye ait olmaktan ziyade, bu eril homososyal kültürün tepki ve eylem repertuarına dahil görülebilir.

Flood (2008) homososyal ilişkilerin kadın erkek ilişkilerini de belirleyip düzenlediğinden bahseder. Erkek erkeğe arkadaşlık, kadın erkek arasındaki arkadaşlıktan her zaman daha değerli ve daha yüce bulunması buna örnek olabilir. Heteroseksüel cinsel pratiği de erkeklerin statü kazanma yollarından biridir. Erkekliğin bu statüyü kazanması için, diğer erkeklerin gözü önünde, yani bir erkek izleyici karşısında, heteroseksüel cinselliğini icra eder. Ayrıca, heteroseksüel cinsel pratiğin kendisi başlı başına erkekler arasında bağ kurmanın bir yoludur. Heteroseksüel cinselliğini müşterek bir şekilde pratik etmeleri, sergilemeleri bu bağı güçlendirir. Bu müşterek heteroseksüel cinsel pratikler arasında, cinsel taciz/saldırı, laf atmalar, kadınlara sataşmalar biçiminde kendini gösterebilir. Böylelikle, cinsellikle şiddet arasında da çok ince bir sınır bulunduğunu fark edebiliriz. Katılımcıların bahsettiği gruplar halinde köşe başlarında takılan mahalle delikanlılarının yarattığı tedirginliği, cinsellik ve şiddet arasındaki bu ince çizgi ekseninde de yorumlayabiliriz.

Yine aynı şekilde, erkeklerin kendi cinsel deneyimlerini hikaye ediş tarzları, homososyal erkeklik kültürü tarafından etkilenir. Erkeğin cinsel ilişki yaşadığı kadını aşağılaması, nesneleştirilmesi, yaşadığı cinsel ilişkiyi önemsiz gösterme çabası içerisine girmesi içinde yer aldığı erkek kültürü ile ilgilidir. Hatta bazen erkek için, cinsel ilişkinin kendisi başlı başına homososyal erkek kültürü içerisinde anlatılıp böbürlenebileceği, diğer erkeklerle paylaşabileceği bir pratik olarak anlam kazanır. Erkekler bu hikayeleri birbirlerine anlatmaktan haz ve heyecan duyarlar. Bu homososyal ilişkiler dolayımında üretilen heteroseksüel erkek kimliğinin, daha önce bahsettiğim ‘cinselliğe ilişkin çifte standart’ kültürünü pekiştirdiğini düşünebiliriz.

*“Koskoca adamlar, mühendis olmuşlar ama bir araya gelince hepsi aynı insana dönüşüyor, birbirlerine benziyorlar. İşte şöyle yaptım kariya, böyle ettim. Emdim, gömdüm. Ama bir kadın varsa hemen değişiyorlar, çok daha medeni bir hale bürünüyorlar, kibar kibar konuşmalar, saygı duymalar falan... Kendi aralarında pandik atmalar, güreşmeler sulu sulu şakalar, yani tam regresyon hali..” Sercan, 32, mühendis, üniversite*

Toplumsal beklentilerle iktisadi gerçeklikler arasındaki kopuş erkeği kendi erkeklik statüsünü, saygınlığını, imajının homososyal ağların içinde tesis etmeye yöneltebilir. geçimi sağlama konusunda ikinci konuma itilen erkeklerin, erkek kimliklerine yönelik tehdidi azaltma yolları toplumsal cinsiyet konusunda önemli ipuçları verir. Erkek evini geçindiren kişi olma özelliğini kaybedip bu durumu kanıksayabilir. Bunun sonucunda erkek kimliğini başka yollardan kurar. Yine bunu erkeklik kültürü repertuarı dahilinde gerçekleştirir. Erkek geçimi sağlayamadığı evin reisi konumunda kendini görmediği zaman eve ve aileye yabancılaşabilir ve erkek arkadaş grubuyla daha yakın ilişkiler kurabilir, ailede hissettiği değersizlik hissini diğer erkelerle geçirdiği zaman ve müşterek eylemler üzerinden telafi etmeye çalışabilir (Kandiyoti, 2019).

*“Bir de tersi var bunu, adam çalışmıyor, bütün gün kahvede barda. Eşi çalışıyor ondan para alıyor. Eşi ayrılmak istese, adam alışmış tabi, nasıl vermezsin, Bundan da şiddet çıkıyor.” Yiğit, 59, turizm/işletme, ilkokul*

Kadının çalışan, evi geçindiren bir rol üstlenmesi, erkeğin evden yabancılaşması fakat yine de ekonomik olarak kadına bağımlı olması durumunda, erkeğin kadın üzerinde hakimiyet kurmak için şiddet uygulama hakkını kendi görmesine yol açabilir. Fakat bu senaryoda erkeğin kendi erkekliğini ispatlamak için homososyal mekanlarda, erkek arkadaşlarıyla vakit geçirmeyi tercih ettiği görülüyor. Bu durum erkeğin parçası olduğu homososyal ortamlarla ailesi arasında bir gerilime işaret eder.

## 6.2.2. Erkekler Arası Husumete Dayalı İlişkiler

Mardin (1991b), *Türkiye’de Gençlik ve Şiddet* makalesinde, 1970’lerde tanık olunan gençler arası şiddet olaylarını incelemiştir ve bunların kültürel kaynaklarını araştırmıştır. Kentlerde genç erkekler, yabancı gruplar olarak birbirlerini bir tür düşman öteki gözüyle görebilmektedir. Halk kültüründen gelen kahraman erkek hikâyeleri, taşra ortamında dar bir aile çevresinde (akraba topluluğu, aşiret, sülale, cemaat biçimde dar bir muhit) sosyalleşmeleri ve bu sosyalizasyonun değer dünyası içinde grup dışından olanın (yabancı) bir düşman öteki olarak algılanması, erkekler arası husumetin kültürel kaynakları olarak açıklanabilir (a.g.e). Mardin’in tanımladığı bu durum, saldırı, misilleme ve intikam temalarının ön planda olduğu simetrik ve kaçınılmaz bir şiddet döngüsüne işaret eden kan/kin gütme olgusuna işaret etmektedir. Kan/kin gütme, namus gibi bir ‘kök paradigma’ olarak değerlendirilebilir. Erkekler arası husumete dayalı ilişkilerin açıklanması amacıyla iş görebilir. Katılımcı erkekler, erkekler arasında husumet temelli ilişki biçimlerinden örnekler sunmuşlardır. Sunulan örnekler erkeklik kültüründe homososyal bağlar kadar, husumetinde ne kadar merkezde olduğunu gösterir.

### 6.2.2.1. Bir Kıvılcım

Taşrada doğup büyümüş, ardından da İstanbul’da üniversite eğitim alıp bir süre geçici işlerde çalıştıktan sonra, babasının çağrısı üzere doğup büyüdüğü ilçeye geri dönen ve ailesine ait toprakların başına geçen bir katılımcının ifadesi, erkekler arası şiddetin kültüre has niteliğini gözler önüne seriyor:

*“Bir kıvılcımdır. Hiçbir sebebi olmadan bizim toplumumuz birbirine küfretmeye başlar. O da sonunda kavgaya dönüşür.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Hem taşrada hem de büyükşehirde yaşayıp deneyim sahibi olmuş Haldun, erkekler arası şiddeti bir “kıvılcım” olarak nitelendiriyor. Karşılıklı edilen küfürlerin

aslında gerçekte bir etkisinin olmadığını farkında olan Haldun, yine de küfretmenin erkekler arasında kavgayı başlatmak için yeterli bir neden olabildiğini belirtiyor,

*“Eğer alkollüysen, sinirliysen, stresliysen, karına annene söylenen küfür, hiç oraya ulaşmayacağı halde sende ters tepki yapar, saldırırsın. O çünkü halime bağlı.”*  
Haldun, 63, çiftçi, üniversite

Küfürlerle başlayan erkek kavgası, yine erkek kültürüne has çeşitli bağlarla, koşullarla, durumlarla bağlantılı görülerek açıklanıyor. Alkollü olmak, sinirli olmak, stresli olmak küfre saldırıyla tepki vermenin gerekçeleri olarak gösteriliyor. Kırılganlığın yönetimiyle ilgili kısımda şiddet uygulayan erkeklerin, parçası oldukları kültür içinde kabul bulan ‘bahane’ repertuarından bahsedeceğim. Şiddeti kimse tasvip etmezken, uygulanan şiddet için her zaman bir ‘ama’ bulmak mümkündür.

#### **6.2.2.2. Küfürleşme**

Erkek kültürü içinde küfrün özel bir işlevi olduğu söylenebilir. Çoğu kez karşıdaki erkeği aşağılamak için ya doğrudan şahsını ya da ailesinin kadın bir üyesini hedef alan küfürler edilir.

*“[Tanık olduğu erkekler arası kavgaları anlatıyor] En sık gördüğüm, küfürle başlayıp yumruk yumruğa gelinen kavgalar. Kimi zaman taraflardan biri bıçak da çekebiliyor. Genelde yoğun bir küfürleşmeyle başlıyor. Sebep olarak alkol var bence, bir de kişinin kendini kanıtlama çabası. Ben ağayım, ben paşayım, bana kimse karşı gelemez gibisinden bir duruş. Rüştünü ispat etmek gibi şeyler. Bir güç gösterisi yani.”* Erkan, 31, tasarımcı, üniversite

Geleneksel yapısının kalıntısının bir parçası olarak birey; aile, soy, sülale gibi topluluklar üzerinden bir aidiyet geliştirir (Mardin, 1991b). Topluluğun tek bir üyesine gelebilecek saldırı bütün bir topluluğa gelmiş gibi algılanır (a.g.e), fakat daha önceden

bahsedildiği gibi kadın, bu topluluğun sınırını teşkil eder ve erkek bu sınırı, buna bağlı olarak da kadını, korumak zorunda hisseder. Bu koruma fiziksel bir korumanın ötesinde sembolik bir nitelik taşır. Küfrü de sembolik bir saldırı olarak yorumlayabiliriz.

*“Sosyal medyada oyun oynuyorum, tavla. Adam senin ananı becereyim diyor. Nasıl becercekse. Ben onu o kadar aşağılık görüyorum ki. Bazen sinirleniyorum, buyur gel adres burası diyorum. Ee yapabilecek mi? Kendi acizliğini gösteriyor. Yenilgiyi kabul etmeyerek, beni tahrik ederek, kızdırarak, hata yapmamı veya oyunu terk etmemi sağlayacağını düşünüyor.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

*“Sosyal medyayı iletişim için kullanıyoruz, ama böyle şeyler oluyor. Bunun bir üst noktası da var. Birbirlerine adres verip, karşı karşıya gelip, birbirlerine silah çeken bir sürü adam var.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Başkalarının önünde edilen küfrün tahrik edici etkisinin daha fazla olduğu anlaşılıyor. Küfre cevap vermek, erkeğin kendi şerefini koruması, kendinden bekleneni yapması açısından kimi zaman kaçınılmaz görünmektedir.

*“Çevremde insanlar varken, birisi sana sesli bir küfür ettiği zaman, biraz da hani küçük düşürülmüş oluyorsun. Ve hani aşağılık kalmamak için onu orada dövüyorsun ki, ‘Mehmet’e küfrettim o da onu dövdü.” Bunun tam tersi olsaydı, ‘Mehmet orada küfür yedi, ve sustu, kuyruğunu kıştırıp gitti’ denmemesi için yapılıyor.” Mehmet, 20, öğrenci*

### **6.2.2.3. Kız Meselesi**

Sedgwick’in (1985) tanımladığı eril homososyal arzu, hem erkek erkeğe ilişkilere hem kadın erkek arasındaki ilişkilere biçim vermektedir. Erkekler arası homososyal arzu, heteroseksüel erkek kimliğinin kurulumu ve bu erkeğin heteroseksüel cinsel arzusuna yön vermesi açısından oldukça belirleyici bir işleve sahiptir. İki erkeğin bir kadın için rekabet ettiği, o kadını elde etmek için mücadele verdiği senaryoda ise, homososyal arzunun



merkezde ve düzenleyici konumda olduğu üçlü bir ilişki söz konusudur. Burada arzulanın kadının değerini tayin eden şey, erkek ve kadın arasındaki ilişkiden ziyade, birbirleriyle rekabet içinde konum almış iki erkeğin arasındaki ilişkiye işaret eden üçgen arzudur (Girard, 2001).

Genelde ‘kız meselesi’ üzerinden çıkan kavgalarda, karşı cinsle somut bir ilişki içinde olunsun veya olunmasın, hatta mevzubahis ‘kızın’ bazı durumlarda kendisiyle ilgilenen erkek taraflardan haberi bile olmaksızın, erkekler bu ‘kızı kazanmak için’ kavgaya tutuşabilmekteler. Bu senaryoda sahip olma, kazanma arzusunun, cinsel arzuyla karışık bir şiddete yol açabildiğini gösteriyor. Mevzubahis ‘kızın’ tamamen edilgin bir nesne olarak, kazanılan veya kaybedilen bir şeye dönüşebildiği görülüyor. Fakat erkeklik onuru/şerefi veya erkek gruplarının kendi onurları, grup dışındakilerin aşağılandığı, küçük düşürüldüğü bağlamlarda daha net anlaşılıyor.

*“Kız arkadaşına baktın ettin, face’ten yazdın ekledin, gibi bu tarz korumacı haller de şiddet için bir sebep oluyor.” Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Ayrıca kız meselesinde korumacı bir erkekliğin iş başında olduğu görülüyor.

*“Bir keresinde, bir yakın [kadın] arkadaşımın abi dediği bir üst dönemden bir adam vardı. Biz de teneffüslerde, bizim sınıftan 4 arkadaş çıkıyorduk, diğer sınıftaki bir arkadaşımızı almaya gideriz. Tek erkek de benim bu gruptaki. Neyse, bunun abisi kullanmış benden. Fark etmişim aslında, kıl kıl baktığını görmüştüm bana. Neyse, bu benimle konuşmak istemiş, sınıfın kapısına geldi iki tane yarıdakısıyla. Çağırdılar bilmem ne. Arkadaşım da, yok abi ne gerek var boş ver falan diyor, abi de konuşacak sadece diyor. Neyse, çıktık sınıftan, binanın arka tarafına gittik. Yani, klasik muhabbet, takılmayacaksın bu kızla bilmem ne. Ya diyorum arkadaşım, nedir derdin yani. Aramızda bir şey yok. Bir de, bu kadın, benim memleketten bir arkadaşımın sevgili o sıralar, yani baya benle ilgili bir şey yok. Neyse, bu abi kabardı kabardı, bana şöyle okkalı bir tokat*

*attı. Ama baya okkalı. Tam da o sırada, başka bir arkadaşımız geldi, girdi benim koluma kaçırdı beni oradan. Ben kendime geldiğimde 3 bina ötedeydik, hayatımda da hiç öyle tokat yemişliğim yok, baya şoka girmiştım. Doğru hatırlıyorsam, bu yakın arkadaşım o abisiyle konuşmayı kesti bir müddet sonra, ama olan olmuş yani. O kadar saçmaydı ki, yani... Herhalde hoşlanıyordu kızdan, bir bok da beceremiyordu, beni de kıskandı onunla yakın olabildiğim için diye düşünüyorum. Yani, şiddetten başka bir iletişim yolu da olmadığı için.” Bora, 32, araştırmacı, üniversite*

Özellikle kadın ve erkeğin romantik bir ilişki kapsamının dışında herhangi bir ilişki içinde olamayacakları yönündeki inanç, kimi erkeklerin kadın-erkek arkadaşlığını kıskançlık meselesine dönüştürmesine sebep olabiliyor. Böyle bir senaryoda, kadın bir erkekle arkadaş olmayı seçemeyeceği gibi, erkeğin kadınla kurduğu arkadaşlığın arkasında da cinsel veya romantik bir niyet varsayılıyor. Rakip görülen erkek, şiddet tehdidiyle kadından uzaklaştırılır. Bu şiddet tehdidini, lise yıllarında Arda da tecrübe etmiş. Kız meselesine eşlik eden erkek kültürünün detaylarını, Arda'nın zengin yorumlarıyla birlikte paylaşıyorum:

*“Polatlı'da yaşarken [lise yıllarından bahsediyor], sürekli dayak yeme tehdidi vardı. Polatlı böyle inanılmaz baskıcı, gerici, korkunç bir yer yani. Bir kızla beraber yürüyorsun mesela, sonra evini arıyorlar kızın, kızınız oğlanlarla geziyor diye. Böyle bir zihniyet yani. Sürekli tuvalete çekiyorlardı beni, o kızla görüşmeyeceksin, bu kızla konuşmayacaksın falan. Tuvalete çekmek de terim, tuvalete tehdit etmek amacıyla çağırıyorlardı beni. Ama bir Kurtlar Vadisi ambiyansında. Biri geliyor sınıftan alıyor beni, abiler orada bekliyor, ellerinde tesbihler, ceket omuzlarda. Ben en sonunda, orada geçirdiğim zamandan bunalmaya başladım. Bir yerden sonra her teneffüste tuvalete çekiliyorum, birileri beni tehdit ediyor, umursayamıyorum. En sonunda, bir cesaret anında, şey dedi. Bu kadar insan, aramızda en az 3-4 yaş var, bir kısmınız da 6. Bu kadar*

*mi korkaksınız, bu kadar mı gööö dedim, cümlemi bitiremedim. Bir yerden bir tokat geldi, bilincimi kaybettim, yere düştüm. Beni bırakmışlar öyle.” Arda, 28, garson, üniversite*

#### **6.2.2.4. Arkanın Sağlam Olması**

Ortadoğu toplumları için, aralarındaki pek çok farka rağmen, iktidarın çok dar bir kesimin elinde bulunduğu altını çizen Bates ve Rassman, kurumlara, iş olanaklarına ve bürokratik onaya erişmek için ‘aracı’ konumundaki kimselere erişimin olması, yani bildiğimiz tabiriyle bir yerlerde tanıdığının olması, bir arkanın olmasının önemine değiniyorlar (a.g.e). Erkekler arası husumet meselesinde de, daha önce bahsettiğimiz mütecaviz işbirlikçi erkekler algısı ve bu algıyla ilişkili adaletsizlik ve hak yeme meselelerinin şiddet üzerinden anlamı daha belirgin bir hale geliyor. Bu durumun kültürdeki karşılığı, iktidar konumundakilere erişimi olan, onların yanaşması olan kimselerin elde ettikleri haksız kazanç, başkalarının önüne geçme, ben yaptım oldu rahatlığındaki tavırlardır. Mesele sosyal eşitsizlik olarak değil, adalet meselesi üzerinden okunduğunda bir tür şiddet olarak görülür. Diğer taraftan, gerçekten de ‘arkalarında birileri olan’, üst konumlarda bağlantılı olan kimseler, başkalarının iktidarına vekaleten kendi güçlerini keyfi bir şekilde ispatlamak adına iktidara erişimi olmayan ötekileri aşağılayabilir veya uyguladığı şiddetten somut maddi kazançlar sağlayabilirler. Defalarca kez bahsedildiği üzere, katılımcı erkekler için işbirlikçi mütecaviz erkeğin şiddeti hem gündelik hayatta, yerel ilişkilerde somut deneyimler teşkil ettiğinden, hem de bu kişileri aslında gerçekten otorite/iktidar konumunda görmedikleri için, oldukça yoğun bir biçimde hissedilmekte ve ifade edilmektedir. Katılımcıların mütecaviz erkekle ilgili ifadelerine *İşbirlikçi Mütecaviz Erkeğin Şiddeti* kısmında yer vermiştim. Burada, Haldun’un (63, çiftçi) ifadesini hatırlatmak gerekir:

*“Eğitimsizlik, kurallara uymamak, ben yaparım oldu demek, sen benim kim olduğumu biliyor musun demek. Ne demekse. Akrabasının polis olması, siyasi olması, milletvekili olması, ona göre güç demek. Bu durumda güç olarak kullanıyor bunu.”*  
*Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

#### **6.2.2.5. Yan Baktın**

Erkekler arası şiddet olaylarının çoğu sokakta, trafikte veya kamusalda genelde eğlenme amacıyla gidilen mekanlarda ve daha çok genç erkek grupları arasında gerçekleşmektedir (Erjem, 2019). Erjem medyada oldukça yer bulan ve gün geçtikçe artan ‘yan baktın cinayetleri’ olarak isimlendirilen şiddet olgusunu erkekler arası şiddet kapsamında incelemiştir.

‘Yan baktın cinayetlerinde’, erkekler arası bir tür meydan okuma olarak anlaşılan bir bakıştan büyük anlamlar çıkarmak, kavganın nedeni olabiliyor (Erjem, 2019). Erjem’e göre yan bakmak, birinin diğerine kötü niyetle, düşmanca bakması biçiminde kişilerin yüklediği bir anlamdır. Burada ‘düşmanca bakış’ erkekler arasındaki ilişkilerin bürünebildiği hasmane karaktere işaret ediyor. Yan baktın kavgaları, kin gütmeye (kan gütmeye), kan davası veya erkekler arasında süregelen çözülmemiş davaların kökeninde, gerçekten olup bitmiş ve tarafların birbirini gerçekten mağdur ettiği somut bir olaylardan (hırsızlık, arsa davası, miras kavgası gibi çıkar çatışması üzerinden) öte, erkekler arasında ‘husumet temelli bir ilişkilenemenin’ esas olduğunu düşündürüyor. Bilhassa yukarıda verilen örneklerde, somut çıkar çatışmalarından bahsetmek pek mümkün değil, daha çok birbirine yabancı erkeklerin gündelik hayattaki karşılaşmaların barındırdığı bir husumet ve şiddet potansiyeline tanık oluyoruz. Buna göre, erkeğin prestij veya şeref kazanması, ya da erkek grubunun kolektif onurunun yüceltilmesi, onaylaması amacına yönelik, husumetin ve şiddetin kurucu bir rolü olduğu söylenebilir.

Kızmaz (2006), şiddet olgusunu hem kültüre içkin bir ürün hem de bu kültürden bir sapma biçiminde yorumlar. Buna göre kültürel algıya koşut olarak, namus, şeref gibi terimlerin anlamları oldukça önem kazanır. Bununla ilgili daha ayrıntılı bir sorgulamaya, erkeklik, şiddet ve utanç ilişkisini ele aldığım bölümde yer vereceğim. Namus kavramında olduğu gibi, şeref, kan davası veya kan/kin gütme de erkekler arası şiddeti kavramsallaştırmak adına bir ‘kök paradigma’ iş görebilir.

*“Sokakta yürürken bir adamla çarpıştık mesela, alköllüydü. Özür dilememe rağmen kavga etmek zorunda kaldık. Kendine güvendi nasıl oluyorsa, ya da yediremedi kendine... Böyle göz kabartmalar, niye dikkat etmiyorsunuz, falan. Tabi bunu daha küfürlü bir şekilde. Ben de, kendimi ezdirmeyi sevmemişim için, o anda karşı çıktım, boyun eğmedim. Sonra kavgaya sebebiyet verdi. Nitekim de o adamın belinde silah varmış, ona güvendi herhalde. Çıkartıyordu tam [silahı] insanlar ayırdı.” Mehmet, 20, öğrenci*

#### **6.2.2.6. Hakkın Yenmesi**

*Psikolojik Ataerki ve Saygının Anlamı* kısmında saygı meselesine değinirken, bir katılımcının (Kuzey, 35, işsiz, üniversite) yeteri kadar erkeksi bulunmadığı için saygı görmediği ifadesini aktarmıştım. Eğitimli olmak, saygın olarak kabul edilen bir meslek sahibi olmak, iyi para kazanmak toplumsal ilişkilerde hemen her zaman beraberinde saygıyı getirmiyor. Yine buna benzer ifadeler pek çok katılımcı tarafından vurgulanmıştır. Şiddet gösteren erkek kültürel ve ahlaki açıdan kınansa da, ‘sert’ bir erkekliği icra etmek en azından sert bir erkek olduğu izlenimini karşı tarafa aktarmak, karşınızdakinin sizi ciddiye alması, ‘ezik’ görmemesi için önemli görünür. Erkek, diğerlerinin önüne geçmek, kendi ihtiyaçlarını başkalarınınkinin önüne koymak amacıyla sert ve mütecaviz bir erkeklik sergilemeye girişebilir. Kim ne kadar erkekse o kadar saygı ve itibar görür, diğerleri karşısında avantajlı bir konuma geçer.

*“Şey bir tipleme var ya Türkiye’de. Mesela köylülerde de var bu. Ama lümpenlerde de var, köylülükten gelen bir şey belki. Her şey benim hakkım. Şey var ya, hani, yol vermedi diye kadının arabasına çıktılar. Mesela, tip arıyorsan, nefret ettiğim. Suç olmasa inan bana gözümü kırpmadan kafasına sıkacağım adamlar bunlar. Kendine hak gören her şeyi, kimseye saygısı olmayan insanlar. Tipleri de biraz şey, bir nesil öncesinde köyden gelmiş falan. Daha böyle insanlara saygı göstermeyi bilmeyen kişiler.”*  
Serhat, 40, müdür, üniversite.

Serhat, böyle bir erkekliği lümpen olarak nitelendiriyor ve lümpenliği kültürel bir altyapıya bağlı olarak açıklıyordu. Serhat’ın ifadesi aynı zamanda taşradan gelen erkek ile kenti veya kente daha önce gelmiş) erkek arasındaki gerilime de işaret ediyor.

*“Ya gündelik hayatta kıvılcım olup kavgaya sebebiyet verecek çok şey oluyor. Bir keresinde arkadaşımınla bir yere gidiyorduk otobüsle, hatırlamıyorum neresi. Neyse, mola yerinde, karnımız acıkmış biraz, sipariş sırasında bekliyoruz. Adamın biri geldi, yanımızda durmaya başladı. Bir gözümüz de onda sürekli, sıra ilerledikçe yanımızdan yanımızdan biraz daha öne geçmeye çalışıyor. Arkadaşım en sonunda sertçe sıraya geçermisiniz gibi bir şey dedi. Bu da hemen, yok sıradayım, yerimi biliyorum, yerini kapmayız bilmem ne, başladı saymaya. Anadolu çomarı diye bir tabir var ya, tam yani. Bir de bunlardan o kadar çok var ki, sürekli gözlerin açık bir şekilde hakkın zapt edilmesin diye, kavgaya hazır bir şekilde dolaşıyorsun.”* Bora, 32, araştırmacı, üniversite

Bora da, Serhat gibi hak yemek için her yolu deneyen mütecaviz bir erkekten bahseder. Açık bir şiddet tanımlanmasa da, tarif edilen erkeğin başkalarının önüne geçmek adına kendince kurnaz tavırları bir tür şiddet olarak yorumlanabilir. Bu erkeklik karşısında diğer erkeklerin, haklarını yine şiddet yoluyla (erkeksi bir yolla) aramaya yöneldikleri anlaşılıyor. Serhat’ın bu tarz erkeklerin ‘kafalarına sıkma fantezileri’ bunu net biçimde göstermektedir.

### 6.3. Eril İktidarın Eril Dili

Siyaseten ve ekonomik açıdan hegemonik olmasalar da, baskın bir erkek kültürü ve bu kültüre has bir dilin etkilerini siyasi açıdan da sorgulamak gerekir. Siyasetin özellikle eril bir dil ve tavra (korumacı ve mütecaviz) yaslanabilmesi, bu söz konusu olan baskın erkek kültürüne aşina olmadan mümkün olamazdı. Daha önceden de bahsedildiği gibi, hegemonik erkeklik yerel, bölgesel ve küresel seviyelerde tanımlanabilir, iş görebilir. Yerel düzeyde iş gören hegemonik erkekliğin, yereldeki erkeklik kültürüne has dili ve üslubu benimsemeyen veya bu kültüre doğrudan hitap etme becerisine sahip olmadan, hegemonik niteliğini koruması zor. Hegemonyanın kültürel alanda da iş görmesi, bir karşılığının olması gerekir. Diğer taraftan, elbette kültür de değişebilir fakat siyasi iktidarın kendisini meşru kılmak adına popülizme yönelmesi ve (seçici bir biçimde) mevcut erkek kültürüne referanslarda bulunması, bu kültürün yeniden üretimine hizmet eder. Egemenin kriz dönemlerinde, değişim yerine var olan kültürel örüntüye sığınması her zaman daha kolay (aile ve din söyleminde olduğu gibi) bir yol olarak görülebilir. Kandiyoti'nin bahsettiği eril restorasyon da yine yerel bir erkeklik kültürünün abartılı bir biçimde görünür kılınması, bu erkekliğin köpürtülmesi veya gündelik hayatta verdiği zararların, siyasi iktidar tarafından görmezden gelinmesine yol açabilir. Siyasi iktidarın, yereldeki baskın erkeklik kültürünü yer yer teşvik etmek ve daha önceleri de bahsedildiği gibi, erkekleri harekete geçirmek<sup>159</sup> amacıyla eril dili ustaca kullanabildiği görülür. Bunu da iki biçimde gerçekleştirir (2018c): ilk olarak, kahraman, cesur, savaşçı bir erkeklik kültürüne sürekli referans vererek, ikinci olarak da cinsel ahlak, namus ve kadın üzerinden bir ajitasyon yaratarak.

---

<sup>159</sup> Bu harekete geçirme, daha çok siyasi anlamda yorumlanabilir. Erkek kültürü etrafında yaratılan bir kültürel aşinalık, erkek lider ile sıradan erkekler arasında bir yakınlık ve özdeşim duygusu yaratma ihtimali üzerinden anlaşılabilir. Kültürel aşinalık, samimiyetin, siyasi liderlerin kullandığı bir taktik olarak değerlendirilebilir (Sennett, 2019)

Bora (2018c), siyaset alanındaki milliyetçi-muhafazakar erkekliğin söylemsel hakimiyetini, hasımları olan sol ve Kemalizm'den farkını özgül olarak kadın üzerinden koruması ve yine bu zemin üzerinden meydan okumasıyla ilişkilendiriyor. Buna göre, hasımları kadının statüsünü düşürmüş; bunun sebebi olarak da kadının, kültürel/sembolik olarak sabit ve kutsal kabul edilen konumu tehlikeye girmiştir. Bu tartışma zemininde hasımların milliliği ile beraber erkeklik şerefi de sorgulanır hale getirilir. Bora, hasımların bu tartışmadaki basiretsizliğini ise, kadın düşmanlığının (ve homofobinin) muhalefetin yumuşak karnı olması üzerinden açıklar. Muhalefet pek çok konuda söylem üretip cevap verirken bu konuda genel bir sessizliğin hakim olduğu görülür (Bora, 2018c). Bu durumu erkek siyasetçiler arasında zımni bir ortaklık ya da kadın sorununa bir tür ilgisizlik, bu sorunlar üzerine düşünememiş olma hali olarak okumak mümkün (Bora, 2018c). Yine de, bunu ötesinde, Türkiye'deki siyasette hakim olan eril dilin, siyasetin erkekler arasında oynanan bir oyun olarak anlaşılmasına yol açar. Bu dil gereği, kadın siyaset alanından uzak tutulur; siyaset dışı, sembolik ve kültürel olarak sabitlenmiş ve korunması gereken olarak konumlandırılır. Öte yandan, eril siyasetin kuralları gereği, erkekler arasında siyasetin her zaman bir teyakkuz ve hücum stratejileri içerdiği, bunun da erkekler arası oyunun kuralları gereği gibi görüldüğünü anlıyoruz. Fakat siyasette egemen olan bu eril tarzın eleştirildiği de görülmektedir.

*“Siyasette olan gruplar, meclis içerisinde olan gruplar... Önceden televizyon programlarında devlet büyükleri otururdu, saatlerce röportaj yaparlardı, şimdi bir kanalda iki devlet büyüğünü bir arada göremiyorsunuz. Onların bağırtkanlığı, o çığırkanlığı, o bölücülüğü, insanların içine de taşındı.” Hikmet, 41, kapıcı, lise*

Milliyetçi-Muhafazakar siyasi hegemonyanın ne tarz bir erkeklik yaratıp, sürdürdüğünün Tanıl Bora (2018c) ve Bahadır Türk'ün (2014) çalışmalarından çıkarabiliyoruz. Siyasi iktidarın, karşılaştığı kriz durumlarında hegemonyasını yeniden



tesis etmek için bu erkekliğe müracaat ettiğini görüyoruz. Böylelikle korumacı ile mütecaviz karakterler arasında gidip gelen eril iktidarın şiddetle ilişkisini daha net açıklayabiliriz. Şiddet, bazen koruma ve sınır çizme, bazen de fethetme, ilhak etme şeklinde gerçekleştirilebilir. Her ikisi de iktidar edimleri olarak şiddet yoluyla tahsis edilir. Öte yandan, siyasete hakim olan bu eril dil, siyasette yer bulabilecek başka tür erkekliklerin ve eril olmayan siyaset yapma tarzlarının önünde bir engel teşkil etmektedir. Bilhassa siyasi iktidarın krizi söz konusu olduğunda, eril siyaset dilinin en keskin, meydan okuyan, mütecaviz hallerine şahit olabiliyoruz. Bu durum, siyasi kriz dönemlerinde, dikkati dağıtarak başka yöne çekmek, polemik yaratmak yoluyla izlenen bir strateji olarak iş görse de, siyasetteki hakim eril dil, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri derinleştirerek, kadın ve LGBTQ bireylerin hak mücadelelerinin önünü tıkayabilir ve hatta bu kesimler için kazanılmış hakların kaybedilmesi tehlikesi yaratır (Korkman, 2015). Bütün bunların bir sonucu olarak, kadına yönelik şiddet, koruma ve saldırma ekseninde iş gören eril siyasetle ilişkilendirilebilir. Eril siyaset hem siyaset arenasında vuku bulan erkekler arası iktidar mücadelesinin tarzına bağlı olarak hem de kadının siyasette kendi hak ve taleplerini dile getirmesi önünde bir engel biçiminde okunabilir.

#### **6.4. Hınç / Linç Kültürü ve Kitle Korkusu**

Siyasi iktidar şiddetin tek başına üreticisi değildir, aynı zamanda toplumda çeşitli krizlerden (ekonomik bunalım, siyasi açıdan çatışma ve gerilimin yükselmesi) ve bunlara karşı ortaya çıkan tepkilerden (öfke ve hınç gibi) türeyen şiddeti de kendisi için kullanışlı hale getirip, yine bu tepkilere kendi lehinde yön verebilir (Fassin, 2018). Hıncın siyasal tercihlerin belirlenmesinde etkinleşen rolü, hem siyasette bir gelecek projesinden yoksun kalışı işaret edebilir hem de mevcut sisteme karşı alternatif çıkış politikaların üretilmesi

önünde bir engel olarak görülebilir<sup>160</sup>. Hegemonyanın sürdürülmesi için, kendi meşruiyetini sağlama ve alternatiflerini de bastırma yolu olarak hınç ve öfkenin yol açtığı şiddetin işlevsel olabildiği düşünülebilir. Tanıl Bora (2018), Türkiye'nin Linç Rejimi'nde, şiddetin, bilhassa da kolektif bir şiddet türü olan linçin işlevselliğine açıklık getirmiştir. Linç hukuku olarak tarif ettiği, bazı insanların hukuktan istisna edilmesi yoluyla, haksızlığın, adaletsizliğin doğal hale gelmesi, meşru kabul edilmesidir. Linç hukuku, hukuk devleti ilkesine ters düşse de, linçin tolere edilmesi, Türkiye'deki idari ve siyasi erkin sıkça yaptığı bir şey olarak kendisini gösterir (Bora, 2018). Hukuk devletinin ilkelerine ters düşen, linç hukukunun “geniş bir tahrik olma hakkının” yetkililer tarafından bahşedilmesiyle etkin hale gelebildiğini belirtir (Bora, 2018, s. 14). Bora, Türkiye'nin kriz idaresi yöntemi dâhilinde ‘milli refleks’ olarak tanımlanıp, meşru görülen linçin cumhuriyet tarihi boyunca, farklı politik ve ekonomik kriz dönemlerinde, siyasi iktidar için önemli bir işleve sahip olduğunu tatmin edici bir biçimde açıklar. Siyasi iktidarın linç olayının öncesinde bir linç atmosferi yaratması ve sonrasında da olayın sorumlularının bulunması, yargılanması, ceza alması konusunda isteksizliğine dikkat çeker (a.g.e). Linçin, karşı konulmaz, doğal bir refleks olarak ortaya çıktığını iddia etmek, kolektif şiddetin milli refleksin tezahürü olarak haklı ve meşru kabul edilebildiği ve bir yerde de kaçınılmaz olduğu anlamına gelir.

Bora, linç kültürünü şiddet deneyimi etrafında kurulan bir cemaat inşası olarak, hep tetikte olan ve tehditlere karşı kendisini sürekli kanıtlaması gereken, patriyarkal şerefin yerini milli şerefin aldığını belirtir<sup>161</sup>. Akyüz (2018), Türkiye'deki siyasal

---

<sup>160</sup>“...günümüzde birçok toplumda hınç siyasal tercihleri belirleyen motivasyonlar arasında en ön sıralarda yer alıyor. Hınçla dağlanmış siyasal bilinç, kaybedilmiş bir geçmişin nostaljisine takılıp kaldığı için, bir toplumsal gelecek projesine dönüşemiyor. Gelecek olarak tasarladığı geçmişin ihyası çabalarının ötesine gidemiyor ve bu kaybetme gerçeği veya korkusundan kaynaklanan hıncı daha da körüklüyor.” Ahmet İnsel Cumhuriyet Gazetesi, 2 Eylül 2017 tarihli köşe yazısından.

[http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/815694/Reaksiyoner\\_hinc.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/815694/Reaksiyoner_hinc.html)

<sup>161</sup> Nazi dönemi linç kültürü ve linç kampanyalarına istinaden bu tespitleri yapar. Fakat bu tespitler linç kültürünü genel karakteri olarak görülmektedir.

erkekliklerin dilini incelerken, milliyetçi söylemin, milliliğin ve erkekliğin eril şeref ve ödevler etrafında, ahlakçı bir zeminde üretildiğini vurgular. Kendilerini vatanın koruyucuları olarak görürler ve erkek kardeşliği üzerine kurulu bir milli bütünleşmeyi savunurlar. Buradan da aslında şiddet deneyimi etrafında kurulan cemaatin üyelerinin erkekler olduğu görülüyor. Hem koruyucu hem de mütecaviz eril iktidarın taşıyıcısı olma rolünü üstlenen erkekler bu 'haklı' tepkiyi, milli duygular ve hassasiyetler bağlamında bir tür şeref ve haysiyet meselesiyle ilişkilendirirler. Nazilerin yükselişinde etkin bir role sahip olan SA militanları bu erkek cemaatinin en iyi örnekleri arasındadır. Bu SA erkekleri taşkınlık yapan, yağmalayan, beklenmedik zamanlarda saldırılar yaparak ortamı terörize eden gruplar olarak ön plana çıkarlar. Şiddet eylemlerini gerçekleştirmekteki başarılarını, grup içinde tesis edilmiş disiplin ve nizama değil daha çok cesaretlerine ve bu eylemlerden aldıkları heyecana, coşkuya borçludurlar (Bora, 2018). Ayrıca, Bora, bu grupların ortaya çıkışını ve şiddeti kullanabilme kapasitelerini, Nazi dönemi öncesindeki Almanya'daki siyasi otoritenin, şiddeti kendi tekelinde tutabilme kapasitesinin gevşemesiyle eş zamanlı olduğuna dikkat çeker (a.g.e). Nitekim, Nazilerin siyasi iktidarı devralması ve şiddet tekeli kendi ellerine geçirmeleriyle beraber, düzensiz, lümpen, paramiliter gruplar olan SA ekiplerinin yerini, düzenli ve organize bir yapıya sahip SS ekipleri alır. Fakat Türkiye'deki linç şiddeti, siyasi iktidarın şiddet aygıtlarını tekelinde tutma ve kullanma becerisindeki bir gevşemenin sonucu olmaktan ziyade, milliyetçi-muhafazakar sağ bloğu konsolide etmesi üzerinden anlam kazanır. Bu bloğun içinde yer almayan kesimleri bastırmak suretiyle, siyasi iktidarın, şiddeti daha serbest bir şekilde kullanabilmesine alan açan taktiksel bir araç niteliğindedir (Bora, 2018).

Milli tepkinin bir tezahürü olarak kabul edilen linç şiddeti bir tür rıza üretimi mekanizması olarak işlemektedir (Bora, 2018). Buna göre, hem o haklı ve doğal refleksi (milli ve yerli) kendi bünyesinde temsil eden hem de bu refleksi kontrol altına alma

potansiyeline sahip, işlerin daha da büyümesini, daha da vahim bir hale gelmesini önleyecek bir siyasi otorite biçimini temsil eder. Bora, burada Türkiye'deki nümayiş kültürünün eksikliğinden hem devletin hem de toplumun sokak siyasetinden duyulan korkunun önemini vurgular. Linç kültürünün bir parçası da kitle korkusuna karşılık gelmektedir<sup>162</sup>. Bir araya gelen kabalıkların kontrolden çıkmış, şiddete meyilli ve tehlikeli olduğu düşünülür ve korku duyulur. Bu şiddet ihtimali iktidar bloğunun parçası olmayan kesimler için bir gözdağı, aynı zamanda sokağı siyasete kapalı hale getirmenin bir yolu olarak kendisini gösterir. İktidar bloğunun karşısında yer alan, farklı muhalif kesimlerince, sokağa çıkması, gösteri ve yürüyüşler düzenlemesi, kontrolsüz ve tehlikeli kalabalığın dağıtılması gerekçesiyle devletin şiddeti tekelinde tutan meşru taraf olarak, şiddet uygulamasını haklı gösterir.

*“Bu Gezi [olayları] sırasında da gördük, her iki taraftan öğrenci gruplarının neler yaptıklarını. Bu insanlar, kahvede oturan insanlardan çok, sokaktaki insanlardan çok, öğrenciler ve aydınlardı. Her iki taraf için de şiddet gösterisiydi. Taraf tutmak için söylemiyorum. Bir öğrencinin bir polise taş toprak atması da bir şiddet. Ve binlerce öğrencinin. Polisin uyguladığı da bir şiddet. Türkiye’de gözle görebileceğiniz, bir kısmını televizyonda izleyebileceğiniz tek olaylar, öğrenci olayları. Ta benim gençliğimden beri bu böyle... Bu ideolojik ilkeler yüzünden birbirine giren öğrenci grupları, bizim zamanımızda ortaokullarda falan da vardı. Şimdi genelde üniversiteler ama, için için kaynıyor bence. Daha büyük kitleler, herhalde 2,5-3 milyon öğrenci vardır ülkemizde, bu kitlenin pek masum olduğunu düşünmüyorum. Bu gruplaşmalar sebebiyle, okullar şiddetin en çok görüldüğü yerler.” Hamdi, 55, ticaret*

Bu ifadede böyle bir kitle korkusundan bahsetmek mümkün, en azından kalabalıkların politik sebeplerle sokağa çıkmasının endişe yarattığı, baştan şiddete

---

<sup>162</sup> *Erkeklik Kültürü/Erkeklerin Kültürü* kısmında, kitle korkusundan bahsediyorum.

davetiye çıkardığı düşünölmekte. Hamdi'nin bu ifadesinde polis in uyguladığı şiddeti de eleştiriyor, ancak korku duyulan kitlenin dağılması için de bu şiddeti haklı ve gerekli bulduğunu daha sonrasında ifade etti.

Diğer taraftan, linç şiddetine geri dönersek, bu şiddet biçiminin bilhassa iktidar bloğunun dışında yer alan muhalif gruplara yöneldiğinin ve gücünü çoğunluk hissinden aldığını hatırlatmakta yarar var. *Kriz Söylemi Üzerinden Bütünleşme* kısmında da bahsettiğim gibi, linç ve toplum bekçiliği (vigilantism<sup>163</sup>) farklı muhalif söylemlerin bastırılması için bir yöntem olarak ortaya çıkar (Gambetti, 2007). Gambetti, ayrıca bu linç şiddetinin dayandığı bir şiddet kültüründen bahsetmektedir. Linç şiddeti Türkiye'de yeni bir olgu değildir, fakat neoliberal ekonomik politikaların sonucunda devletin hizmet alanlarından çekilmesinin, eğitim ve sağlık gibi alanların piyasaya devredilmesiyle, herkesin devlet dışı bir alan olarak sivil toplum alanına itilmesi gibi sonuçlar yaratabilecek bir gidişatın aksine, herkesin iktidar alanına çekildiğini ileri sürer. Türkiye'deki linç girimlerinin de bu paradoksu açıklamak için oldukça elverişli olduğunu düşünür. Bilhassa, 1980 sonrası dönemde, 'kişisel başarı uğruna her yol mubahtır' anlayışıyla, bireysel girişim ve inisiyatifin hakim değer haline geldiğini vurgular. Buna göre, bu linç girişimleri bir tür sivil inisiyatif ve girişimcilik çerçevesinde, devlet ve sivil toplum arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıyla 'memur vatandaş' veya 'polis vatandaş' öznelliklerinin türediğine işaret eder (Gambetti, 2007). Bu yönüyle şiddet, iktidar tarafından belirlenen ideolojik fay hatları üzerinden, iktidara karşı değil, tersine iktidar içinden tezahür eder (Gambetti, 2007, s.11). Gambetti'nin tespitinde ne kadar haklı olduğunu, daha ileriki yıllardaki gelişmelere bakarak da anlayabiliyoruz.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Kavram, kanuni yetkisi olmayan sivil halkın, yani devletin resmi kolluk kuvvetlerinin ve yargı mekanizmasının bir parçası olmayanların, toplumsal düzeni kendilerine göre sağlamaya çalışma faaliyetlerini ifade eder. Gönüllü bekçilikten, infaz memurluğuna kadar çeşitli şekillere bürünebilir. Türkçe'ye toplum bekçiliği veya toplumsal bekçilik olarak çevrilebilir (Gambetti, 2007)

<sup>164</sup> "Muhbir vatandaş" tehlikesi, OdaTV, 14.09.2018, <https://odatv.com/muhbir-vatandas-tehlikesi-14091820.html>

Gambetti sadece 2005 Nevruz kutlamaları sırasında bayrak yakma iddialarının ardından geçen 1.5 yıl içinde basında yer alan 30 kadar linç girişimi olduğuna ve bunların ekseriyetle Kürtleri ve solcuları hedeflediğini belirtir (Gambetti, 2007). Benzeri bir şekilde, LGBTİ+ bireylerin de gösteri ve yürüyüş yapmaları tehditler yoluyla engellenmeye çalışılmaktadır (Gambetti, 2007). Her yıl düzenlenmesi planlanan LGBTİ+ Onur Yürüyüşü öncesinde Alperen Ocakları, bu yürüyüşe izin vermeyeceklerini şiddet tehdidini öne sürerek belirtmekten çekinmezler. Alperen Ocaklarının bir üyesinin, diğer üyeleri de yanına alarak yaptığı bir basın toplantısındaki sözleri şu şekildedir;

*"Bu ahlaksızlığa ve pervasızlığa izin veren, yön tayin eden, kulaklarını tıkayan, gözlerini kapayan sayın devlet yetkilileri sizleri, bu ahlaksızlığa son vermek için göreve davet ediyoruz. Aksi taktirde derin milletin temsilcileri olan Alperen Ocakları olarak, ecdadımızın ağır bedeller ödeyerek bizlere miras bıraktığı bu topraklarda ahlaksızların fantezi yapmasına müsaade etmeyeceğiz. Aksi taktirde tepkimiz çok net ve sert olacaktır. Mübarek bir ayda hep aynı şeyleri yapıyorlar. Değerlerimiz hiçe sayarak alay edercesine bizimle dalga geçiyorlar. Sayın devlet yetkilileri bunlarla bizi uğraştırmayın. Ya gereğini yapın ya da biz gereğini yapacağız. Biz her şeyi göze aldık direk yürüyüşü engelleyeceğiz. Bir yerde toplanıp ne yaparlarsa yapsınlar ama mübarek ramazan ayında çırılçıplak bir vaziyette ülkemizin mukaddes topraklarında bu şekilde yürümelerini asla istemiyoruz. Devletimizin de milli değerleri gözünüde bulundurarak buna dur demesi gerekiyor. Çünkü bu normal bir özgürlük değil. Biz şimdi uyarıyoruz. Önceden olacakları bildirdik, bundan sonra olacakların sorumlusu biz değiliz"<sup>165</sup>*

Belli bir gruba karşı açık bir tehdit ve hedef göstermeyi kendilerinde hak olarak görmelerinin yanında, devlete seslenerek, kendileriyle aynı hatta yer aldıklarının vurgusunu yapmaları ve şiddet tehdidiyle aynı paket içinde gelen “olacakların sorumlusu

<sup>165</sup> “Alperen Ocakları: LGBT yürüyüşünü yaptırmayacağız.”, Hürriyet, 15 Haziran 2016, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/alperen-ocaklari-lgbt-yuruyusunu-yaptirmayacagiz-40117653>

biz değiliz” ifadesiyle sorumluluğun, tehdit gören gruba ya da onların yürüyüşüne izin veren devlete devredildiği anlaşılmaktadır. Şiddetin tehdidi ve sorumluluğun devriyle siyasi iktidarın ve erkek iktidarının, şiddet kullanma kapasitesi ve hakkı üzerinden, birbirlerine dayandığı ve işbirliği içinde olduğu, devlet yetkililerinin bu tehdit ve sorumluluğun reddine nasıl karşılık verdiklerine bakıldığında daha net anlaşılıyor. İçişleri Bakanının, bir haber kanalında bir gazetecinin LGBTİ+ yurttaşların toplantı ve gösteri yürüyüşü hakkına dair bir soru sorması ve İçişleri Bakanı olarak LGBTİ+ bireylerin haklarını savunması gerektiğinin hatırlatılması üzerine soruya verdiği cevap, hukuk devletinin, milletin değerleri ve bütünlüğü söz konusu olduğunda askıya alınabileceğini göstermektedir.

*“Bunu bizim kendi örf ve adetlerimize, dinimize, inancımıza göre kabul etmemiz mümkün değil. Bu tip ortalığa dökülüp, yaygınlaştırılması, legalleştirilmesi ve meşru hale getirilmesi... O İstiklal caddesine çıkanların sloganları bilmem ne yakışıyor mu bize? Bunu meşrulaştırmaya çalışıyorlar. Bu doğru bir yaklaşım değil. Bunun siyasal olarak, grupsal olarak, küme olarak... Biz bunu istediğimiz gibi yaparız, toplumda istediğimiz gibi yaparım gibi bir şeyi ben kendi değerlerim açısından doğru bulmuyorum.”<sup>166</sup>*

Linç şiddetinin söz konusu olduğu durumlarda ise, devletin zor aygıtını devreye sokmakta geç kalabildiği, ya da bunu gönülsüz bir tarzda gerçekleştirdiği görülür. Bir gözdağı olarak iş gören linç kültürü, erkeklerin oluşturduğu, şiddet üzerine bina edilen erkek kültürünün bir ürünü olarak okunabilir.

Linç güruhu ise öfkeli sloganlarla ajite olmuş bir kitleye, çoğunluk olmanın verdiği bir güce ve “sabrın taşması” ile şiddete yönelen tepkiyi haklı çıkaran bir hisse dayanır. Bora (2018) bu kitlenin kendine kurban bakınır bir halde olduğunu, küçük bir yanlış anlamının ise şiddetin tetiklenmesine yeterli olduğunu belirtir. Linç eylemlerinin

---

<sup>166</sup> “LGBTİ+’lara Nefret Saçan Süleyman Soylu’ya Na.g.ghan Alçı’dan Sürpriz Çıkış”, GZone, 21 Ağustos 2019, <http://gzone.com.tr/lgbtilara-yine-nefret-sacan-suleyman-soyluya-na.g.ghan-alcidan-surpriz-cikis/>

kitlesel ve anonim niteliği, şiddet olaylarının birden, anlık ama haklılığı kendinden menkul bir tahrik sonucunda gelişmesi ve milli refleks söylemiyle arkasını milletin ortaklaştığı ‘birlik ve beraberlik’ duygusuna yaslaması, şiddeti uygulayanların sorumluluktan ve hesap vermekten muaf olduğu sonucuna götürür. Bu sebeple şiddet kullanma hakkı ve kapasitesinin yaslandığı güç algısını, tahrik karşısında haklı tepki biçiminde meşru kılar. Bu da, kadına yönelik şiddetle mücadele kamu spotlarında ön plana çıkarılan “gücün sorumluluğunu” telkinini boşa çıkarmaktadır. Çünkü siyasi iktidarın rıza üretimi amelleri dahilinde elverişli bulunduğu ‘tahrik’ ya da ‘haklı tepki’ güç sahibi olmanın getirdiği sorumluluktan ziyade gücün şiddet uygulama hakkı ve kapasitesine dayandığını gösterir. Güç sahibi erkin, artık bir öteki için daha fazla sorumluluk hissetmemesiyle ve şiddet görenin kendisini şiddeti hakkeder bir konumda bulmasıyla meşru hale getirilen bir şiddetten bahsedilebilir. Kadına yönelik şiddet, erkekler arası şiddet, LGBTQ bireylere yönelik şiddet, azınlıklara, göçmen veya mültecilere yönelik şiddet olsun, hepsinde şiddetin sebebi olarak ‘tahrik’ ve ‘haklı tepki’ bağlamına göre anlam bulmakta ve şiddetin bahanesi olarak iş görmektedir.

Katılımcıların geneli de, şiddeti uygulayan kişinin ‘tahrik’ olduğunu iddia etmesini, daha çok anlık ve duruma göre ortaya çıkan şiddeti mazur gösterecek bir bahane olarak değerlendirirler. Şiddet ve ‘kendinde hak görme’ ilişkisi ise toplumsal ilişkilerin içine işlemiş, hatta ilişkilerin asli mahiyeti olarak yorumlanabilir.

Kadına yönelik şiddet daha çok kadının koruma kalkanının içinde kalmasını sağlamak amacına ya da kalkanın hepten kalmasıyla kadının saldırılmayı hak ediyor olmasına, diğer şiddet türlerinde ise, hoşgörü ve sabrın tükenmesiyle, saldırmazlık halinin ortadan kalmasına işaret eder (Brown, 2004). Aileyle ilgili bölümlerde belirttiğim gibi, kadının bir birey olarak kendi yaşam tercihlerini kendisinin belirlemek istemesi, erkeğin koruma kalkanı altında kalmayarak kısıtlanmayı reddetmesi, şiddetin boyutunu



artırabilir. Fakat artış gösteren kadına yönelik şiddeti, tek başına, erkeklik krizinin bir emaresi olarak yorumlamak yerine, erkekliğin kurulumunda belirleyici ve yetkilendirici olduğu kadar kısıtlayıcı da olan iktidar, siyaset ve erkeklik kültürü arasındaki pratik ve söylemsel ilişkilenebilir. Daha ayrıntılı bakmak gerekir.



## BÖLÜM 7

### ERKEKLİĞİN KIRILGAN KURULUMU

Connell'den (2015) yola çıkarak, erkekliğin tarihsel ve ilişkiyel kurulumunu göz önünde bulundurup erk olarak erkek olmanın tarihin hemen hiçbir döneminde erkekler için kolay olmadığı söylenebilir. Kültürel ve toplumsal değışkenler erkeklik üzerinde farklı etkiler yaratarak erkekliğı farklılaştırıp dönüştürse de, erkekliğı bir analiz nesnesi olarak ayrıca incelemek gerekmektedir. Leonard Kriegel bunu “Erkeklik yalnız bizim çağımızda değil, her çağda kazanılmak zorunda olunan bir şeydi” diye ifade eder (Gilmore, 1997). Erkekliğin tarihsel olarak değışim gösteren kurulumu ve erki temsil etme sorumluluğı erkeğin, kendinden menkul olmayan bir erkekliğı sürekli ispat etmesini gerektirir; bu ispat durumu erkek bireyi, sürekli sınanan, tehdit ve tehlike altında olan bir erkeklik performansı içine hapseder (Türk 2015; Zeybekoğlu 2013; Atay 2012).

Katılımcı erkeklerin ifadelerinden yola çıkarak, erkeklerin şiddetin çeşitli biçimlerine tanık oldukları anlaşılmaktadır. Kadına yönelik şiddet hem evde hem de sokakta gerçekleşen sosyal bir sorundur. Genel olarak da bu sorunu, şiddeti gören kadının sorunu olarak görmektedirler. Kadının algılanan güçsüz konumu, kadını erkek şiddetine daha açık hale getirmektedir. Kadının gördüğü şiddet, esas olarak tek bir hadiseyle sınırlı görülmeyip süreklilik kazanan bir olguya işaret eder. Bunun nedeni olarak, kadının içinde bulunduğu konumdan kendisini kurtaramıyor olması gösterilir. Daha önceden de değinildiğı gibi kadının kırılğanlığı, özne konumuna ait bir özelliğe değil daha çok ilişki biçimine işaret eder ki bu ilişkiye dâhil olan pek çok aktör bulunmaktadır. Şiddet gören kadın ve şiddet uygulan erkek başrollerde olsalar da toplum, aile, devlet ve diğer pek çok

aktör bu ilişkinin bir parçası konumundadır. Erkekler, kadına atfedilen kırılğanlığın karşısında bir erkek olarak kadını ‘incitebilme’, ‘yaralayabilme’ kapasitesinde olduklarının ve bunun bilicinde erkekler olarak kadınları kendilerinden (ve tabii diğer her türlü şiddetten) koruma sorumluluğu hissetmekte. Erkeğin kadını ve zayıf konumda gördüğü diğerlerini koruma görevini üstlenmesi yeni değildir. Tarih boyunca varlığına inanılan kahraman, cesur ve savaşçı erkeğin bir özelliğidir. Bu özelliğe koşut olarak erkek, eşiti olarak görmediği kimselere, yani kadınlara, yaşlılara, çocuklara ve engellilere şiddet uygulamayı erkekliğin dışında, erkekliğe yakışmayan bir tavır olarak görür. Bu hikâyede erkek hem güçlü olduğu için şiddet uygulayabilme kapasitesine sahip olandır hem de bunun sorumluluğunda olandır. Adil bir iktidarı, gücü belirleyen, erdemli kabul edilen budur, fakat aslında iktidarın ve gücün esas belirleyicisi burada sorumluluk değil, şiddet uygulayabilme kapasitesidir. Şiddet eşitsizler arasında vuku bulur; bir tarafın diğer tarafa zarar verebilme kapasitesiyle, gücüyle ilgilidir. Fakat güçlü olmanın mutlak koşulu da şiddet uygulayabilir olmak değildir, aynı zamanda şiddete karşı bir mukavemet gösterebilmektir. Mukavemete sahip olan, şiddete maruz kalmayan, kalsa bile çok fazla hasar görmeden yoluna devam edebilen, yaralansa bile bu yaraları umursamadan hayatını sürdürebilendir. Bu açıdan bakıldığında şiddet gören kadının, şiddet uygulayana karşılık verememesi, şiddetin üretildiği koşullar içinde yaşamak zorunda kalması kadını kırılğan kılar. Fakat erkeklerin de içinde buldukları şiddet ortamını (aile veya toplum) hemen terk edebilmeleri her durumda mümkün olmayabilir. Bir önceki bölümde, babanın baskıcı otoritesinden her ergen erkeğin kurtulmak istediğini belirten katılımcıyı hatırlayalım. Kendisi, baskıcı baba otoritesinin etki alanından çıkabilmiş olsa da, abisinin hala bu otoritenin etkisinde bir yaşam sürdüğünü belirtir. Ayrıca, bireylerin şiddeti uygulayan taraflara (devlet, kolluk kuvvetler, sokak çeteleri, babalar) her zaman karşılık vermeleri, kendilerini bu tarafların şiddetinden koruyabilmeleri de her durumda mümkün

görünmüyor. O zaman erkeklerin şiddet karşısında, kendi erkekleriyle kurdukları ilişki gereği tutunabildikleri tek şeyin kırılmaz, sağlam bir erkek olmak olduğu anlaşılıyor.

### **7.1. Toplumsal Cinsiyet Eşitliği: Sıfır Toplamlı Oyun**

Aileyle ilgili bölümlerde değindiğimiz eril tahakküm tanımı kapsamında, yine Bourdieu'nun (2014) takdim ettiği cinsiyetlendirilmiş habitus olarak kadın ve erkek cinsiyetlerinin sembolik fakat ebedi ve doğal kabul edilmiş bir biçimde üretildiğinden bahsetmiştim. Burada birbirinin mutlak karşıtı iki cinsten söz edilmektedir. Fakat bu karşıtlık diğerinin tam tersi olması koşuluyla üzerinden mutlak bir ilişki içindedir. Tanımlanmış bu karşıtlık için pek çok örnek vermek mümkün, fakat bölümünün (ve aslında bütün tezin) konusuyla ilgili olarak dişil olanın zayıf, kırılabilir, güçsüz olmasının karşısında eril olanın güçlü, sağlam, kudretli olması gibi sembolik değerler sıralanabilir. Bunlar somut bir kadın veya erkek bedeni veya deneyiminden ziyade, sembolik düzeyde iş gören bir ayırma ilkesinin cinsiyetlendirilmiş halidir. Üstelik bu ayrımı birey seviyesindeki farklılıkların görmezden gelinmesine ve toplum içinde cinsiyetler üzerinden hâkim kanıların üretilmesine hizmet eder. Erkek dediğin böyle olur, kadın dedin şöyle olur biçimindeki popüler genellemelere herkes şahittir. Bourdieu'nun tarif ettiği bu hâkim bölünüm ilkesi net bir biçimde farklılaşmış, ikilik ekseninde cinsiyetlendirilmiş habitusa işaret eder. Buna göre bireylerin doğumlarında (hatta daha öncesinde) kendilerine atanmış cinsiyete uygun hareketlerde bulunması cesaretlendirilirken, uygunsuz davranışlardan caydırılmaya çalışılır.

Cinsiyetlendirilmiş habitusun hâkim bir bölünüm ilkesiyle üretilmesinin yanında, bu bölünümün aynı zamanda bölünen parçalar arasında mutlak bir değer veya statü farkı biçiminde kendisini gösteren bir hiyerarşiye işaret ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre bölünen parçalar sadece birbirinden farklı ve ayrı değil, aynı zamanda birbirleriyle değer

anlamında eşit de değillerdir. Dişil olanın aşağıda, eril olanın da üste yer aldığı bu sembolik değer sisteminde eril özne, sembolik sermaye olarak şeref biriktirmeye yönelir. Buna göre eril öznenin çeşitli alanlarda kendi üstünlüğünü sergileyebileceği her türlü girişimi, eylemi, davranışı ve tutumu desteklenmektedir. Dişil özne ise sembolik değerler ekonomisi içinde aşağı değerde olması hesabıyla sembolik sermaye biriktiremez. Fakat erkeğin sembolik sermayesinin bir parçası olarak yine de bir değere sahiptir. Erkek fail konumunda iken, kadın daha çok araç konumunda bir değer kazanır. Yani erkeğin sembolik sermaye ediniminde, bir tür sembolik nesne olarak 'armağan' statüsünde erkeğin sermayesine eklemlenir (a.g.e).

Bourdieu kullandığı çıkar, sermaye, alan kavramlarının maddi bir çıkar ve kazanç biçiminde değerlendirilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Yukarıdaki senaryoda da, dişil öznenin 'armağan' niteliği, maddi değerden ziyade, maddi olmayan sembolik değere işaret eder. Söz konusu senaryoda kadın bir ürün, bir meta değildir (a.g.e). Bu senaryonun toplumsal cinsiyet düzeni ve bu düzen içindeki iktidar ilişkilerini açıklamak için tek başına yeterli olduğunu düşünmüyorum. Hâkim bölünüm ilkesi ve bunun cinsiyetli öznelliklerin üretimindeki doğallaştırıcı etkileri her ne kadar geçerli görünse de, daha önceleri de defalarca vurgulandığı gibi toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişme açık, çok daha dinamik bir yapısı bulunmaktadır. Fakat kadının 'armağan' olarak erkeğin sembolik sermayesinin bir parçası olarak bir 'değer' kazanması, toplumsal cinsiyet eşitsizliği kapsamındaki anlamını sorgulamak açısından üzerinde durulması gereken bir konudur. Bilhassa muhafazakâr bir aile söylemine yaslanan toplumsal cinsiyet rejimi söz konusuysa, Bourdieu'nun sunduğu senaryonun geçerliliğini koruduğu düşünülebilir.

Daha önceleri bahsettiğimiz saygı, prestij ve onur meseleleri üzerinden kadının, erkeğin prestijinin bir göstergesi olabileceğine değinmiştik. Yaşı büyük bir adamın genç

bir kadınla beraber olması buna bir örnek olarak gösterilebilir. Orta sınıftan erkeklerin eşlerini çalıştırmıyor olmaları, ‘karılarını evde tutabiliyor olmaları’ erkek için prestij meselesi olabiliyor. Üstelik ev işlerini başka bir kadının (yardımcının) yaptığı, evde oturan eşin ise sadece aile üyeleri ve kendisi adına tüketimde bulunma gibi işlere iştigal ediyor olması, erkeğin prestijini daha da arttırmaktadır (Bates ve Rassam, 2016). Ortadoğu kültürlerinde erkeklerin prestijini sergilemek, erkeğin varlıklı ve güçlü olduğunu başkalarına ispatlamak kadınların vazifesi olarak görülebiliyor (a.g.e). Bunun yanında aile söylemi ve İslami söylem içinde kadına verilen değere baktığımızda, kadının anne ve eş olarak kıymete bindiğini, aile için de erkeğin koruması altında bir ‘emanet’ olarak değer bulduğunu görüyoruz. Bu söylemlerdeki kadının emanet konumu, kadının Allah tarafından erkeklere bahşedilen bir armağan olduğunu düşündürebilir. Bu durumda, kadının bir ürün veya meta gibi keyfi bir biçimde kullanılmaması, daha çok bir armağan olarak değerli bulunup koruması salık verilir. Toplumsal cinsiyet eşitliğine karşı çıkan pek çok söylemde, kadının erkeğin sembolik sermayesi dolayımında ‘armağan’ olarak anlam kazanan yerinin önemli olduğunu düşünüyorum. Kadının bir birey olarak sahip olmadığı sembolik değer, erkeğe (sembolik ya da maddi) olarak bağımlı kılınmadığı bir düzlemde, kadını müşkül, değersiz ve korumasız gösterir. Sonuç olarak bu değeri yitiren kadın ‘meta’ haline gelir, yani saygınlığını yitirir. Kendinden bir değeri olmadığı için, ancak erkek öznenin sembolik sermayesinin bir parçası olarak değer kazanır.

Hâkim bölünüm ilkesi çerçevesinde ikiye ayrılan cinsiyetlerin eşit kabul edilmesi, bölünümün hiyerarşiye dayanan ilkesinin bozulması anlamına gelir. Böylelikle mevcut toplumsal cinsiyet düzeninden çıkarı olan kimseler için toplumsal cinsiyet eşitliği kendi çıkarlarına yönelik bir tehdit olarak algılanır. Erkeğin kadın üzerinden biriktirdiği sembolik sermaye riske girer. Kadının ‘armağan’ olmadığı bir değer sitemindeki ‘belirsiz’ konumu kafa karışıklığı ve endişe yaratabilir. Toplumsal cinsiyet eşitliği,

doğrudan kadının değerini yitirmesi biçiminde yorumlanmasına yol açabilir. Eşitlik kadının erkeğe bağımlı konumdan çıkması anlamında sorunlu bulunur. Kadın erkeğe bağımlı olmadığında, erkeğin koruması altında olmadan zayıf ve kırılgan bir öznenen başka ne olabilir? Toplumsal cinsiyet eşitliği, kadın erkek olamayacağına göre, imkânsız görülebilir.

*“Ya, bir kere, kadınla erkeğin varoluşsal farklılıkları var, farklı görevleri var yani. Mesela, erkek daha kuvvetlidir, kadın daha iyi ağlıyordur acıya tahammülü artsın diye, doğum gibi. En başından, varoluşlarından gelen farklılıkları olduğu gibi, toplumda da erkekle kadın arasında farklılıklar olabiliyor. Elbette eşitlik olmak zorunda, oy vermesinler falan demiyorum tabi ki, ama feministler bunu çok fazla abarttıkları için...”*

*Mehmet, 20, öğrenci*

Kadınla erkeğin bedensel farklarını, yani fitrata referansla farklı yanlarını vurgulayan Mehmet, eşitlik namına kafasındaki kurgunun ister istemez bu iki cinsiyet arasındaki farkların silinmesi ve tek cinsiyet haline dönüşmeleri biçiminde olduğunu gösteriyor. Feministlerin “abartılı” görülen eşitlik talepleri de, sanki kadınların aslında erkek olmak istedikleri şeklinde yorumlanmaktadır. Yani bir biçimde bu eşitlik talebi abes, doğaya aykırı bulunur. Eşitliğin insanlık zemininde değil, üstün olan erkeğe eşitlenmek olarak anlaşılması, zımnen de olsa erkek üstünlüğünün kabulüdür. Örnek gösterilen cinsiyetler arası farklar her zaman hiyerarşik bir konumlanmaya işaret etmektedir. Örneğin erkek zaten kuvvetlidir, acıya dayanıklıdır fakat kadın acıya katlanmak üzere daha iyi ağlar.

Bu senaryodaki eril öznenin kurulumu üzerinden toplumsal cinsiyet eşitliğini değerlendirdiğimizde ise, kadının sembolik değerinin erkeğe bağımlı ve erkeğin altında kabul edilmesinin ötesinde; erkeğin gizlediği, inkâr ettiği ve bütün olumsuz nitelikleriyle kadına yansıttığı eril kırılganlık ortaya çıkıyor. Mesela yukarıdaki ifadede, erkeğin zaten

kuvvetli olduğu için ağlamaması, bunun erkeğe yakışmaması gibi bir algı söz konusudur. Fakat kadın acı karşısında ağlayabilir çünkü erkek kadar dayanıklı değildir. Diğer yandan kadının daha iyi ağlaması, kendisinin bir erkek olarak acı karşısında ağlamayı becerememesi, acıya tahammül etmesi gerektiği zaman bu meziyetten yoksun olduğunun da bir ifadesidir.

Kimi erkeklerin duygularını ifade etmekte zorlanmalarının, kırılganlıklarını inkâr etmelerinin hegemonik erkekliğin üretiminde önemli olduğu düşünülebilir. Stoik erkekler olarak tanımlanan bu erkeklerin, stres, üzüntü ve acı karşısında sessiz kalmayı veya görünür olmamayı, saklanmayı tercih etmektedirler (Schwab vd. 2016). Hegemonik veya ideal erkeklik norm ve değerleri gereğince güçlü görünmeye, sıkıntılar karşısında sağlam bir duruş sergilemeye çalışırlar. Onları stoik yapan şey, bir tür etkilenmez olma kılıfı içinde kendilerini sunuyor, yaşama öyle bakıyor olmalarıdır. Olan biten olaylara karşı kayıtsız kalmaları veya önemsememeleri, kendilerinin olup bitenden pek de fazla etkilenmediklerini düşünmeleri ve bu düşüncüyü destekleyecek tavır ve davranışlar sergilemeleri stoik erkekliği tanımlayan özelliklerdir (a.g.e). Stoik erkeklerin genel olarak kendi duygularından bahsederken ‘puslu bir anlatımı’ tercih ettikleri gözlemlenmiştir (a.g.e). Puslu anlatım, bir yandan kendileri için ideal görülen ‘sağlam’ bir erkekliği sergilemelerine hizmet ederken diğer yandan da bu örtük ve kapalı anlatımın altında, daha çok gayrişahsî ifadeler ve genellemeler dolayımında kendi iç dünyalarını dışa vurma yolunu tercih ederler (a.g.e). Katılımcı erkeklerin pek çoğunun, şiddet gibi hassas bir konudan bahsederken bu tarz bir anlatımı sahiplendiklerini söyleyebilirim. Elbette kendi düşüncelerini çok daha açık bir biçimde ifade eden, duygularını tanımlamaktan kaçınmayan katılımcılardan da bahsedebilirim. Fakat genel olarak erkeklerin şiddet karşısında ‘sağlam’ bir erkekliği inşa etmek adına, acı vermesi, üzmesi ve kendilerinde hasar yaratması muhtemel pek çok deneyimden alelade bir şeymiş gibi bahsetmeleri söz



konusudur. Mehmet'in "erkek daha kuvvetlidir" ifadesi de stoik erkeklik değerleri çerçevesinde bir anlam kazanmaktadır. Bu ifadeye göre kendisinin de bir erkek olarak daha kuvveti, dirayetli olması gerekir. Diğer taraftan kadınların acıya tahammül etmek için daha iyi ağlayabilmeleri, erkek olarak kendisinin beceremediği bir meziyettir. Zaten genelleme yoluyla tanımlanan kadın ve erkek kategorileri birbirlerini karşılıklı dışladıkları için bu mümkün görünmez. Mehmet'in kendi gördüğü şiddeti açıklama tarzında da aslında bu stoik erkekliği sahiplendiğini görüyoruz,

*"Bizde şiddet olmadı, yani ufak tefek şeyler dışında. Travmatik bir şey olmadı yani. [ufak tefek şeyleri tanımlaması istendiğinde]. Mesela geç kalıyordum yemeğe arkadaşlarımla oynarken, iki tokat yediğim olmuştur."* Mehmet, 20, öğrenci

Stoik erkekliğin hegemonik erkekliğin norm ve beklentileriyle ilişkilendirilmesi kadar bu erkekliğin erkeklik kültürü içindeki yerini de sorgulamak gerekir. Genç bir erkek olan Mehmet, ebeveynlerinin kendisine attığı iki tokattan olağan bir şey olarak bahsediyor. Bu tokat arkadaşlarıyla biraz daha fazla zaman geçirmesinin bir bedeli olarak görülebilir. Genç bir erkek olarak sokakta geçirdiği zamandan aldığı haz, evde yediği tokatın yarattığı duygulardan daha baskın olabilir. Fakat ufak tefek şeyler olarak tanımladığı bu durumun travmatik etkilerinin olmadığını belirtirken, stoik erkeğin kırılmaz, etkilenmez haline vurgu yapılmaktadır.

Eril tahakkümle ilişkili değerlendirildiğinde eril kırılma, erkeğin kendi kırılma, zayıflığını kendisinin dışına atması, başka bir nesneye yansıtması biçiminde ifade bulur. Tahakküm oyununda bir oyuncu olabilmek için böylesi bir kırılmanın inkâr edilmesi gerekir. Daha önce bahsettiğim gibi toplumsal cinsiyet eşitliği çerçevesinde zayıf olan tarafın güçlü olan tarafla eşit tutulması, iktidarın eril karakteri gereği mümkün değildir. Zayıf olanlar ya hükmedilir, ele geçirilir ya da korunurlar. Her iki durum da, eril iktidarın korumacı ve mütecaviz tavırları kapsamında mümkündür.

Korumacı cinsiyetçilik konusunda daha önce verilen bir örnekte, kadının ve erkek vasıflarından uzak eşcinsellerin zayıf/güçsüz özneler olarak resmedildikleri görülmüştü. Buna karşılık eril öznenin kendi muhtemel kırılabilirliği, ahlaki bir mesele veya adalet meselesi çerçevesinde soruna dönüşür. Eril iktidarın yıkıcı gücü, verdiği zarar daha çok güçsüz konumdakilere yapılan haksızlıklar, adaletsizlikler biçiminde değerlendirilir. Fakat eril özne, kendisi üzerinden, bu yıkıcı gücün muhtemel etkileri hakkında pek fazla konuşmaz. Korku, üzüntü, endişe gibi hisler yerine, hak ve adalet üzerinden eril iktidarın karakteri tartışmaya açılır.

Eril öznenin kırılabilirliğinin niteliğinin, daha çok küçük yaşlarda, yani en kırılabilir olduğu dönemlerde edindiği tecrübeler çerçevesinde şekillendiği düşünülebilir. Çünkü bu yaşlarda, her ne kadar kendisi bir erkek olarak görülse de, gerçekte kendisinin eril iktidarı uygulama kapasitesi yoktur. Üstelik erkek olması, eril iktidar ve otoritenin tehditlerinden kendisini koruması için yeterli değildir, çünkü hala çocuktur. Hatta çelişkili bir biçimde hem kendisine atfedilmiş erkek statüsü gereği iktidara sahip olduğu/olacağı kendisine telkin edilir, hem de bu statüsüne rağmen iri cüsseli babaları (ya diğer yetişkin erkekler) karşısında muazzam bir güçsüzlük tecrübesi yaşar (Kandiyoti, 2019). Bu durumu, erkeğe bahsedilmiş iktidarın bir paradoksu olarak görmek mümkün.

Şiddet meselesinde bu paradoksun nasıl işlediğini görmek açısından erkek çocuğunun tecrübe ettiği kırılabilirliği fark etmek ve anlamlandırmak önemli görünüyor. Kriminolog David Gadd (2002), erkek öznelliğinin oluşumunda, korumasız bir oğlan çocuğunun deneyimlerinin anlamını sorgular. Aile içi şiddet uygulayan erkeklerle çalışan Gadd, şiddetin sosyal öğrenmeyle doğrudan ilişkilendirilemeyeceğine ve şiddetin arka planında yer alan daha makro kültürel ve sosyal meselelere dikkat çeker. Gadd'ın tespitleri, eleştirel erkeklik çalışmalarıyla sıkı bir temas halinde ve diyalog içinde geliştirilmiştir. Gadd'ın kriminolog olarak ortaya koyduğu en önemli şey; suçlu, fail

konumunda olup kriminolojinin ilgisine mazhar olmuş bireyler ile toplum içinde sıradan ve sorunsuz olarak tarif edilebilecek bireylerin psiko-sosyal yapıları arasında güçlü bağlar kurabilmesidir<sup>167</sup>.

Gadd (2002) aile içi şiddet uygulayan erkeklerle yapmış olduğu çalışmalarda, şiddet uygulayan erkeğin, kendi çocukluğunda tanık olduğu ya da maruz kaldığı şiddet karşısında tecrübe ettiği çaresizliğin önemine işaret eder. Buna göre, bireyin çocukluğunda şiddet görebilir olması hem kendisine bakan kadının onu yeteri kadar koruyamamasına hem de kendisinin bağlı olduğu anneyi (ya da bağlı olduğu kadın akraba, Göksel'in – katılımcı – verdiği örnekte abla olarak karşımıza çıkıyor) kaybetme korkusuna ve kendisine bakan bu kişinin kırılganlığına işaret eder. Gadd böyle bir durumda, şiddet uygulayan erkeğin, zarar vericiliği üzerinden bir gücü temsil ettiğini, güçsüz konumdaki erkek çocuğunun da şiddet ihtimali karşısında kendi kırılganlığını inkâr etmeye yöneldiği, zarar görme ihtimali karşısında yaşadığı kaygıyı yatıştırmak için bu saldırgan babayla (onun erkekliğiyle) özdeşim kurduğunu belirtir. Fakat Gadd'a göre bu özdeşim sabit değildir (a.g.e).

Psikanalist Jessica Benjamin de, çocukların cinsiyet kimliklerinin oluşumunda özdeşimin tek bir cinsiyet üzerinden gerçekleşmediğini, daha dinamik ve geçişli olacak bir biçimde, çocuğun hem kadın hem de erkekle özdeşim içinde bulunabildiğini vurgular (Benjamin, 2013). Böylelikle katı bir cinsiyet kurulumundan<sup>168</sup> ziyade, öznenin cinsiyet kimliği ve bu kimlik üzerinden deneyimleri yaşam boyu süren çelişkiler, kaygılar ve

---

<sup>167</sup> Elbette bu sadece Gadd'ın başarabildiği bir durum değildir. Örneğin Juliet Mitchell benzer biçimde, gündelik ve sıradan olanı, patolojik olarak tefrik edilenle beraber düşünmenin önemini vurguluyor. Genelde patolojik olanı gündelik ve normalden sapan olarak tarif etmek yerine, patolojik gibi görüneni, farklı seviyelerde de olsa normal olanın içinde aramamız gerekmektedir. Mitchell "Kardeşler ve Şiddet" çalışmasında bunu ustalıkla gerçekleştirir.

<sup>168</sup> Kadın veya erkek kategorilerinden biriyle istikrarlı bir özdeşim kurarak gelişen cinsiyet kimliği anlayışına işaret ediyor.

gerilimler barındıran bir sürece işaret eder. Öznenin yaşam deneyimleri içinde şekillenen ve duruma göre de değişebilen tepkileri içerebilir.

Gadd'a (2002) göre, erkek çocuğunun çok erken yaşta tecrübe ettiği kırılganlığı, zayıf ve kırılgan gördüğü kadınla özdeşleştirir. Bunun karşısında ya güçlü konumda ama saldırgan bir erkek ya da onun karşısında, hem kendini hem de korunması gereken, kırılgan konumdaki kadını, bu kadının korunma talebinden bağımsız korumaya çalışan bir erkek olarak korumacı bir erkek rolüne soyunur. Sonuç olarak, kırılganlığı tecrübe etmek durumunda kalan veya tehdit altındaki erkeğin bu kırılganlığı, daha kırılgan konumunda gördüğü zayıf ve güçsüz konumdakine yansıtması gerekir. Bunu bazen şiddet yoluyla mümkün hale getirir, bazen de zorlamalı bir koruma arzusuyla. Bir diğer tepki, ki katılımcıların pek çoğunun ifadelerinden hissedilen bu olmuştur; bir tür kayıtsızlık ve vurdumduymazlık tepkisidir. Bu tepki doğrudan şiddete yol açmayabilir ama kendi yaralanabilir oluşunun inkârı, şiddetin, kendisinin dışında bir sorun olarak, güçsüzün sorunu olarak algılamasına yol açabilir. Şiddet gören/görebilen kadın algısı ise, bu bakışa göre, erkekten farklı, yaralanabilir bir özne olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yeniden üretir. Kadına yönelik şiddet, erkeklerin şiddet karşısındaki farklı konumlarıyla beraber değerlendirilmediğinde, zaten doğal kabul edilen cinsiyetler arası eşitsizliğin bir tezahürü biçiminde okunur. Bu şiddeti yorumlayan erkeğin kim olduğuna bağlı olarak, şiddet ya iktidarın (üstte olanın) adaletsiz, acımasız muamelesine ya da en doğal hakkına işaret eder.

### **7.1.1. Erkeklik Oyunu**

Kadının ve erkeğin eşit olması fikri sadece sosyal, yasal ve ekonomik haklar üzerinden değil, ayrıca sembolik düzeyde de değerlendirildiğinde, Bourdieu'nun maddi olmayan çıkar olarak tanımladığı, *illusio* ve *libido* kavramları önem kazanır. Daha önce

açıkladığım, Connell'in (1998) toplumsal cinsiyet düzeninin uçayağı olan iktidar ilişkileri, cinsiyete dayalı iş bölümü ve üretim ilişkileri ve kateksis alanlarını bir arada düşünmek ve analiz etmek, mevcut toplumsal cinsiyet rejiminin karakterini tanımlamak için önemlidir. Buna göre Connell'in altını çizdiği cinsel farkın oluşumunda erkek, kadından farklı ve üstün olduğunu göstermek adına kadının yapamadığı ama kendisinin yapabildiği şeyleri ön plana çıkarıp sergileme çabası içine girebilir. Cinselliğin ve şiddetin bunların başında geldiğinden bahsetmişim. Buna göre cinsellik ve şiddet, erkeğin (dişil olmayan) öznelliğini inşa etmek adına yatırım yapabileceği iki eylem tarzı olarak kendisini göstermektedir. Fakat eril öznenin cinselliğe ve şiddete yaptığı yatırımı sadece 'kadına karşı olarak' yorumlamak hata olur. Şiddeti erkeksi yapan<sup>169</sup>, kadına yönelmesi değil, erkeğin şiddet uygulayabilen olmasıdır. Buna göre erkeğin çabuk öfkelenmesi, öfkeyle hemen fiziksel şiddete yönelebilmesi, dövüşebilmesi veya şiddet araçlarını ustalıkla kullanabiliyor olması şiddeti erkeksi yapan özelliklerdir. Cinselliğin de daha önce bahsedildiği gibi erkeklerin homososyal ilişkilerinde özel bir yeri vardır. Her iki eylem de erkeğin, erkekliğini başka erkeklerin tanıklığında, onlarla beraber müşterek bir eylem olarak veya tam tersine husumet biçiminde başka bir erkeğe (erkeklerle) karşı ispatlama çabasına işaret eder.

Bourdieu'nun (2014), erkeklik oyunu (eril *illusio*) içinde libido *dominandi* olarak tarif ettiği hükmetme arzusuna işaret eder. Buna göre erkek, kendi gözünde belli bir erkeklik fikri doğrultusunda saygın bir statüye (erkek olarak üstün konum) erişmek için ne gerekiyorsa yapar. Toplum tarafından desteklenen ve hatta kışkırtılan bu erkeklik

---

<sup>169</sup> Daha önceden de bahsedildiği gibi, kadın da aslında şiddet uygulayabilir olarak görülür. Fakat bu şiddet zayıfın silahı olarak görülmektedir. Kadının uygulayabildiği şiddet gizli ve dolaylı biçimlerde ve ilişkişel şiddet biçiminde tarif edilir (Navaro, 2011). Ayrıca kadın erkeğin gücünü- şiddetini kendi çıkarına kullanabilir. Erkeğin şiddetinin başkalarına yönelmesini sağlayabildiği veyahut yine psikolojik şiddet biçimi olarak erkeğin saldırganlığını yine erkeğe zarar verecek biçimde ortaya çıkması biçimde yönlendirebildiği düşünülmektedir. Erkeğin başka bir erkekle kıskançlık üzerinden kavgaya tutuşması veya erkeğin kendisine zarar verebilecek eylemlerde bulunması, gereksiz yere risk alması, suça karışması gibi örnekler verilebilir. Daha önceki bölümlerde bu meselelere değinilmiştir.

oyunu oldukça ciddiye alınmaktadır. Bu sebeple erkek birey için bir vazifeye dönüşür. Bunun haricinde erkek bu oyuna kerhen değil, kendi isteğiyle, hevesiyle dâhil olduğu varsayılmaktadır. Bunun nedeni elbette tahakküm eden, hükmeden konumda olmanın somut avantajları, getirileri olduğu kadar aynı zamanda diğerlerinin önünde, bu ciddiye alınan oyunu gerektiği gibi oynaması üzerinden gelen tanınmadır. Tahakküm kurmayı, üstün gelmeyi, kazanmayı beceren erkek için elde ettiği statünün anlamı büyüktür. Daha önce Sennett'in (2014) statü kavramı üzerinden açıkladığım gibi statü, ihtiyaçları tanınan, öncelik verilendir. Bu statü gereği, erkek, sadece erkek olduğu için bazı şeylere hakkı olduğunu düşünür. Ya da hakkı olduğu düşündüğü şeylerin peşine düşer. Aslında daha önce bahsettiğim toplumsal cinsiyetlendirilmiş güç istenciyle örtüşmektedir libido dominandi kavramı.

Fakat bu kavramla ilgili bir sorun olduğunu da belirtmek gerekir. Erkeğin kendisinin gücünü ve üstünlüğünü ispatlamaya çalışmak üzere dâhil olduğu, kuralları gereği bir tarafın kazandığı diğer tarafın kaybettiği, bir tarafın hayatta kaldığı diğerinin ise yok olup silindiği tehlikeli bir oyundan bahsediliyor (Navaro, 2011). Sonuç olarak kazanmanın getirilerinin yanında kaybetmenin bedensel veya sembolik olarak ölümle, silinip gitmekle eş tutulduğu bir oyundan söz edilir. Navaro (2011) erkeklerin fiziksel saldırıya yönelmeleri, yenilmişlik hissi karşısında verilebilecek en ani ve en kesin cevap olarak görülmesi olarak açıklıyor. Tarif edilen bu intikamcı erkeğin aklında, hem kendi onarılmaz yenilgisi hem de kendi yenilgisi karşısında bir kazanan olduğu düşüncesi yer almaktadır (a.g.e). Haldun (63, çiftçi) internet üzerinden oyun oynarken, karşısındaki oyuncunun yenilgiyi kabul edemediği için kendisini tahrik etmeye, kızdırmaya çalıştığından, saldırgan bir tavır takındığından bahsetmişti. Üstelik Haldun bunu sadece yenilen erkeğin bir tepkisi olarak değil, aynı zamanda karşısındakinin hata yapmasını sağlayacak bir taktik olarak da gördüğünü ifade etmişti. Kaybetmekte olanın hem bir

tepkisi hem de taktiği olarak saldırmak, erkeklik oyunun onulmaz bir parçası olarak görülebilir.

Burada yenilgi elbette gerçek bir oyunda, rekabette veya meydan okumada gerçekleşen somut bir yenilgi değildir. Tahakküm arzusu, erkeklik oyunu mantığı içinde sürekli bir biçimde kurulan savaş benzeri bir senaryoyu ve bu senaryonun içindeki yenen-kaybeden konumlarını da sürekli üretir. Toplumsal ilişkilerde, gündelik karşılaşmaların veya yakın/romantik ilişkilerin bir tür kazan-kaybet oyunu biçiminde yorumlanması, gündelik hayatta karşılaşılan küçük meselelerin bile büyük kavgalara dönüşmesinin bir açıklaması olarak görülebilir. Geçmiş bölümlerde, katılımcı erkeklerin verdiği pek çok örnekte bunu görmek mümkün. Trafikte yol vermeme, sırada bir başkasının önüne geçme, bir bakıştan büyük anlamlar çıkartıp kavgaya dönüştürme, her iki tarafın da elde etmek isteği bir kadın (burada çoğu zaman kadın bir nesneye dönüşüyor) üzerinden kavgaya tutuşma gibi pek çok örnek sayılabilir.

Kadın cinayetlerine dönüp baktığımızda, bilhassa boşanma süreci içinde veya boşandıktan sonra kadınları öldüren erkeklerin motivasyonunu açıklamak konusunda, erkek katılımcıların kafa karışıklığı içinde olduğunu daha önce belirtmiştim. Ezberden ilk yapılan açıklama gelenekle bağlantılı görülen namus kavramı olmaktadır. Fakat bunun arkasında, daha önce de değindiğim toplumsal cinsiyet rejiminin asli bir unsuru olarak cinsel çifte standart yer almaktadır. Cinsel çifte standartı kültürde ve toplumda mümkün kılanın, Bourdieu'nun (2014) libido dominandi olarak tarif ettiği hükmetme arzusu olduğu düşünülebilir. Sürekli kazanmak isteyen ama kaybetmeye tahammülü olmayan ve türlü ilişkiyi-teması kazanılan veya kaybedilen bir oyun gibi gören eril bir öznen bahsetmek mümkün. Bu eril özne, elinde sembolik sermaye biriktirmek adına saldırgan bir girişimcidir. Diğer yandan da, elindekileri kaybetmemek için de yine aşırı derece koruyucudur. Hem fetheden, kuşatan hem de sınırları muhafaza eden, duvarlar ören bir

eril öznenen söz edebiliriz. Katılımcılardan birinin bu konuyla ilgili ifadesi üzerinden söz konusu eril özneyi daha somut bir hale getirebiliriz.

*“[Kadın cinayetleri hakkında] Bunların hepsi, hepsi diyorum, %100ü diyorum, o öldürdükleri karılarını kesinlikle aldatıyorlar. Dolayısıyla bu işin, sevgi, ben sensiz yapamamla falan alakalı olduğunu düşünmüyorum. Elalem ne der, namusum kirlenir gibi sebeplerin bu işi patlattığını düşünüyorum.” Serhat, 40, müdür, üniversite.*

Kadiyoti'nin (2019) ifade ettiği gibi, erkek üstünlüğüne dair iddialar ne kadar güçlüyse, erkekler buna uymakta o denli zorlanırlar. Bir yandan kadınlar üstünde denetim, kontrol sağlamaya, namus ve ahlak gibi kavramlarla kadını tahakküm altında tutmaya çalışan erkek, diğer yandan kendi erkekliğini, cinselliği ve güç gösterileri üzerinden bitmek bilmez bir şekilde ispat etme çabası içine girer. Daha önceki bölümlerde de bahsedildiği gibi, Serhat'ın ifadesi cinselliğe ilişkin çifte standarda işaret eder, fakat bu çifte standardın her zaman erkeğin kendi avantajına olmadığını da alttan alta gösterir.

### **7.1.2. Eril İmtiyaz Bir Tuzaktır**

Bourdieu (2014) erkeklik oyunun bütün cazibesine, kışkırtıcılığına rağmen erkekliğin sürekli kendini ispat eder bir halde bulmasının sakıncalarının farkındadır. Buna göre eril imtiyaz kırılabilirliği ile maluldür. Bourdieu için erkeği kırılabilir kılan şey tamamen kendisini kaptırdığı oyunun kurallarıyla ilgilidir. Kurallar gereği her zaman kazanmak, bir şeyler elde etmek zorunda olan, eli boş dönemeyeceğini bilen erkek, kazanmak için her şeyi yapmaya hazırdır. Buradaki kazanç, Bourdieu'nun da belirttiği gibi, maddi olmaktan ziyade sembolik bir kazançtır. Sembolik sermayenin birimi olan şeref, aslında bir tür havuz problemine benzer. Bir musluktan dolan havuz, diğer taraftan boşalmaktadır. Erkeğin hareket halinde, etkin bir özne rolüyle, önüne çıkan her fırsatı değerlendirmek zorunda hissetmesi, sadece erkekliğini çağrısına kulak vermesi üzerinden



açıklanamaz. Havuzun boşalması ihtimali saygınlığını, itibarını ve şerefeni yitirme ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Bourdieu (2014) aslında erkek kırılğanlığını toplumsal cinsiyetli güç istencinin trajik bir sonu olarak betimlemektedir.

Peki, Bourdieu için erkeği kırılğan kılan sadece oyun içinde kazanma arzusuyla gözünü karartıp her türlü riski alma, kendini riske atma ihtimali midir? Bourdieu erkeğin tabi olduğu topluluğun erişilmesi imkânsız beklentiler sebebiyle kırılğan olduğunu ifade eder. Tamamen yöneldiği, uzanmaya çalıştığı hedeflere asla tam olarak erişemeyecek olması erkeği kırılğan hale getirmektedir.

Erillik ideali ile somut erkek birey arasındaki kapanması imkânsız mesafe, kırılğanlığı da muazzam boyutlara taşımaktadır. Bourdieu'nun tanımlamasından yola çıktığımızda, erkekliğin güç oyununun bir yerden sonra 'kırılğan olmama' oyununa dönüştüğü görülmektedir. Aslında Bourdieu eril tahakkümün üretimi ve yeniden üretimiyle çok daha fazla ilgili olduğu için, eril kırılğanlığın dramatik etkilerinin farkında olmasına rağmen, daha çok eril tahakkümün bir yan etkisi olarak değerlendirdiği anlaşılıyor. Erkek kendi korkularını, endişelerini dişil taraf üzerinden harekete geçirmiştir çünkü bir erkeğin yüceliği (sembolik düzeyde) korku, endişe ve kırılğanlık gibi hâllere ve duygulara geçit vermez. Üstelik kendi erkekliğini icra etmekte bocalayan erkek, bu olumsuz duyguları kendinden koparmakta, kadına yansıtmaktadır<sup>170</sup>. Bourdieu'nun tabiriyle hem zayıf olmaları nedeniyle korunmasız hem de zafiyetin kaynağı olarak görülen kadın, erkek için şerefın kırılğanlığının bedene bürünmüş halidir. Bu durumda kadın, erkeğin şerefını tehlikeye atmaktadır. Erkek hem kadını korumak zorundadır hem de kendindeki dişil (kırılğan) taraftan kendini korumak zorundadır. Eril şiddet oyunları, spor, savaş, kavga, gereksiz yere risk almak erilliğin görünür işaretlerini üretmek ve sergilemek adına birer fırsata dönüşür (Bourdieu, 2014). Kimi zaman da, oyuna kendini

---

<sup>170</sup> Eğer böyle bir psikolojik süreç gerçekleşiyorsa, kadına yansıtılan kırılğanlık iki kat artmaktadır. Hem toplumun atfettiği hem de erkeğin yansıttığı kırılğanlık biçiminde.

fazlaca kaptırmak, çelişkili bir biçimde, kırılmanın kendisine dönüşür. Erkek bu oyunlarda yaralanabilir, sakatlanabilir, hayatını kaybedebilir ve bunun yanında oyunlarda her zaman kaybeden konumda olma ihtimali vardır.

Erkeksi bir gösteri olan cesaretin kökünde aslında oldukça derin bir korku yattığına işaret eden Bourdieu, erkeğin saygınlığını yitirmekten, başkalarının önünde küçük düşmekten korktuğunu ifade eder. Böyle bir durumun, güçten yoksun bir konuma denk düşen kadınsı olmak, ibne olmak anlamına geldiği anlaşılır. Bir erkeğin en büyük korkusu eğer buysa, o zaman tahakküm pratiklerinin en sert ve vahşi örneklerini sergilemekten kaçınmayacaktır.

*“İpler şeyde kopuyor galiba. Karşındakini insan olarak görmemektense, bir güç kaygısı. Bence, biz erkekler olarak güçlü olmak zorunda varlıklar olarak yetiştiriliyoruz. Böyle varlıklar olarak, o gücü elimizde tutmak için kendimizi bile öldürebiliriz. Bu yüzden sonuçlarını da düşünmüyoruz. Şunun suratına asit dökersem hayatım boyunca hapis yatarımı düşünmemeye başlıyor adam. Ne olursa olsun, erkekler ağlamaz diyen bir toplumda büyüdüğümüz için. Ya da, seni dövdüler mi, peki sen ne yaptın ağzını yüzünü kırdın mı peki diye soran bir toplumda büyüdüğümüz için, elimizden gelen her şeyi yaparız hani. O yüzden, buna ne kadar inandıysak ve başka görüşler arasında kendimize yer edinemediysek, şiddetin dozu artıyor.” Göksel, 30, mühendis, üniversite.*

Bourdieu (2014), bir erkeği cinayete, tecavüze, işkenceye sevk eden tahakküm, sömürü ve baskı isteğinin altında aslında, içinde zayıflığa yer olmayan erkekler dünyasından dışlanmaya dair erkeksi bir korkunun yattığını belirtir (s.71). Bourdieu, erkeksi görülmeyen kırılma, zayıflık ve korku gibi durumları oldukça erkeksi görülen cesaret, şiddet ve tahakküm kavramlarıyla ustaca bir araya getirmeyi başarmıştır. Böylece kırılmanın da, korkunun da, utancın da erkeksi hallerini tahayyül edebilmenin yolları açılmış olur.

Bu açıdan bakıldığında, erkek olmanın kendisinin tahakküm kurmanın, imtiyaz sahibi olmanın, oyunun kazanını olmanın ötesinde bir anlamı vardır. Erkeklik oyununda kalmak, hâlâ bu oyuna yatırım yapmak, oyundan duyulan heyecan ve kazanımların ötesinde, oyunu kaybetmenin ağır bedellerine işaret eder. O zaman bedenlere kazanmış olanın sadece tahakküm kurma ve oyunu kazanmak üzere edinilen pratikler ve beceriler olmadığı daha net anlaşılmaktadır. Erkeklerin oyunu bir biçimde oynamaktan başka pek bir şansları yokmuş gibi görünür. Çünkü kazanmayı öğrenmek kadar, kaybetmeyi bilmemenin söz konusu olduğu bir cinsiyetlendirilmiş habitustan bahsedebiliriz. Mevcut toplumsal düzen içinde geçerliliğini koruyan cinsiyetlendirilmiş habitus, kadınlar için sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı olduğu gibi, erkek için de pek çok açıdan kısıtlayıcı olmaktadır.

Cinsiyetlendirilmiş habituslar, sembolik düzeyde hâkim bölünmeye ve bu bölünüm ilkesine göre icra edilen cinsiyetler arası bir hiyerarşiye işaret ediyor. Bu alanda kadınlara uygulanan yaptırımlar apaçık ortadayken, erkeklere uygulan yaptırımlar iktidar konumunun cazibesi arkasında gizlenir. Böyle bir senaryoda, erkeklerin oyunda kalmaları başlı başına bir anlam taşıyor gibi görünür. Kadının edilgen, zayıf ve bağıl statüsü kadını iktidar oyununa dâhil olmaktan alıkoyar. O zaman erkekler için, oyunun kazanını olmaktan öte, oyuncusu olmanın apayrı bir anlamı olduğu varsayılabilir. Erkeğin iyi kötü oyunu oynuyor olması, kadınının kırılğan imgesi karşısında, ancak kendi kırılğanlığını yadsıyarak oynayabildiği bir oyunun oyuncusu olabildiği anlamına gelir. Oyunda çıkarı olmak, oyunda kalmak, oyuna yatırım yapmak bu yönüyle mümkün hale geliyor. Erkeklerin oyunda güçlü olmalarından ziyade oyuncu olmaları, kadınların oyuna dâhil edilmemeleri, yani bir rakip, bir denk, bir eşit olarak görülmemesine bağlıdır. Kadınların erkeklere sembolik veya maddi bağımlılığı, erkekleri her zaman kazanan kılmaya da, terk etmelerinin pek de kolay olmadığı bir oyunda iyi kötü bir oyuncu konumunda kalmalarını

sağlar. Böyle bir durumda toplumsal cinsiyet eşitliği, kadınların erkekler karşında güçlenmesi, erkekler için tek başına bir tehdit teşkil etmez, daha çok erkeğin erkeklik oyununu oynamasını zora sokan bir vaziyete yol açar.

Atay (2019) toplumsal cinsiyet eşitliğini, kadın ve erkeğin insanda eşitlenmesi olarak tarif eder. Bunun da, Batı düşüncesinde olduğu gibi, insan fikrine eş bir erkek olmaktan öteye geçmeyi başararak gerçekleştirebileceğinin altını çizer<sup>171</sup>. Atay'ın üstünde durduğu esas mesele, insan olmanın sadece eril karaktere hasredilen tutum ve pratikler bütününe gönderme yapmayıp, daha geniş ve kapsayıcı bir anlama sahip olmasıdır. Atay (2019), sorumlu, güvenilir ve çalışkan vasıflarına Obama'nın eklediği, nazik, saygılı ve şefkatli olma vasıflarının, Türkiye'de 'karı gibi olmak' anlamına geleceğini ve erkekliği bozacak özellikler olarak kodlandığını belirtir. Bu nedenle, insan olmanın, bütün bu vasıflarını bünyesinde barındırdığında 'karı gibi olmak', erkek adam olamamak anlamına gelir. Nazikliğin yumuşaklık, saygının güçsüzlük, şefkatli olmanın ise olsa olsa yufka yüreklilik anlamına geleceğini ve erkekliği bozan şeyler olarak tarif edildiğini belirtir (a.g.e). Atay'ın tespiti, erkekliğin kırılabilirliği ile doğrudan alakalı görülebilir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği, kadın ve erkek arasında, erkek üstünlüğüne işaret edecek farkları ortadan kaldırdığı için erkekliği kırılabilir hale getirir, daha doğrusu bu kırılabilirliği görünür kılar. Atay (2019), YÖK başkanının toplumsal cinsiyet eşitliğinin toplumsal değerler ve kabullere mütenasip olmadığını açıklamasının gerekçesini, eril iktidar açısından ne anlama gelebileceğini sorgular. Aslında toplumsal değerler ve kabullerin arkasında, sadece kadını kendi himayesi altında tutan bir erkeğin iktidarının değil, 'karı gibi olmaktan' korkan 'kırılabilir' bir erkeğin olabileceğini düşündürür. Diğer yandan toplumsal cinsiyet eşitliği yerine, kime göre neye göre belirlendiği pek de

---

<sup>171</sup> Obama'ya bir erkek nasıl olmalı diye sorulduğunda, bir erkek insan olmalı diye cevap verir ve sonrasında bu insanın vasıflarını tanımlar. Atay'a göre Obama'ya bu tanımları yapmasına olanak sağlayan şey, toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi ve onun kazanımlarıdır. <https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay-pazar/toplumsal-cinsiyet-bozar-bizi>

anlaşılmayan toplumsal değerler ve kabulleri etrafından tanımlanmış toplumsal cinsiyet adaletinin ise, egemen erkeğin kendine tabi konumda bulunan kadına adil davranmasını salık veren bir yorum olduğunu belirtir (a.g.e).<sup>172</sup> Adil davranmakla sorumlu erkek, kendi iktidarının tasarrufu gereği kadını korur ya da en azından zarar vermez. Böylelikle adil erkek, 'üstünlük ideolojisini' yeniden tahsis eder. Bunu bu sefer 'iyi olmak' ya da 'adil olmak' adına, Atay'ın bahsettiği güçsüzlük olarak anlaşılan saygı, ya da yumuşaklık olarak anlaşılan nezakete hiç bulaşmadan, eril bir tarzda gerçekleştirir. Bütün bunlara rağmen eril öznenin, toplumsal cinsiyet düzeninin ve ilişkilerinin dayandığı, eşitsizlik ve hiyerarşi içeren oyuna kendini kaptırdığı ölçüde kırılğan hale geldiği bir durumdan söz edebiliriz. Elbette, her erkeğin bu oyuna kendini aynı ölçüde kaptırdığı söylenemez.

## **7.2. Erkekler Kırılğanlığı Nasıl Deneyimliyor?**

Erkeklik ve iktidar arasında kurulan ilişki ne kadar güçlü olursa olsun, yukarıdaki senaryoda erkeğin kırılğan oluşumu gözle görünür bir hale gelmiştir. Üstelik tam da imkânsız iktidarı üzerinden gerçekleşen bir kırılğanlıktan söz edilebilir. Bu durumda erkeklik hem kaygan hem de narin bir oluşuma sahiptir. Erkeklik biyolojik olarak doğuştan atfedilmiş olsa bile bir statü olarak sonradan elde edilir, kazanılması beklenilir, sosyal olarak onaylanır. Erkekliğe atfedilmiş güç ve iktidar anlayışının dışında icra edilmiş her tür eylem, erkekliğin dışında ya da onun kaybı/noksanlığı olarak değerlendirilir/tecrübe edilir (Boson ve Vandello, 2011).

Kandiyoti (2019) de erkekliğin zor kazanılan kolay kaybedilen bir şey olduğunu vurgular. Bu sebeple de asla tam olarak sahip olunamaz, sürekli icra edilmesi, ispat edilmesi beklenir. Oğlanlıktan erkekliğe geçiş sadece fiziksel değil sosyal beklentilerle

---

<sup>172</sup> Bu yorum, kadına yönelik şiddetle mücadelede ön plana çıkarılan, emanet söylemiyle uyumludur. Erkek hami konumunda, kadını korumakla yükümlüken, kadın da erkeğe itaat etmelidir.

de alakalıdır. Sünnet, askere gitme, iş bulma, ev kurma, baba olma sadece tanımlı basamaklar olarak ezberden sıralanabilecek aşamalardır. Gündelik hayatın akışı içinde bir erkeğin erkekliğini ispatlaması gereken pek çok durum söz konusu olabilir. Bazen bu ispatın en çabuk ve kesin yolu şiddetten geçebilir. Erkeklik kültürünün içinde şiddet yoluyla ispatın ne kadar gündelik bir mevzu olduğundan bahsetmiştim. Küfür, yan bakma, sırada önüne geçme gibi gündelik yaşamda karşılaşılan durumlarda erkeklik ispata çağrılır.

Erkeklik krizi tartışmalarında, erkeklerin algılanan güç ve iktidar kaybına cevaben, bunu telafi etmek adına şiddete yönelebilecekleri iddiası yer buluyordu. Fakat bu iddianın hem kriz öncesi muktadir bir erkelik varsaydığı, hem de krize cevaben şiddetin aslında bir tür sapma değil, güç ve iktidar algısının eril karakterinin bir tezahürü olduğu anlaşılıyor. Erkekliğin tarihsel ve bağlamsal kurulumu, iktidar ve güçlü konumların da bu tarihsel ve bağlamsal koşullar içinde üretildiğini, anlam kazandığını gösterir. Buna göre, iktidar sahibi olmadan iktidarı oynamak ve bunu oynamaya da hevesli olmak gerekir. İktidarı, güçlüyü oynamak, getirdiği ayrıcalıklar, imtiyazlar ve yetkileri gereği ayartıcı olabilir. Fakat kimi zaman da cinsiyetli beden olarak erkeğe dayatıldığı için, oynanmak zorunda kalınır. Bazen güçlüyü oynamak, olağanca zorluğuna rağmen, zevkle, şevkle oynanırken, bazen de yarı gönüllü yarı gönülsüz biçimde oynanmaktadır.

Kadınların kırılmalığı üzerinde yaptığım tartışmada belirttiğim şey, kadının yaşam tercihleri, arzuları, istekleri karşısında çıkan engellerin kadının kırılmalığını ürettiğiydi. Kadının yaşam arzusunun, bedeni ve cinselliğı üzerinden tanımlanan bir tür sınırlamaya yol açtığından bahsetmiştik. Kadının kendi yaşam arzularını, isteklerini ifade etmesinin önünde engeller ve riskler bulunmaktadır. Aynı şekilde, kadının, kendisinden beklenen rollerin içinde kalmasının da bunların dışına çıkmasının da, her iki durumda da

ödemek zorunda olduğu bedellerin bulunduğu işaret etmişim. Benzer bir biçimde, erkeğin de gücün ve iktidarın oyununu oynarken tecrübe ettiği çeşitli zorluklar, çelişkiler ve engeller bulunmaktadır. Sembolik değerler ekonomisi açısından, erkek olmanın taşıdığı üstünlük nişanı üzerinden bu oyunu oynamak tercih edilebilir görünse de, cinsiyetlendirilmiş habitus olarak erkek beden(ler)i ile erkekliğe atfedilmiş değerler arasında her zaman bir uyum, tutarlılık yakalamak pek mümkün değil. Her ne kadar erkekliğin, icra eden bedenler, oluşturulmuş yatkınlıklar ve bilinçli veya bilinçsiz olsun bir biçimde faydasını gördükleri imtiyazlar sayesinde, erkeklik oyununu oynamak adına çıkarları ve oyun içinde edindikleri kabiliyetleri olsa da; tahayyül edilen eril iktidarın bedenine tam anlamıyla sahip olamazlar. Güç ve iktidar etrafında beden bulan sembolik/soyut erkeklik ile somut erkek bedenleri ve bu bedenlerin deneyimleri arasında kapanması mümkün olmayan bir boşluk yer alır. Aslında bu boşluğu erkek bireyin erkekliği icra ettiği alan olarak da tarif edebiliriz.

Nihayetinde Bourdieu'nun (2014) tarif ettiği habitus, katı, değişmez, geçmişten olduğu gibi tevarüs eden alışkanlıklarla sınırlı değildir. Yatkınlıkların geleceğe yöneldiği ölçüde esnek ve kullanışlı olduğu söylenebilir. Bu açıdan habitus, cinsiyetli bedenler için bir yön duygusu sağlar. Oyunun kendi cazibesinin ötesinde, habitus özneye yön duygusu veren, belli bir ortamda kendini konumlandırmasını, yolunu bulmasını sağlayan bir pusula gibi iş görmektedir. Erkek kimliğine yapılan libidinal yatırım bu kimliğin yeniden oluşumunda oldukça belirleyici olsa da, Connell'in (2015) de ifade ettiği gibi erkekliğin iktidar sahibi bir statüde ve her durumda, her alanda avantajlı olduğunu söylemek güç görünüyor. Connell (2015) ortaya çıkardığı günümüz erkekliğinin ataerkiden çıkarlarına dönük bilançosunu; iktidar, iş bölümü, kateksis ve simgecilik (eğitim, kültür, din gibi) alanlarda hem avantajları hem de dezavantajları bulunduğunu göstermektedir<sup>173</sup>. Bu

---

<sup>173</sup> Connell (2015), toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini tespit etmek ve boyutunu kavramak için pek çok faktörü beraber değerlendirmeyi önerir. Örneğin sadece iktisadi alanı veya cinsel alanı temel alarak, belli

avantajların ve dezavantajların da erkekler arasında homojen bir dağılım sergilemediğini ortaya koyar<sup>174</sup>. Avantajlar ve dezavantajlar hesaba katıldığında erkek bireyin dezavantajlı konumlarda bile, kolay bir biçimde erkeklik oyunundan çıkması pek mümkün görünmüyor.

Erkeklik oyunundan çıkmanın, erkekliğin beraberinde getirdiği çıkarılardan vazgeçmenin ötesinde bedelleri bulunmaktadır. Cinsiyetin (erkekliğin) yok oluşu, benliklerin cinsiyetli kavramlar üzerinde kurulması sebebiyle benliğin, kişiliğin yok olma ihtimalini beraberinde getirebilir (a.g.e). Connell, dehşet verici bulduğu bu durumu ‘toplumsal cinsiyet vertigosu’ olarak tanımlar (a.g.e).<sup>175</sup> Öyle ki, cinsiyetlendirilmiş habitus nasıl yön bulmayı sağlıyorsa, vertigonun da denge kaybına, kaybolma haline denk gelebildiği söylenebilir. Oyunun içinde olmanın da, oyuna kayıtsız kalmanın da, oyunun dışına çıkmanın da çeşitli riskleri, bedelleri vardır. Bütün bu bedelleri, çelişki ve zorlukları erkekliğin kırılma oluşumu çerçevesinde ele alıyorum.

Erkeklerin gündelik yaşamda tecrübe ettikleri zorluklara, çelişiklere ve bedellere daha yakından bakmak gerekir. Belki bu doğrultuda erkeklerin tecrübe ettiği kırılma, güç ve iktidar örtüsünün arkasından çıkıp, daha görünür bir hale gelebilir. Haldun’un kendi arkadaşı üzerinden verdiği örnek, arkadaşının içinde bulunduğu zor duruma işaret ediyor. Arkadaşının bir tür psikolojik baskı gördüğünü ifade ediyor.

*“Perakendeci bir adama, bir gün mal götürdüm. Beni görür görmez, dedi Haldun bin arabaya. Şehirden 3-4 km uzaklaşmıştık, pencereden kafasını çıkardı, bağırmaya*

---

bir cinsiyetin totalde avantajlı veya dezavantajlı olması üzerinden toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili genel çıkarımlarda bulunmak yerine, farklı alanlarda, cinsiyetlerin hem avantajlı hem de dezavantajlı durumlarını belirler ve karşılaştırır.

<sup>174</sup> Bkz. Erkeklik kriziyle ilgili tartışmalarda Connell’in söyledikleri.

<sup>175</sup> Connell “yepyeni bir dünya” adını verdiği bölümde, kısmen feminizmin etkisinde, çevre sorunlarıyla ilgili, savaş karşıtı erkeklerin, erkeklik deneyimlerine odaklanır. Bu erkekler ana akım erkekliği ve bu erkekliğin değerlerini olumsuzlamalarına rağmen, kendi erkek kimlikleriyle çelişkili ve çatışmalı bir ilişki içindeler. Bu durum, belli tür bir erkekliğin eleştirilebilir olsa da, bir bütün olarak erkekliğin sorgulanmasının veya terk edilmesinin önündeki engellere işaret eder. Burada kırılma üzerinden bakıldığında, tecrübe edilmesi muhtemel toplumsal cinsiyet vertigosunun pek çok erkeği kapsayabildiği görülmektedir.



*başladı. Hayrola dedim, dur dedi. 4-5 bağırdı. Sonra kafasını çekti, ohh dedi. Teşekkür etti bana. Sonra da bir yere çekti, çay söyledi. O kadar doldum ki dedi, ya müşteriye patlayacaktım, sen kurtarıcı olarak geldin, ben misafirimle gidiyorum dedim, seni de aldım, müşteriye de patlamamış oldum. Ben olmasaydım, müşteriye patlayacaktı. Şiddeti uygulayan burada müşteri, çünkü adamı o noktaya getirmiş. Oraya kadar doldurmuş adamı. Dövme sövme anlamında değil. Öyle miydi, şöyle miydi, böyle miydi, öyle olmasa şöyle olsa, ben senin kırk yıllık müşterinim, deyip baskı uygulamasıdır.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Müşterisini hoş tutmak, kaybetmemek için müşterisinin baskılarına göz yuman, sesini çıkarmayan arkadaşı, arabaya atlayıp uzaklaştıkları bir zaman, arkadaşı Haldun'un dışında kimsenin duyamayacağı bir yerde bağırarak rahatlamaya çalışıyor. Baskı altında gösterebileceği tepkiler olarak öfke, kızgınlık ve belki de şiddet olan erkeğin, bu tepkiyi her durumda açık bir biçimde gösterebilmesi mümkün görünmüyor. Diğer yandan başka türlü de kendisini ifade etmenin, rahatlamamanın bir yolunu pek bilmediği anlaşılıyor. Pek çok katılımcı, bir erkek için öfke kontrolü meselesinin çok önemli olduğunu vurguladı. Çünkü kontrol edilemeyen öfkenin sonunun şiddet olabileceğini biliyorlar. Burada da öfke kontrolünü bir ölçüde sağlamış bir kimseden bahsediliyor. Fakat kontrol altında da tutulsa, öfke bir biçimde erkeğin kendi içinde var olmaya devam ediyor. Dışarı çıkacak bir yer arıyor. Öfke bu haliyle erkeğin kırılganlığı olarak görülebilir.

Bir başka katılımcı da, okul ortamında olağan görülen kavgalardan ne kadar korktuğunu, kavga ihtimali karşısında ne yapacağını bilemez bir halde kendini bulduğundan bahseder. Erkeğin her durumda kavgaya, dövüşe hazır ve istekli olmadığına fakat bir erkek olarak kavga ve dövüşün kendisini her zaman bir ihtimal olarak beklediğine işaret eder. Serhat aslında şiddet görmekten, dayak yemekten korkmak yerine, bir erkek olarak kavgaya çekilmekten, bunun bir parçası olmaktan (veya

olamamaktan) çekindiğini ifade eder. Her erkeğin erkeklik oyununa zevk ve şevkle kendini kaptıramadığını, bu oyunu oynamak konusunda isteksiz olduğunu gösterir,

*“Okuldayken kavga durumlarında elim ayağıma dolanıyordu. Sonra yalnız bu şuna dönüştü. Lisenin sonlarına doğru, ya ben yıllarca ne yaptım dedim bir ara. Ve ondan sonraki hayatımda en ufak bana karşı bir tehditte o insana en uç seviyede saldırganlaşmaya başladım. Sanki o sessiz geçen senelerin pişmanlığı benim sonraki hayatımı etkiledi.” Serhat, 40, müdür, üniversite.*

Öte yandan Serhat’ın zamanla karşı karşıya kaldığı tehditlerle ‘eril’ bir tarzda mücadele etmeyi öğrendiği anlaşılıyor. Saldırganlığı en uç seviyede sergilemeye mahir bir erkeğe dönüşmesi ancak lise yıllarının sonuna tekabül etse de, zamanında kaçmaya çalıştığı erkek kültürü içinde hayatta kalmayı öğrendiği anlaşılıyor. *Kriz Eğilimleri ve Çatallaşan Yollar* kısmında, çekip gitme ihtimalinin her durumda mümkün olmadığını, bunu gerçekleştirmek için uygun bir sosyal ortamın olmasının gerekliliğinden bahsetmiştim. Serhat’ın yetiştiği çevrede çekip gitme ihtimalinin pek mümkün olmadığı anlaşılıyor. İstanbul’un yoksul bir semtinde çocukluğunu geçiren Serhat, şiddetin yaşadıkları ortamda gündelik hayatın bir parçası olduğunu ifade ediyor. Kendisi ise böyle bir ortamda her zaman kaçarak, dikkat çekmeyerek, nazik ve kibar hal ve tavırlar sergileyerek durumu idare etmeye çalışmış. Fakat yıllar sonra genç bir erkek olduğunda, bu tavrın pek fazla işe yaramadığını keşfettiğinde pişmanlık yaşamış. Çünkü aslında, küçüklüğünde edindiği sessiz ve nazik tavır, kendisini şiddetten korumak için yeterli olmamış. Serhat görüşmenin geri kalanında çocukluğunu ve gençliğini geçirdiği mahalleden ayrılmak için elinden geleni yaptığını ifade ediyor. Üniversiteye gitmek, iyi bir iş sahibi olmak ve ekonomik olarak güvenli bir konumda olmak, geçmişindeki mahalleyle bağıını koparmak açısından önemli görülüyor. Fakat Serhat için bu çabalar sadece yoksul geçmişini arkada bırakmak, varlıklı olmak ve rahat bir yaşam tarzı edinmek

açısından değerlendirilemez. Çünkü geç de olsa öğrendiği saldırganlık, kendisinde sevmediği, benimseyemediği bir özellik olmaya devam etmiş. Şiddetin hüküm sürdüğü geçmişinden edindiği saldırgan erkekten kurtulmak için hayatta hep başarılı olması gerektiğine inanıyor. Bu açıdan, eğitim, meslek ve iyi bir gelire sahip olmak onun için sadece güçlü, otoriter, iktidar sahibi bir erkeklikten çok, geçmişinde tecrübe ettiği kırılmalığından ve bu kırılmalık karşısında kerhen de olsa üretmek zorunda kaldığı saldırgan erkeklikten uzaklaşma çabasına işaret etmektedir.

Erkin de polis şiddeti ihtimali karşısında yaşadığı korku ve tedirginliği anlatıyor. Şiddetin sadece bir anda olup biten bir şey olmadığını, şiddet tehdidinin aslında şiddetin ta kendisi olduğunu göstermektedir.

*“[Gezi olayları sırasında polislerden kaçıp bir apartmana sığındıkları sırada, fotoselin sönmelerini beklerken hissettiklerini anlatıyor.] Şiddetin uygulanması da değil, şiddetin olasılığı bile insanı etkileyen bir şey. O olasılık bile rahatsız edici.” Erkin, 33, bilgisayar teknisyeni, üniversite*

Erkekler genelde şiddeti bir süreç, zamana yayılmış bir deneyim olarak görme eğiliminde değiller. Şiddetin daha çok bir karşılaşma anı içinde, bir olay olarak vuku bulduğunu ifade ediyorlar. Fakat şiddetin süreğen olduğu veya yapısal olduğu durumlar da mevcut. Erkin’in ifadesinde bu tarzdan süreğen bir şiddetten bahsedilmese de, şiddet görme ihtimalinin yarattığı rahatsızlık, bu ihtimal karşısında ne kadar kırılmalık olduğunu göstermektedir. Üstelik Erkin’in diğer ifadelerinden anlaşılan, Gezi Olayları kendisi için bir dönüm noktası olmuş. Daha önce polislerle karşı bir şekilde güven duyarken, artık o güveni kaybettiğini ifade ediyor. Polisin kendisinin güvenliğini sağlamak üzere değil, kendisini hedef alan, saldıran konumda olması Erkin için bir güvensizlik duygusuna yol açmış. Erkin’in hissettiği güvensizliğin bir sebebinin de polislerin hoyratlığı ve şiddeti keyfi bir şekilde uyguladıklarına inanmasıdır. Daha önceki bir ifadesinde, polislerin genç

ve tecrübesiz erkekler olduğunu fark ettiğini belirtmişti. Polisin profesyonel ve kurumsal imajının kaybolması, üniformanın arkasında, şiddeti tekinsiz bulunan somut bir erkeğe dönüşmesi de güvensizlik hissini pekiştirmektedir.

Erhan'ın öğretmen olan babası, hem okulda hem de evde şiddet uygulamaktadır. Bu açıdan baba ve öğretmen figürlerinin Erhan'ın, zihninde şiddet uygulayan otorite konumları olarak bütünleştiğini düşünmek mümkün.

*“İlkokula yeni başladığımda, öğretmen bu akşam tırnaklarınızı kesin yarın öyle gelin demişti. Çocuk tabi yarım saat sonra unutuyor. Ertesi gün öğretmen, sıra dayacağına çekti. Parmak uçlarını birleştirirsin cetvelle vurulur hani. Ondan sonra ben okuldan soğudum.” Erhan, 58, laborant, lise*

Fakat Erhan her ne kadar evde babasının şiddetini kanıksamış olsa da, okulda öğretmeni tarafından gördüğü şiddet karşısında okuldan soğuduğunu belirtiyor. Diğer ifadelerinde de, okumaktan hoşlanmadığını, ortaokuldan sonra eğitime devam etmek istemediğini fakat babasından yediği dayak sonrasında liseye devam etmek zorunda kaldığını belirtmişti. Otorite tarafından gördüğü şiddetin, Erhan'ın yaşamında farklı dönemlerde farklı etkiler yarattığı söylenebilir. Öğretmen babasının evde uyguladığı şiddetin aynısını okuldaki öğretmeni de uygulayınca okuldan soğuyor. Diğer yandan ortaokuldan liseye devam etmesi, yine öğretmen babasının dayacağı ile gerçekleşir. Erhan otoritenin uyguladığı şiddeti disiplin amaçlı ve gerekli olarak görse de, bir biçimde maruz kaldığı şiddete örtük bir biçimde de olsa tepki vermiş. Babasının kendisine uyguladığı şiddeti bir yandan babasının kendisini sevmemesi olarak yorumlarken, kendisi de okulun ilk yılında gördüğü şiddetle okumayı sevmediğini, okuldan soğuduğunu ifade ederek gösteriyor.

Hem evde hem de gündelik yaşamında, akran gruplarıyla ilişkilerinde şiddetin hiç eksik olmadığını belirten Refik, içinde bulunduğu şiddet ortamında şiddeti ustaca

kullanabilmektedir. Geçmiş deneyimlerinden verdiği pek çok örnek, şiddeti hem sorun çözme aracı hem de içinde hissettiği öfkeyi dışa vurma biçimi olarak kullandığını gösteriyor. Buna karşılık, öfkesini ve kızgınlığını dindirmenin yolları olarak, alkol, esrar ve çeşitli ilaçlara başvurduğunu belirtiyor.

*“Ne zaman sinirlensem, [kız arkadaşı] gelip sarılıp sakinleştirmesini biliyordu. Ki ben, bu sakinleşmeyi seneler boyunca ilaçta aradım, alkolde aradım esrarda aradım ve hiçbirinde bulamadım. Basit bir şey, küçük bir sarılma... Böyle böyle daha sakin bir insan oldum.” Refik, 21, öğrenci*

Geçmişinde şiddet gören, şiddete tanık olan ve şiddeti uygulayan bir erkek olarak Refik’in bir tür şiddet sarmalı içinde olduğu düşünülebilir. Şiddetin kendisini ifade etmesinin veya kendisini ve etrafındakileri korumanın bir yolu olduğu anlaşılıyor. Şiddetin bir iletişim biçimi olduğu ortamda, o dilden konuşabilmek Refik için önemli görülmektedir. Fakat bütün bunlara rağmen, mahrum kaldığı sevgiden bahseder. Şiddetten başka türlü bir iletişim imkânının olmadığı bir ortamdan çıkma fırsatı bulduğunda ise, esas olarak aradığı şeyin şefkat olduğunu anlıyor. Böylelikle hem kendisinin göstermeye hem de geçmişindeki kimselerden görmeye pek alışık olmadığı şefkat karşısında daha sakin bir insana dönüştüğünü ifade ediyor. Refik için öfke oldukça aşına olduğu bir hisken, şefkatin kendisine yabancı bir duygu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, şiddetin karşısında dayanıklı kalabilen ve hatta bu şiddeti uygulayabilen bir erkek olsa da, içindeki öfkenin kendisini sınırladığı, kısıtladığı, sevgi ve şefkat gibi duyguları tecrübe etmekte zorlandığı anlaşılıyor.

Başka bir açıdan bakıldığında ise Refik’in kız arkadaşının şefkat gösteren ve sakinleştirici rolü dikkat çekmektedir. Öfkeyle hemen parlayan ve şiddete yönelebilen bir erkeği idare etme sorumluluğunda olan bir kadının varlığı, erkeğin kendi kırılganlığı ile başa çıkmakta zorlandığı anlarda daha da önem kazanmaktadır. Daha evvel bahsedilen

kadının duygusal emeğini yine burada görmek mümkün. Erkeğin öfkesinin karşısında kadının şefkati, cinsel ve romantik ilişkilerdeki dinamiğin bir parçası haline gelebiliyor. Odak grup görüşmesi sırasında, katılımcılar karşılıklı bir sohbet içindeyken bu konuyu gündeme getirdiler. Erkeğin şefkati, erkeğin kadını koruması, kollaması olarak anlaşılırken, kadının şefkati daha çok erkeği sakinleştiren bir işleve sahip görünüyor. Bu açıdan şefkatin de aslında toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir anlamı olduğu düşünülebilir. Bu durumda, erkeğin kırılğan, zayıf konumda gördüğü kadını koruması, erkeğin erkeklik oyununda bir oyuncu olarak varlığını sürdürmesini sağlar. Öte yandan, erkek iktidarının karanlık yüzü olan kırılğanlığının giderilmesinde, kadına erkeği dinlemesi, anlaması, şefkat göstermesi gibi bir sorumluluk yüklenir.

Aslında bu durum, kadının kırılğan ve mağdur öznelliğindense, daha önceleri de bahsettiğim ahlaki öznelliğine işaret etmektedir. Kadın kırılğan bir özne olarak oyunun dışında değildir, tam da ahlaki bir özne olarak oyuna katılır. Erkeğin tahakkümü altında çaresiz bir kadından ziyade, erkeğin kırılğanlığını onarma sorumluluğunda bir kadından bahsetmek mümkün. Peki, kadın bu sorumluluğu yerine getiremezse, ya da böyle bir sorumluluk almak istemezse, o zaman durum ne olur? Aile söylemi içinde kadının fedakâr ve sabırlı olması salık verilirken, kadının kendinden beklenen ahlaki özne konumunu sürdürmesi beklenir. Bunu sürdürmek istemeyen kadın sadece eril tahakkümü sekteye uğratmaz, bu tahakkümün karanlık yüzü olan eril kırılğanlığının açığa çıkmasına da yol açar. Erkek için kırılğanlığın oyunda kaybetmek anlamına gelmesi, oyundaki son hamlesi olan şiddete yönelmesiyle sonuçlanabilir.

Fakat önceden de belirttiğim gibi her erkeğin kendini bu erkeklik oyununa tam anlamıyla kaptırdığını söyleyemeyiz. Kaybetmenin bedelleri vardır, fakat kazanmak için her yol mubah görülmeyebilir. Oyunu kerhen de olsa sürdürmek zorunda kalan erkek, kendi kırılğanlığıyla bir biçimde baş etmeye çalışabilir.

*“ Eşim gelse dese ki, ben seni aldattım, şu oldu bu oldu. Boşanmak istiyorum. Kontrolümün dışında olan şeyler, belki başıma gelse başka şeyler olur ama. Kafamda simule ettiğim zaman, çok soğukkanlı karşıladığımı düşünüyorum böyle şeyleri. Evet kırıcı falan ama bir şeyle kıyaslayamam. Arabayla önüme kırıp bilmem ne yapan adamlar, şiddet açısından kıyaslayamıyorum. O kırılma, bilmem ne, o ayrı. Ama şiddet konusunda, benim derdim bambaşka. Benim de payım olabilir çünkü yeteri kadar ilgi göstermemişimdir, payıma düşeni yapmamışım, karşıdaki sevmeyebilir artık. Dolayısıyla ben şeyleri, eşine ya da sevdiği insana karşı bir anda şiddet şeyine giren insanları anlamak zor. Sahip olma hissinden dolayı oluyor herhalde diye düşünüyorum.”*

*Serhat, 40, müdür, üniversite.*

Eşinin kendisini aldatması, boşanmak istemesi ve artık kendisini sevmemesi karşısında, kırılacağını ifade eden Serhat, yine de bu durumda kendisinin şiddete yönelme ihtimalini zayıf görür. Bu durumu “soğukkanlı karşılarım” derken, belki bir ölçüde stoik bir erkeklik sergilemeye çalıştığı düşünülebilir. Fakat Serhat’ın tüm bir ifadesine bakıldığında, vurgunun vurdumduymaz, hiçbir şeyden etkilenmez, kayıtsız ve sağlam bir erkeklik olmadığı anlaşılır. Çünkü ifadesinde böyle bir durum karşısında neler yapabileceğini tam olarak kestiremediğinden, bu durumun kendisini hazırlıksız yakalayacağından bahsediyor. Yine bu durum karşısında kırılabileceğini inkâr etmiyor, fakat eşinin kendisini artık sevmemesi ihtimalini göz önünde bulunduruyor ve buna anlam vermeye çalışıyor. İlişki içindeki konumlarını daha simetrik bir açıdan değerlendirdiği düşünülebilir. Serhat’ın şiddetle ilişkilendirilebilecek kırılganlığı daha çok, dışarıdaki mütecaviz erkekle rabıtalı ele alınabilir. Bu erkeğin saldırı ihtimali karşısında şiddetle cevap vermekten çekinmeyeceğini, görüşme sırasında defalarca belirtmişti. Serhat’ın kendi kırılganlığını inkâr etmediği, iktidar oyununu oynamaya pek de hevesli olmadığı anlaşılrsa da, kırılganlığının kaynağına göre farklı tepkiler geliştirdiği

anlaşıyor. İlk örnekte (eşinin terk etmesi), içinde bulunduğu kırılğan durum karşısında, kendi üzerine düşünmeye ve ilişkisinin muhasebesini yapmaya yönelirken, diğer örnekte (mütecaviz erkeğin saldırısı) şiddet uygulama ihtimalini her an elinin altında tuttuğu ifade ediliyor. Her erkeğin kırılğanlığı farklı koşullarda ortaya çıkar ve erkekler bu kırılğanlığı yine farklı biçimlerde tecrübe ederler. Kırılğanlığa karşı farklı tepkiler verebildikleri ve bu kırılğanlığı farklı biçimde idare edebildikleri görülüyor.

### **7.2.1. Kırılğanlığın Yönetimi**

Daha önce bahsettiğim gibi, kırılğanlığı bir ilişki biçimi olarak ele alıyorum. Butler'ın (2018) tanımı üzerinden giderek, kırılğanlık nasıl kadın özneye ait, sabit bir nitelik olarak görülemezse, erkeklik de benzer biçimde, kırılğanlığı kendine has bir özellik olarak taşıyor. Bunun yanında, kırılğanlığın bir kavram olarak sunduğu fırsatlar kapsamında, hem güvenlik hem de sorumluluk kavramlarının birbiriyle ilişkili biçimde incelenmesi mümkün hale geliyor. Isabell Lorey (2016) kırılğanlığı neoliberal koşullarda, hem öznenin bir yaşam biçimi, kendi yaşamını yönetme tarzı, hem de yine bu öznelere yönetilme, düzenlenme ilkesi çerçevesinde ele almaktadır. Butler (2018) da neoliberal dönemde iyiden iyiye yükselişteki bireyci bir sorumluluk tarzına işaret etmektedir. Bu durumda 'her koyun kendi bacağından asılır' sözü, bahsi geçen sorumluluk tarzını açıklamak için oldukça yerinde bir deyiştir. Buna karşılık günümüzde, egemenliğin de güvenlik talebine karşılık geldiğini belirtir (a.g.e). Kırılğanlığın eşitsiz bir biçimde dağıtıldığı nüfusun içinde, bazılarının güvenliğinin sağlanması ancak diğerlerinin daha güvencesiz, yani kırılğan kılınmasıyla mümkün hale gelebiliyor. Butler (2018) günümüzde hâkim güvenlikçi rejimlerin, sürekli bir tehdide karşı savunma tarzında bir yönetimselliği benimsediklerini belirtir. Güvenlik politikalarının hem korumacı hem de mütecaviz bir otoriteye gereksindiğinden bahsedilmişti. Fakat bizzat otorite ve iktidar



veya gündelik yaşamdaki tehditler karşısında bireylerin kendi kırılganlıklarını nasıl idare ettiğinin de üzerine düşünmek gerekir. Erkeklik kriziyle ilgili kısımda bahsedilen sıkıntı ve kayıtsızlık tanımlarının burada işe yarabileceğini düşünüyorum.

Sıkıntı, bireyin kendi kişisel hayatı ve muhitiyle sınırlandırılmış sorunlara karşılık gelmekteydi. Bu sıkıntıların giderildiği (kontrol altında tutulabildiği) ölçüde de kırılganlığın daha az hissedildiği koşullar sağlanmış olur. Fakat bu koşullar etrafında, kırılğan diğer kimselere karşı bir kayıtsızlık hali kendisini gösterebilir. Yani bu kırılganlıkları yaratan koşullar birbirleriyle ilişkili bir bütün olarak değerlendirilip bir sorun biçiminde tanımlanmaz. Erkekler, birey olarak, kendi yaşamlarındaki sıkıntılarla ve çelişkilerle baş etmek üzere böyle bir kayıtsızlığı canlı tutmak zorunda hissedebilirler. Bunun için kayıtsızlık, yukarıda oyunla ilişkili ele alındığı haliyle kendisinin olandan bitenden etkilenmemesi şeklinde veyahut kendisi sıkıntılarıyla baş edebildiği ölçüde, diğerlerinin sıkıntılarına kayıtsız kalmak biçiminde kendisini gösterebilir.

Kandiyoti (2019) – Connell’ın (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* çalışmasında sunduğu kavramsallaştırmayı takiben – erkekler arasındaki iktidar ilişkilerinin ve erkek bireyin kişilik gelişimindeki farklı örüntülerin farklı erkeklik yapılanmaları ürettiğine işaret eder. Buna göre erkekliği açıklamak için yekpare yetişkin bir erkekliği tek başına inceleme konusu yapmak, Kandiyoti açısından naif bir çabaya işaret eder. Çünkü yekpare yetişkin bir erkeklik kavrayışı kapsamında, erkeklerin sadece kendi aralarındaki farkların değil, erkek bireyin kendi içindeki çelişkilerin de fark edilmez olması kaçınılmazdır (a.g.e). Bu tespite dayanarak; yekpare yetişkin bir erkekliğin ya güç ve iktidar sahibi biçiminde (egemen erkek ideali) ya da varsayılan bu gücü, iktidarı kaybetmiş veya kaybetmekte olan kimse (erkeklik krizi ya da kriz içinde bir erkek olarak) biçiminde, yani sadece güçlü-güçsüz ekseninde bir değerlendirmeye sınırlı tutulan bir erkeklik tahayyülüne tekabül ettiğini düşünüyorum. Bunun yerine, güç ve iktidarla rabıtalı

gösterilen erkekliğin, erkek bireyin yaşamındaki etkilerinin çeşitli olabildiğini düşünmek gerekir. Güçlü-güçsüz veya hegemonik-krizde ekseninde üretilen değerlendirmeler ancak, erkeklik söylemi üzerine yaslanan bir siyaset veya iktidar tarzının ve bu tarzın erkek (ve tabii genelde gözden kaçırılan kadın) bireyler üzerindeki çeşitli etkilerine, karşılığına bakıldığında analiz imkanı sunar.

Erkek öznenin kırılabilirliği, erkekliğin oluşum sürecine içkin, pek çok deneyim ve ilişki doğrultusunda anlam kazanmaktadır. Fakat kadının kırılabilirliğinden farklı biçimde, kendisine atfedilen muktedir konumu ve yetkin/etkin olabilme kapasitesi dolayımında bir kırılabilirliğin inşa edildiği söylenebilir. Bu durumda kadının sınırlanması, engellenmesi, kontrol altında tutulup denetlenmesi gibi kadının başta cinselliği olmak üzere her türlü arzu ve isteğinin önüne çıkarılabilecek engeller üzerinden bir kırılabilirlikten söz edilirken; erkeğin kırılabilirliği, genel olarak kendisine atfedilen bir tür statü olan erkekliği, güç ve iktidar konumundaki rolünü oynama kabiliyeti/istekliliği ekseninde tecrübe edilmektedir. Bu açıdan kırılabilirlik, erkeğin sadece, eril bir tarzda sunduğu ‘güç istenci’ biçiminde algılanamaz. Güçlü görünmek istenilebileceği gibi, bunun o kadar da istenilmediği durumlardan da söz edilebilir. Yaraman’ın (2019) erkeklerin muktedir olmaya mecbur olup olmadığı sorusunu burada bir kez daha sormak gerekir. Erkek her koşulda muktedir olamasa da, veya bunu istemese de, bunun karşısında güçsüz ve kırılabilir olarak algılanmanın erkek birey için ciddi bedelleri olabilir. Güçsüz görünmek, erkekliğin kaybı olarak, sadece güçlü ve iktidar sahibi bir statüde olamamak anlamına gelmez; kaybedilen erkelikle beraber yaralanabilir, saldırılabilir konumda kendini bulmak gibi bir anlamı daha vardır.

Erkeklik krizi tartışmalarında erkeklik ve iktidar arasındaki ilişkiye takıntılı bir biçimde odaklananlar, erkek bireyin iktidar oyununda tecrübe ettiği pek çok zorluğun anlamını gözden geçirirler. Erkeklik kriziyle ilgili kısımda, Ray’ın (2018) dikkat çektiği

gibi, şiddet, gücün ve iktidarın tecelli etmesi olarak değil, algılanan güçsüzlük ve saldırıya açık olma haline karşılık gelen bir tür koruma veya dışarıya kendisini ‘saldırılmaz’ kimse olarak gösterme çabası biçiminde de yorumlanabilir. Pek çok katılımcı, ‘saldırılmaz olmak’ için farklı taktikler geliştirdiklerinden bahseder. Bu kimi zaman dikkat çekmeyen, göze batmayan bir kimse olarak ‘kıyıda durmak’ veya ‘etliye sütlüye karışmamak’; kimi zaman iletişimde resmi bir üslubu benimseyerek tehdit ihtimali yaratacak ötekilerle ‘mesafeli ve seviyeli’ bir ilişki kurmak biçiminde olabiliyor. Örneğin Kerem verdiği örnekte, erkeklerin aksine kadınların sokakta daha fazla kavgacı göründüklerini ifade ediyor ve erkeklerin daha az konuşmasına dikkat çekiyor. Aslında erkeğin sessiz kalma yoluyla bir tür kavga ihtimalini bertaraf etme çabası içinde olduğundan bahsedilir.

*“Mesela metrobüse binerken, birinin seni fazlaca ittirmesi, binmesi için. Senin laf söylemen, onun cevap vermesi. Bu tarz şeyler çok oluyor. Bu kadınlar arasında da oluyor. Toplu taşımada kadınlar kendi aralarında daha çok oluyor aslında. Erkek biraz daha az konuşmayı tercih ettiği için, kadınlar bu konularda biraz daha dışını gösterme modunda olduğu için. Belki de onlar daha çok kavga ediyormuş gibi gözüküyor.” Kerem, 31, iç mimar, üniversite*

Erkeğin ses çıkarması, sözlü sataşmanın ötesine geçen bir kavgaya davetiye çıkarabilir. Bir gerilim söz konusu olduğunda, meydan okunduğunda, sergilemesi beklenen ‘cevval erkekliği’ sergilemek yerine; ‘idare etmeyi tercih eden, alttan alan’ bir erkekliği sergileyebiliyor. Bu noktada erkek, kavgadan uzak durmasının gerekçesi olarak, sevdiği, düşünmek zorunda olduğu başkalarını gösteriyor.

*“[Katılımcı çocukken kavga edermiş] İnsan büyüdükçe, sorumlulukları arttıkça yaptığı hareketlerin sonuçlarını daha fazla düşünmeye başlıyor. Biriyle kavga ettiğinde, bıçaklanma riskini düşünerek veya o kişiye zarar verip hapse girebilme riskini*

*düşündükçe, bunu yapmamaya gayret gösteriyorum. Bunun için özel bir çaba sarf ettiğim oluyor mesela. Çünkü belli başlı sorumluluklarım, sevdiğim insanlar olduğu için, onlara sorumluluğum olduğu için bu tarz yollara başvurmamaya çalışıyorum.” Kerem, 31, iç mimar, üniversite*

Kavgadan kaçmamak her ne kadar erkekten beklenen bir özellik olsa da; yetişkin bir erkek olmanın sorumlulukları, şiddet yoluyla kendi erkekliğini ispatlama çağrısından daha güçlü bir çağrıya dönüşebiliyor. Şiddetin ihtimali, risk hesabını da beraberinde getirir. Yetişkin erkeğin hayatında bağımsızlık kazandığı bir çocukluk hastalığı olarak kalır.

*“Ama söz veremem, hayatın ne getireceği belli olmaz, ama o uç noktaya çıkmamak için çok fazla çaba sarf ediyorum. [Ne yapıyorsun mesela sorusuna]. Kavga etmemeye çalışıyorum, özellikle yaşlı biriyle kavga etmemeye çalışıyorum. Döversen bir şey olursa, kalpten gidebilir. Bunları düşünüyorum yani. Kendimi sakinleştirmeye çalışıyorum, durdurmaya çalışıyorum, ama bazen de hırs şeyim şey oluyor yani, çok bir şey olsa da kavga etsem dediğim oluyor. O da biraz psikolojik, deşarj olamamadan.” Kerem, 31, iç mimar, üniversite*

*“Biraz insan kendini bildikten sonra, şiddete ne maruz kalıyor, ne de karşındakini mağdur ediyor. Bilinçli insanların bence, şiddet konusunda çok daha bilinçli olması gerekiyor. Ben mesela, çocukluk dönemlerinden sonra birine şiddet uyguladığımı hatırlamıyorum, şiddet gördüğümü de hatırlamıyorum.” Muhammet, 44, esnaf, lise*

Şiddetin her zaman bir tarafı konumunda olmayan erkekler, kendi buldukları ortamlardaki şiddet olaylarının tanığı olabiliyorlar. Böyle bir durumda kimi erkek, kavga edenler arasında ‘arabulucu’ bir role soyunabiliyor. Özellikle erkek grupları arasında geçen kavgalarda ‘itidal sahibi’ olmanın, tarafları sakinleştirebilme becerisine sahip olabilmenin önemli olduğu belirtiliyor. Buldukları ortamda ‘erkek kavgası’ vuku bulduğunda kalıtmacıların bir kısmı çekip gitmek, meseleye karışmamak yerine; araya

girdikleri ve kavga eden tarafları barıştırmaya çalıştıklarını ifade ettiler. Bunun nedeni olarak da, erkek kavgasının sonuçlarının öldürücü olabildiğine, kavgaya karışan erkekler üzerinde telafisi olmayan hasarlar bırakabildiğine dikkat çektiler. Bu kavgaların beden bedene dövüş biçiminde başlayıp, bıçakla veya ateşli silahla saldırmaya kadar gidebilen kavgalar olarak, sonuçları itibariyle ön görülebilir olmaktan uzak olduğu anlaşılıyor. Genelde böyle bir durumun yaşanmasını önlemek adına, taraflardan birinin uzaklaştırılması ve ‘erkeklerin öfkelerinin dinmesi’ bekleniyor. Fakat arabuluculuğun da bazı nitelikleri ve kendine has tarzları olduğunu söylemek gerekir. Kavgalar genelde kamusal alanda, fakat homososyal mekânlar olarak meyhanelerde, barlarda veya pavyon gibi mekanlarda, birden çok farklı erkek grubunun bulunması durumunda gerçekleşiyor. Katılımcılar, bu mekânlarda kavga eden erkekleri; eğlenmesini, içmesini bilmeyen erkekler olarak nitelendiriyorlar. Kavgaların ise şakayla karışık küfür ve sataşmalar üzerinden başladığı gözlemleniyor. Aynı mekânı paylaştıkları bu erkeklerle aralarında belli farklar olduğu katılımcılar tarafından vurgulanmaktadır. İlk olarak yaşı daha büyük katılımcılar için yaş farkı vurgulanıyor ve “içmesini beceremeyen erkekler kavga çıkartıyor, kendileri bilmiyorlar, kontrol edemiyorlar” biçiminde olgunlaşmamış erkeklere işaret ediyor. “Mekânın bir adabı vardır buna göre davranmadığında sorun olur” ifadesiyle de, ekseriyetle, erkeklerin eğlenmeye gittikleri bu mekânlarda yazılı olmayan kuralların, belli davranış kalıplarının bulunduğuna işaret ediliyor.

Bu mekânların genelde kendi güvenliğinden kendisinin veya mekanın işletmecisinin, çalışanlarının (garson olarak) sorumlu olduğu anlaşılıyor. Karşılıklı güven duygusunun önemli bulunduğu bu yerlerde, erkeklerin kendilerinin ya da kendi gruplarındaki erkeklerin davranışlarından sorumlu olmaları bekleniyor. Kavga söz konusu olduğunda ise, genelde üçüncü taraftan birilerinin (kavgaya dâhil olmayan) ya da ‘itidal sahibi’ erkekler olarak ölçülü davranabilen, kendine mukayyet olabilen erkeklerin

araya girdikleri görülüyor. Genel olarak da, esas amacın kavganın daha fazla büyümemesi olduğu anlaşılıyor. Bunun bir nedeninin can güvenliği olduğu açık bir biçimde ifade edilse de, diğer neden olaya polisin karışmasının istenmemesi gibi görünüyor. Bu açık bir biçimde ifade edilmese de, erkek katılımcıların böyle şiddet vakalarında polisi işe karıştırmak konusunda isteksiz oldukları anlaşılıyor. Adli sürecin herkes için zaman kaybı olacağı, tanık olarak ifade vermek zorunda kalmaları gibi ‘tatsız durumlar’ bunun nedeni olarak gösteriliyor. Fakat katılımcılara neden polis çağrılmadığı sorulduğunda, genelde “meseleyi aramızda çözdük” biçiminde cevap verdiler. Jandarma olan katılımcının, erkekler arasındaki şiddet vakaları üzerinden aktardıklarını hatırlarsak, kavga eden tarafların karakolda barıştığını, birbirlerinden şikâyetçi olmadıklarını belirtmişti. Bunun nedenleri daha ayrıntılı bir biçimde tartışılabilir ve incelenebilir. Fakat erkek şiddetinin öldürücülüğünün; mekânda başlayan şiddetin mekânda çözülmesini, meselenin husumete dönüşmeden sonlandırmasını gerekli kılıyor olduğu akla gelen ilk açıklama.

Erkek kavgalarının, genelde birbirine yabancı erkek grupları arasında cereyan ediyor olması; şiddeti zamansal bir süreklilik kazanmadan mekânsal açıdan sınırlama, nihayete erdirme niyetinin erkekler için öncelikli olduğunu düşündürüyor. Çünkü katılımcılar için, mekândaki şiddet münferit ve yanlış anlaşılmalara dolu bir olay ve o anın yoğun heyecanı ve duygusuyla (şakalara, gülüşlerin ardından gelen küfürler ve kavga) gerçekleşiyor. Sarhoşluk bir bahane olarak gösteriliyor, yanlış anlaşılmanın ve dürtüsel davranışların nedeni olarak görülüyor. Meselenin uzaması, zamana yayılan bir husumete, uzun soluklu bir kin ve düşmanlığa dönüşebileceği anlamına gelmektedir. Bu haliyle zamana yayılan husumetin ‘kan davasına’ benzetildiği düşünülebilir.

*“Meyhanede maça bakıyorum. Sigara içmek için dışarı çıktım. Oradan geçen Fenerbahçeli birisi, ben Galatasaraylıyım, bir takım yorumlarda bulundu. Alttan aldım,*

*biraz da büyüğüm benim. Başladı küfretmeye. Abi dedim, sakin ol, yok. Üzerime yürüdü. Ondan sonra ben de yanına gittim sakinleştirmek için, o hala bağılıyor ediyor falan.”*  
*Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Erkan'ın kavgayı başlatmak üzere ilk kıvılcım olan küfrün ardından gelmekte olanı önlemek için bir çabaya girdiği anlaşılıyor. Hem işin büyümesini, kavgaya dönüşmesini önleyecek bir takım hamlelerde bulunuyor, hem de bunu yine erkeklik kültürüne içkin 'erkekliğin eylem ve davranış repertuarı' kapsamında gerçekleştiriyor. Kendi ifadesiyle karşı tarafı, büyüğü olduğu için alttan alıyor. Büyüğe saygı devreye giriyor, büyüğü bir kimseyle kavgaya tutuşmak istemiyor. Belki bir küçüğü olsaydı da alttan alabilirdi. Bu sefer de, büyüklük kendisinde kalsın diye bunu yapar ve kendisinden küçük, olgunlaşmamış birisiyle kavgaya tutuşmak istemezdi. Nitekim yaşı büyük erkeklerin kavgaya tutuşan erkekleri toy olarak nitelendirmekte olduklarını gördüm. Fakat hikâyeye başka erkeklerin de karışmasıyla olayın renginin değiştiği anlaşılıyor:

*“Yoldan abisi geçerken görmüş bunu. Koşarak arkamdan gelip vuruyor bana. Başıma arkamdan vurunca, gözlerim karardı, yere düştüm. Sonra insanlar toplandı, ben de karşılık verdim falan, öyle gelişti olay. Tamamen saçma sapan bir yere, böyle bir durum çıktı. Ben konuşmaya, konuşarak anlaşmaya çalışıyorum, hala bağılıyor. Belki o da kavgaya sebep olmayacak, bağırıp bağırıp gidecek, ama abisi arkadan anlamadan dinlemeden geliyor, direk vuruyor. Meyhaneden benim yakınlarım, onun yakınları çıkıyor, ortalık karışıyor.”* Erkan, 31, tasarımcı, üniversite

Daha önce erkeklik kültürü içinde şiddeti tartışırken belirttiğim gibi; erkekler arası kavgalar genelde teke tek olmaktan ziyade pek çok erkeğin gruplar halinde karşı karşıya gelmesi biçiminde cereyan etmektedir. Bu haliyle vuku bulan şiddetin, bir düellodan çok meydan savaşı niteliğinde olduğundan söz edilebilir. Erkeklerin yan yana kavgaya (savaşa) tutuşmaları veya birbirlerinin arkasında yer alarak kavgaya dâhil olmaları;

kavganın/husumetin sebebinden çok, ‘omuz omuza kavga ederek’ ürettikleri dayanışmaya işaret eder. Fakat kavga etmeye niyeti olmayan ve kavgayı önlemek için çeşitli çabalara girişen kimi erkeklerin, sırf karşıdaki erkek grubu arasındaki dayanışma ruhu pekişsin diye saldırının hedefi olmaları bazen kaçınılmaz görünüyor. Yine bu durumda, Erkan’ın bir erkek gibi “karşılık vermekten” başka seçeneği olmadığı anlaşılmaktadır.

*“Sonra büyükler araya giriyor, arabulucular. Dağıtıyorlar tarafları öncelikle, sonra ara bulmaya çalışıyorlar buluyorlar falan. Ben zaten yapıcı bir insanım, çok da uzatma derdinde değilim. Kimileri bunu sürdürür, kinlenir, hesap sorulacak falan gibi şeylere gider.” Erkan, 31, tasarımcı, üniversite*

Üçüncü taraf olarak büyüklerin arabulucu rolüne soyunup araya girmesiyle, şiddetin daha fazla büyümesi önleniyor. “Büyükler” olarak bahsedilen bu erkek grubunun araya girmesi; yeteri kadar büyük, sözü dinlenir bulunduğu için tarafların kavgasına son verebiliyor. Aksi takdirde üçüncü taraf olarak arabulucu rolüne soyunan başka erkeklerin de kavganın içine çekilmeleri, saldırıya uğramaları ihtimal dâhilinde olurdu. Saldırabilir/saldırılabilir erkek olmanın da şiddet hikâyesi içinde önemli bir anlam ifade ettiği anlaşılıyor.

Meseleyi uzatmamak, tatlıya bağlamak günün sonunda bir başarı olarak görülebiliyor. Nitekim katılımcı erkeklerin, bu şiddet hikâyelerini anlatırken ciddileştikleri ‘tutmasaydık öldürecekti adamı’ gibi ifadelerinin ardından, hikâyelerinin sonunda bir rahatlama emaresi gösterdikleri, gülmeleri veya meseleyi şakaya vurmalarından gözlemlenebiliyor. Ne kadar duygu yoğun bir deneyim olursa olsun, şiddetin gerçekleştiği bu mekândan bir erkeğin kolayca çekip gidemediği görülüyor. Bilhassa kendi erkek grubuyla sosyalleşen erkek için, şiddetin yaşandığı mekânda kalıp



itidal sahibi bir tavır sergilemesi beklendiğinden, şiddetin yaşandığı ortamdan ayrılmak her durumda kolay görünmüyor.

Erjem (2019), 'yan baktın cinayetlerinin' medyadaki görünürlüğüne rağmen meselenin, Türkiye'deki sosyal bilimciler tarafından pek fazla ilgi görmediğini belirtir. Erjem'e göre bunun nedeni, bu tür cinayetlerin diğer cinayetlere göre daha az işleniyor olmasıdır (a.g.e). Yukarıdaki tespitleri takiben, bunun kısmen doğru olduğu kabul edilebilir. 'Yan baktın kavgaları'nın sıklığı karşısında, bu kavgaların cinayete sonuçlanma ihtimali daha az olabilir. Bunun bir nedeni, yukarıda belirtildiği gibi, arabulucu konumdaki itidal sahibi erkeklerin kavga eden tarafları yatıştırıcı rolü olabilir. Diğer nedeni ise, erkekler arası kavgalardaki şiddetin boyutunun hızla artıp ve öldürücü seviyelere ulaşabildiği bilindiği için, meselenin daha fazla uzatılmaması, tarafların, üçüncü tarafın da müdahalesiyle, geri çekilmeleri olabilir.

Katz'ın (2006) kadına yönelik erkek şiddeti vakalarında, öfkeyle kendini kaybeden erkeğin hala bir ölçüde öz kontrole sahip olduğu ve şiddetin sonuçlarını/etkilerini muhakeme edebilme kapasitesinin devrede olduğu tespitinin erkekler arası şiddet vakalarında da geçerli olabileceğini düşünebiliriz. Bu tarz kavgaların genelde başka kimseler, bilhassa da diğer erkeklerin tanıklığında gerçekleştiğini unutmamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında izleyicilerin varlığının iki türlü bir işlevi olduğu söylenebilir. Bourdieu'nun erkeklik oyununda gösterdiği gibi, erkeklerin kendilerini diğer erkeklerin önünde ispatlamaları, onlar tarafından onaylanmaları gerekir. Bunun için kavgaya hazır olan, cevval bir erkekliği sergilemek adına; erkeklerin ağırlıklı olarak iştil ettiği, yerel erkek kültürünün coşkuyla üretildiği, kutlandığı bu mekânlar, en uygun yerlerdir. Diğer yandan da, bir üçüncü tarafın araya gireceği teminatı, erkeklerin gösteri amacıyla sergiledikleri şiddetin daha güvenli bir zeminde icra edilmesine olanak tanır.

Pavyon belgesinde (Öztürk, 2019), bir işletmecinin, müşterilerinin karakterini tanımlarken kullandığı ifadeler, burada oldukça anlamlıdır. İşletmeci, tamamının erkeklerden oluştuğu müşterilerinin, kurdukları masalarda içtikleri içkiden, yedikleri yemeğe, masalarına çağırdıkları konsomatris kadınlarla kurdukları ilişkilere kadar esas amaçlarının başkaları, yani diğer masalar tarafından fark edilmek, dikkat çekmek olduğunu ifade eder. Erkeliğin sabit, kazanılmış bir statü olmadığına, saygınlık kazanmak için prestijin de gerekli olduğuna, erkeklik kriziyle ilgili kısımda değinmişim. Prestijinin belirleyicileri (nesnelere ve davranış biçimleri) farklılık gösterse de, erkeklerin prestiji başkalarının önünde sergiledikleri erkeklik performansına bağlı olarak elde ettikleri görünüyor.

Öte yandan, şiddetin daha fazla büyümemesi, çabucak parlayıp sönmeye tarafların hayrına görülür. Üçüncü bir tarafın varlığının, bir biçimde birilerinin araya gireceği, kavga edenleri tutup ayıracağı beklentisinin, bu kavga hikâyelerinin vazgeçilmezi olduğunu düşünüyorum. Kendi gözlem ve deneylerimi, katılımcıların bu yöndeki ifadeleriyle beraber değerlendirdiğimde, bu daha net görünür oluyor. Ayrıca, Erjem'in (2019) 'yan baktın' cinayetlerinin analizinde sunduğu genel örüntü de üçüncü tarafın veya izleyici/tanık konumundaki diğer erkeklerin rolünü görünür kılar. Kadına yönelik erkek şiddetinde genelde kadın ve erkek yalnızdır veya daha küçük bir izleyici kitlesinin önünde, aile ortamında gerçekleşir. Erjem'in tespitinde cinayetin mekânla ilişkisinde, erkek cinayetleri ve kadın cinayetleri arasında önemli değişkenlikler mevcuttur. Kadına yönelik şiddet ve cinayetlerinin en çok vuku bulduğu mekân olarak ilk sırayı ev almaktadır<sup>176</sup>. Diğer yandan erkekler arası şiddet, genelde iki erkek yalnız olduğunda

---

<sup>176</sup> Kadına yönelik şiddetin gerçekleştiği mekânlar olarak evden sonra sırasıyla; mahalle, sokak ve işyeri gibi mekânlar gelmektedir (Erjem, 2019). Kadına yönelik şiddetin en çok evde yaşandığı görülse de, özelden daha geniş kamusal alanlara doğru yoğunluğu azaldığı görülüyor.

değil<sup>177</sup>; kamusal alanda, kalabalıkların önünde ve karşı karşıya gelmiş yabancı erkek grupları arasında cereyan eder<sup>178</sup> (a.g.e).

Gündelik hayatta bu tarz kavgaların ne sıklıkta yaşandığı söylemek zor. Ancak adli bir vaka niteliği kazanan cinayet ve ağır yaralanmaların kayıtlara geçirilmesiyle sayılar üzerinden bir analiz yapma imkânı doğuyor. Fakat katılımcı erkeklerin ifadelerinden yola çıkarak, gündelik hayatta bu tarz kavgalar olağan görülmektedir. Yine de katılımcılardan herhangi biri, cinayete sonuçlanmış bir şiddet hikâyesinin birebir tanığı olduğunu belirtmedi. Cinayete varan şiddet olaylarını (mevzubahis bağlamda gerçekleşen) genelde medyadan, televizyon ve gazetelerden öğrendiklerini ifade ettiler<sup>179</sup>. Bunun yanı sıra bu ortamlarda bıçakla saldırı ve yaralama, silah çekilmesi, kafalarda sandalye kırılması gibi şiddet dozu yüksek olayların tanığı olduklarını da belirttiler. Bazı ağır yaralanma vakalarını, şiddet olayına karışan erkek gruplarının kendi aralarında anlaşarak örtbas edilebildiğine tanık olunabiliyor. Bu tarzda gerçekleşen erkekler arası şiddetin sunduğu genel görüntü, erkek gruplarının ve erkek homososyal mekânların, erkekleri şiddet gösterileri yapmaya teşvik etmesi, buna olanak tanınmasıdır. Fakat yine de ‘itidal sahibi erkek arabulucuların’ varlığının garantisi altında ‘kontrollü bir öfkeyle

---

<sup>177</sup> Gerilim ve anlaşmazlık iki erkek arasında olabilir fakat şiddet eylemi genelde başkalarının gözü önünde cereyan eder.

<sup>178</sup> Yan baktın cinayetlerinin en yoğun biçimde (%80) kent merkezlerinde işlenmekte olduğu, geri kalanının daha küçük yerleşim birimlerinde gerçekleştiği tespit edilmiştir (Erjem, 2019).

<sup>179</sup> Katılımcılar benzer bir biçimde ağır yaralanma ve ölümle sonuçlanan kadına yönelik şiddet vakalarını da medya aracılığıyla öğrendiklerini belirtmişlerdi. Fakat iki farklı şiddetin biçimi mekânsal açıdan da farklılık göstermektedir. Bu sebeple kadına yönelik şiddet anca duydukları fakat gözleriyle görmedikleri bir olayken; erkekler arası şiddet doğrudan kamusal alanda, kendilerinin de vakit geçirdiği mekânlarda gerçekleşmektedir. Duyulan ve görülen hikâyeler arasında da katılımcıların algıların önemli bir fark olduğunu söylemek mümkün. Kadına yönelik şiddetin kamusalda görünür olması, özel ve mahrem alana ait bir durumun kamusalda yaşanıyor olması sebebiyle daha çok dikkat çekici ve rahatsız edici bulunabiliyor. Yine erkekler arası şiddet olaylarında olduğu gibi, erkeklerin kamusal alanda tanık oldukları kadına yönelik şiddet olaylarına müdahalede bulunmak konusunda zorlandıkları anlaşılıyor. Çünkü şiddet kamusal alanda bile olsa, kadın-erkek arasında ve mahrem bir mevzu olarak görülmekte, yabancı bir erkek olarak müdahalede bulunmak zorlaşmaktadır. Katz, kadına yönelik şiddet olaylarında yabancı erkeklerin müdahalesinin; kadına yönelik şiddeti daha da artırma ihtimali olduğundan bahsetmişti (Katz, 2009). Erkekler arası şiddette, arabulucu itidal sahibi erkeklerin müdahalesi elzem görünürken; diğerinde (KYS) şiddet uygulayan erkeği daha da tahrik etme ihtimali bulunmakta. Yine de bu durumun da istisnaları olduğunu, katılımcıların ifadelerinden anlıyoruz.

kendini kaybetmenin' mümkün olabildiği bir sahnede bu şiddet olayları gerçekleşmektedir.

Bu sayede kavga eden erkekler hem gösterdikleri şiddet üzerinden erkekliklerini 'cesurca' sergiler, hem de araya giren diğer erkekler tarafından sakinleştirilirler ve kavga çok büyümeden sonlanır. Hem kendilerini daha büyük bir şiddetin olası hasarlarından korurlar hem de geri çekilmeyerek, alttan almayarak kendi erkeklik şereflerini korumuş olurlar<sup>180</sup>. Kavga esnasında izleyici konumundaki üçüncü tarafın varlığı hem erkekliğin hem de güvenliğin teminatıdır. Fakat arabuluculuğa hevesli bir üçüncü tarafın bulunmadığı durumlarda kavgaların mutlak surette alevleneceği anlamına gelmez,

*“[Tanık olduğu erkekler arası şiddet olaylarını sorunca] Gücünü bilmeden ben seni döverim diyerek, horoz gibi kabarıp hiçbir bok yapmadan ayrılmaları. Kötü laf söylemeleri, küftmeleri bir şiddettir. İlle kavga etmeleri şart değil.” Haldun, 63, çiftçi, üniversite*

Şiddetin bir tür erkeklik gösterisi olarak, erkeğin kendi erkekliğini odak merkezi haline getirebildiği, dikkatleri üzerinde toplayabildiği ölçüde işe yarar. Fakat yukarıdaki ifadeden de anlaşılabilceği üzere, bazen bu erkeklik gösterisi – Haldun'un ifadesine dayanarak – bir fiyaskoya dönüşebilmektedir. Kavga etmek niyetiyle hızla yükselen erkeklerin, birbirilerine erkeklik taslayıp - “horoz gibi kabararak”- sonradan kavgaya tutuşmadan çekilmeleri; sergilenmeye çalışılan erkeklik performansının başarısızlıkla sonuçlanması olarak yorumlanabilir. Başka bir açıdan bakıldığında ise, yine Haldun'un vurguladığı gibi, kendisinin (ve tabii karşısındakinin) gücünü bilmeden kavgaya

---

<sup>180</sup> Burada sunulan genel bir senaryodur. Gündelik hayatta sıradan erkekler arası şiddetin nasıl tezahür edebildiğini açıklamak adına sunulmaktadır. Bunun dışında farklı alt-kültürden gelen genç erkek çeteleri veya mafyavari ilişkiler içinde vuku bulan şiddet olaylarını kapsayacak bir senaryo olarak görülmemelidir. Yan baktın cinayetlerinde öldürenlerin ve öldürülenlerin çoğunun genç erkekler olduğu tespit edilmiştir (Erjem, 2019). Eğitim, meslek ve sosyo-ekonomik statü de değişkenler arasında yer alsada, yaş faktörü kadar anlamlı görülmektedir. Genç erkekler için şiddetin, kendi erkekliklerini ispatlamaları adına şiddeti bir kaynak olarak gördükleri savını (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017) doğrulasa da; şiddetin bu genç erkekler için bağlamsal bir kaynak olarak geçerli kılındığı bir erkek kültürünün de mevcut olduğunu söylemek gerekir.

tutuşmanın risklerini de görmemizi sağlar. Kavganın sonucunda yaralanma, sakatlanma ve hatta öldürme/öldürülme veya karşısındakine verdiği ağır hasarlar sonucunda hapse girme ihtimalleri vardır. Küçük bir kavganın sonunda ödenecek bedeller büyük olabilir. Erkekler kavgaya tutuşmak konusunda ne kadar hevesli görünseler de, bu risklerden bihaber oldukları anlamına gelmez.

Erkeklerin şiddetten korunmak ve saldırılmaz olmak adına başvurduğu taktiklerin her zaman işe yaradığını söylemek güç. Bilhassa odak grup görüşmesinde erkek katılımcılar kendi deneyimlerini paylaşırken, bahsi geçen kırılganlığı farklı biçimlerde tecrübe ettiklerini belirttiler. Sokakta bir erkek olmanın her zaman, kavgaya veya kendilerine yönelen bir şiddet ihtimaline açık olmak anlamına geldiğini ifade ettiler. Her bir erkek içinde bulunduğu konuma ve kendi kişiliğine uygun, mümkün görünen farkı taktiklere yönelir.

Erkekler şiddet ihtimali karşısında yukarıda bir kısmını saydığım taktiklere yönelmiş olsalar da; kavganın ve şiddetin kaçınılmaz olduğu senaryoda şiddete bir tarafından bulaşmak, iştirak etmek yine kaçınılmaz görünmektedir. Bu senaryoda kimi zaman döven, kimi zaman dayak yiyen tarafta yer alabiliyorlar. Fakat erkeklerin, hem odak grup görüşmesinde hem de birebir derinlemesine görüşmelerde ‘dayak yemenin’ daha ciddi tehlikelere yol açabilecek şiddetten korunmak üzere bir ‘taktik’ olduğundan bahsettiler. O durumda yapılacak en akıllı işin bu olduğu düşüncesiyle, dayak yemek, rasyonel bir seçime dönüşebiliyor. Fakat dayak yemek, yine kendi erkekliklerinin ve güçlerinin ne ölçüde sınırlanmışına bağlı anlam kazanmaktadır. Kalabalık bir grup erkeğin, fiziksel açıdan oldukça üstün iri yarı bir erkeğin, ya da kolluk kuvvetlerinin şiddeti karşısında; yaşamsal tehlikenin her an artabileceği durumlarda dayak yemek makul bir taktik. Böyle bir tehlike söz konusuysa, ‘erkekliğin onda dokuzu kaçmak’ ilkesinin işletildiği görülmektedir.

*“[önüne kırıp neredeyse kaza yapmasına sebep olan bir adamla karşılaşmasını anlatıyor]. Bu önüme kırdı, ben de korna çaldım. Daha sonra, ileride durmak zorunda kaldık. Ben bir ona baktım, öldürecekti bizi gibisinden, ne bir küfrettim ne bir şey yaptım. Bir baktım o bana bağıırıyor oradan. Sonra, ne bağıırıyor demeye kalmadım, araya başka bir araba girdi. Sordu bana ne oldu diye. Dedim, valla bilmiyorum, önüme kırdı, neredeyse kaza yapıyorduk, bir de oradan bağıırıyor bana. O sırada benim kapı açıldı, az önce bağııran adam direk bana vurmaya başladı. O araya giren de arkadaşımış meğer... Ben de arabadan indim, ben de karşılık verebileyim diye. Sonra diğere arabadaki adam da geldi o da vurmaya başladı ve iki kişinin arasında kalmış bulundum. Baş edebileceğim bir şey olmadığı için, yere attım kendimi. Sonra yerde de vurdular bir müddet ve gittiler sonra.” Alkın, 31, öğretmen, üniversite.*

Şiddet görme ihtimali karşısında kaçmak, kaçabilmek veya kaçılmadığı zaman da dayak yemek, yine erkekçe bir tepki olarak değerlendirilebilir. Fakat burada erkekçe olanın, şiddet ve güç üzerinden kurulan bir erkeklik olmasından ziyade; erkek olmanın itidal sahibi, akıllı ve makul kararlar verebilmek üzerinden kurulduğu anlaşılıyor. Daha önce de bahsedildiği gibi, şiddet ihtimali karşısında erkeklerin, kendi gücüyle beraber karşısındakinin gücünü tarttığı, çeşitli riskleri göz önünde bulundurduğu ve ona göre bir eylemde bulunduğundan bahsedilebilir,

*“Atıyorum, ben de trafikte sinirleniyorum, çok küfrettiğim de oluyor. Hatalı sollama yaptı, bişi yaptı, küfretmeye başlıyorum. O küfürü duymadığı için belki bu kadar rahat yapıyorum. O küfürü duymadığı için yapabiliyorum. Karşıdakine cevap hakkı doğmadığı için, herkes böyle davranıyor.” Alkın, 31, öğretmen, üniversite.*

Trafikte yaşanan gerilimle baş etmek için insanların arabalarından, birbirlerini duyamayacak biçimde küfür etmeleri, hem olası bir şiddetin önüne geçer hem de gerilimi azaltır. Trafikte araba kullanırken sinirlenip küfür etmek sadece erkeklere mahsus

değildir. Fakat küfrün cevabının fiziksel kavgaya dönüşme ihtimali erkeklere mahsus görülebilir. Baklavacı kardeşlerin şiddetinde bu kadar kabul edilemez bulunanın sadece uygulanan şiddetin aşırılığı değil, bu şiddetin bir de kadına uygulanıyor oluşudur. Fakat kadınların sürücü olarak trafikte karşı karşıya kaldıkları farklı şiddet ve taciz türlerinden bahsedilebilir. Yol vermemek, sıkıştırmak, daha hızlı sürmesi için sürekli korna çalmak, selektör yakmak bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Daha önceki bölümlerde, ‘kendini yetiştirmiş erkeğin’ kamusal yaşamdaki deneyimlerle, insan ilişkileri yoluyla bu olgunluğa eriştiğinden bahsetmiştim. Kamusal yaşama katılan erkek; sokakta diğer erkeklerle kurduğu ilişkilerde, kadın-erkek ilişkilerinde, resmi kurum ve temsilcileriyle veya iş yaşamı ve piyasa düzeniyle kurduğu ilişkiler yoluyla, hem hayatını hem de erkekliğini, sonuç olarak kendini korumayı ve ‘kırılganlığını yönetmeyi’ öğrenir<sup>181</sup>. Deniz Kandiyoti (2019), erkeklerin askerlik deneyimi üzerinden verdiği örnekte; erkekler arası düşmanca ilişkilerin hüküm sürdüğü, her an karşılıklı meydan okumalarla gerilimin tırmanabildiği bir kültürde erkeklerin kimliklerine yönelik tehditleri azaltma yollarının bulunduğunu belirtir. Ben bu kısımda bütün yolları ‘kırılganlığın yönetimi’ kapsamında tanımlıyorum ve inceliyorum.

## 7.2.2. Otorite Karşısında Kırılganlığın Yönetimi

---

<sup>181</sup> Geçen bölümlerde, yaşamı sokakta, insan ilişkileri yoluyla deneyimleyerek öğrenen bir katılımcının kendi kızları için aynı şeyi istediğinden bahsetmiştim. İlkokul mezunu olan katılımcı kızlarının eğitimine önem verirken, eğitimi sadece formel eğitim olarak tanımlamadığını göstermişti. Gezip görmenin, deneyim sahibi olmanın, insan tanımının da bir eğitim olduğu anlaşılıyor. Birçok katılımcı, kadının kırılganlığını sadece fiziksel bir nitelik olarak değil; kadının yaşam deneyimi etrafından da tanımlamaktalar. Buna göre kadının eviyle sınırlı dünyası onu daha çaresiz ve kırılgan kılıyor. Erkeklerin kamusal yaşam deneyimlerinin, kadınlara kıyasla, onları daha az kırılgan kılması, kendilerini daha dayanıklı görmelerinin bir nedeni olarak görülebilir. Bunun nedeni olarak; erkeklerin tehlikeleri evin dışında, sokakta olduğu ve yabancılardan geldiği düşüncesiyle ilgili görülebilir. Erkek, başına gelebilecek tehlikelerin farkında ve ona göre önlem alabilme becerisine sahip olduğunu düşünüyor. Buna göre katılımcı; kızlarının da yaşamı bilmesi, insanları tanınması, iyiyi kötüyü ayırt edebilmesi; yani kızlarının daha az kırılgan olabilmeleri için onlara gezip dolaşmalarını, dünyayı bilmelerini salık veriyor.

Kırılganlığın yönetimi, erkeklerin yaşamları boyunca bir biçimde edinmek durumunda oldukları bir beceriye işaret etmektedir. Şiddet bağlamsal bir kaynak olarak yorumlanabilirse, bu şiddet (ya da ihtimali) karşında geçerli kılınan bütün taktik ve stratejiler de bağlamsal kaynağa içkin değerlendirilebilir. Kandiyoti'nin (2019), erkeklerin askerlik görevi sırasında karşılaştıkları şiddetle veya şiddet ihtimaliyle nasıl baş ettiklerini kavramaya çalışırken fark ettikleri bu türden bir beceri olarak tanımlanabilir. Buna göre askerdeki acemi er, komutanlarının şiddetinden korunmak için otoriteyle iyi geçinmeyi, otoriteye iyi görünmeyi öğreniyor, otorite tarafından sevilen birisi olarak 'biz kendimizi sevdirdik' şekilde ifade edilebiliyor (a.g.e). Ordudaki otorite ve denetim kurumlarının, çocukluk deneyimi (erkek) üzerinden inşa edildiğini vurgulayan Kandiyoti, otorite ve disiplin tekniği açısından erkek bireyin yetişkinlik döneminde de otorite karşısındaki deneyimlerinde çocukluğundakine benzer örüntünün sürdüğünü tespit eder. Üstlerinin hizmetine koşan, onları hoş tutan, çeşitli becerilerini ve zekâsını sergilerken saygılı bir tavrı en üst seviyede sürdüren bir 'uslu bir çocuk' gibidir (vurgu bana ait) (a.g.e). Otorite karşısındaki uslu çocuğu, otoriter ve baskıcı babasının şiddetine tanık olan bir katılımcının çocukluk anlarından hatırlıyoruz. Bu uslu çocuğun karşısında ise, yaramaz, asi bir çocuk olarak abisi yer almaktaydı. Otorite, iktidar ve şiddet ilişkisinin tartışmasında, otoritenin veya iktidarın şiddetinin adaletsiz bir durum yaratabildiğine, bunun da, vicdani ve ahlaki açıdan iktidarın veya otoritenin meşru görülmemesi anlamına gelebileceğine değinmişim.

Buna karşılık; güçlü olmanın, iktidar konumunda olmanın; şiddeti uygulayabilme hakkı ve kapasitesini elinde tutma veyahut karşısındakini bu hak ve kapasiteye sahip olduğunu inandırabilme becerisiyle ilgili olduğunu; bunun da iktidarın eril karakterine işaret ettiğini belirtmişim. Burada söz konusu olan kırılganlığın yönetimini ise, güç veya iktidara erişmek, onu elde etmek yolunda eril bir çaba dahilinde yorumlayamayız. Fakat



hala erkeklige has, iktidarın eril karakteriyle ilgili bir durum söz konusudur. Hem otorite karşısında; hem de gündelik hayatta, aile içinde, sokakta, erkekler arası ilişkilerde şiddet ihtimali karşısında kurulan bir erkeklikten söz edilebilir. Bu erkek; hem şiddetin somut etkileri karşısında kendini (yaralanma, öldürülme, ya da karıştığı şiddet olayı sebebiyle yasal yollardan cezalandırılması) hem de erkek benliğini (yaralanabilir, kırılabilir olmamak, başkalarının önünde erkeklik statüsünü ve saygınlığını yitirmemek) aynı anda korumanın türlü yollarını geliştirmek zorundadır.

Otorite ve iktidarın karşındakileri yaralama, telef etme ve öldürme ihtimalinden her zaman söz edilebilir. Diğer yandan ise, otorite ve iktidar müşfik olabilir, ya da gücünün sorumluluğunda olabilir. Fakat bu sorumluluk mevzusu daha önceden belirtildiği gibi daha çok adalet meselesiyle ilgili görülür. Burada sorumluluğun anlamı da eril iktidarın karakteriyle ilişkilendirilir. Gücün ve iktidarın yasanın kendisi ve hatta yasanın üstünde olduğu; ancak karşısında hiçbir engel olmadığı durumda iktidar sahibi olabilir olması, tümgüçlü olarak tanımlanabilecek bir iktidar fantezisi olarak hesap vermek zorunda olmayan bir güce işaret eder. Buna göre, böyle bir iktidarın sorumlu davranmak gibi bir zorunluluğu yoktur, sorumluluk daha çok iktidar sahibinin erdemine işaret eder<sup>182</sup>. Erdem burada bir lütuftur ve karşılığında hürmet talep eder. Lütufta bulunan kişi, hürmet etmeyi bilmezse otorite tarafından cezalandırılabilir.

Böyle bir gücün üretmesi muhtemel şiddet tehdidi karşısında kendini koruma sorumluluğu her zaman kişiye aittir. Kadına yönelik şiddet konusunda, şiddet gören kadının suçlanması biçiminde kurbanın (şiddete maruz kalanın) suçlanmasının altındaki

---

<sup>182</sup> Wendy Brown, güçle ilişkilendirilen erdem kavramının eril bir karaktere işaret ettiğini belirtir. Erdem bir ölçüde erk kişinin özerkliğine işaret eder (Brown, 1988). Erdem etiği de, görevler ve kurallardan ziyade, kişinin kendi karakterinden menkul bir etiğe ve bu etiğe uygun davranışlara, tutumlara işaret eder. Yani kişi zorunda olduğu için değil, kendisi bunu böyle isteği için yaparak erdemli olur. Şiddeti uygulamayan erkeklerin 6284 sayılı yasaya karşı verdikleri tepki bu erdem meselesi üzerinden okunabilir. Buna göre yasayla beraber hiç kullanmadıkları bir hakkın kendilerinden alınmış olduğu hissiyle kendilerini mağdur olarak görebilmekteydiler.

mantığın da bu olduğu düşünülebilir. Kadının kırılğanlığının, kadının yaşamı ve bedeni üzerindeki denetim ve engeller üzerinden kurulan bir ilişkinin sonucu olduğunu belirtmişim. Kadının suçlanması, kadının yaşamına dönük ahlaki yargılamalarla beraber kırılğanlık ilişkisinin bir parçası olmakta ve kırılğanlığı daha da arttırmaktadır. Korunmaya değer kadın ile korunmaya değer olmayan kadın olmanın belirlendiği ahlaki bir yargılamadan söz edilebilir. Kadının kırılğanlığı söz konusu olduğunda devrede olan ahlaki ekonomi, ya kadının ahlaki özneliği (aile söylemi çerçevesinde) gereği korunmaya değer olduğuna ya da bu ahlaki özneliğin dışına çıktığı koşullarda korunmaya değer olmadığına kanaat getirir. Kadın; bu ahlaki ekonominin işleyişine uygun hareket edip etmemesine bağlı olarak bedeller ödemek zorunda kalsa da korunmayı talep edebilir, bu hakka erişebilir.

Erkeklerin kırılğanlığını üreten koşullara baktığımızda ise aynısını söylemek pek mümkün değil. Erkek özne zaten bir başkası tarafından korunan veya korunmaya değer olan değildir. Erkek özne kendisini ve başkalarını koruyan özne olmak durumundadır. Erkeklik kriziyle ilgili tartışmaların kapsamında da genelde erkeklerin müteceviz hallerine fazlaca odaklanılmış, bu koruyuculuk mevzusunun ise gözden kaçırılmış olduğu vurgulanmıştı.

İktidarın eril karakteri ve erkek bireyin şiddet üzerinden ilişkilene tarzında ortaya çıkan paternalist veya patrimoniyal ilişkiler, erkek bireyler ile otorite ve iktidarı temsil eden figürler arasında farklı bağılıklara yol açabilir. Korunma talep edemeyen bir erkeğin, eril bir otorite tarafından kendiliğinden seçilmesi; onun himayesi altına alınması erkekliğin benlik değerini yükselten bir duruma işaret eder. Otorite ve iktidarla özdeşim kurmaktan ziyade, otoritenin gözüne girmiş olmak, onun tarafından korunmak, bir tür seçilmiş olmak, değerli bulunmak anlamına gelir. Bunun karşısında da otoriteye sadakat, onu korumak için kendisini feda etmeye hazır bir erkekliği üretir. İktidar tarafından

korunmak ve yine bu iktidar tarafından tanınıp bir kimlik kazanmak, bu iktidarın zayıflaması veya yok olması ihtimali karşısında tecrübe edilen kaygı, varlığını borçlu olduğu otoriteyi savunmak adına her şeyi yapmaya hazır bir erkeklige işaret eder. Erkeğin kırılabilirliği kapsamında geçerli olan ahlaki ekonomide, otorite tarafından âdeta bir lütuf gibi sunulan korunma, hem otorite tarafından seçilmek hem ona borçlanmak anlamına gelir. Diğer tarafta, kendisine ait gördüklerini (aile, cemaat, aşiret, çete, devlet, vatan vb.) ne pahasına oldursa olsun savunması beklenen erkek, yeri geldiğinde otoritenin ve iktidarın ya da ait olduğu topluluğun/düzenin bekası adına her şeyi yapamaya hazır bir halde bulunur (Karandinos vd. 2014). Böyle bir durumda, öfke ve kızgınlığın erkek bireyi harekete geçirmek üzere iş görebildiğinden bahsetmiştik. Savunma adına saldırmak için öfke ve kızgınlık katalizör olsa da savunmanın kökeninde, erkeğin kırılabilirlik ilişkisi boyunca geliştirdiği/yatırım yaptığı muhtemel bağılıklar üzerinden anlam kazanan seçilmiş olmak, borçluluk ve sadakat hislerinin bulunduğu söylenebilir.

Saldırmak, erkeklerin savunma/korunma adına gerçekleştirdikleri stratejilerden yalnızca biridir, yine de etkileri itibariyle en belirgin olanı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında erkeklerin yaşadıkları sıkıntılarla baş edemiyor olmaları, sadece öfke ve kızgınlık biçiminde duygularını ifade edebilmeyi biliyor olmaları da kısmen kabul edilebilir. Öfke ve kızgınlık sonucu erkeklerin şiddete yöneldiği doğru olsa da, şiddeti uygulayan erkeğin şiddeti uyguladığı tarafın, mekanın, zamanın ve şiddetin derecesinin pekâlâ farkında olduğu da gözlemlenmektedir (Katz, 2006). Bu durum, erkeklerin şiddet ihtimali karşısında olduğu gibi, şiddet uygulama ihtimali üzerinden de bir tür risk hesabı içine girdiklerini düşündürür.

Katz (2006), kadına yönelik şiddetle mücadelede erkeklerin rolünü sorgular ve şiddetin nasıl algılandığını araştırırken tespit ettiği erkek tepkilerine dikkat çeker. Katz erkeklerin uyguladıkları şiddetin bahanesi olarak öfkeyle birlikte kontrolü kaybettiklerini

ve olan biten hakkında pek fazla bir şey hatırlamadıklarını iddia ettiklerini belirtir. Katz (2006), fail için bu bahane ne kadar geçerliyse, fail olmayan diğer erkekler için de bu bahanenin o kadar geçerli, kabul edilebilir olduğunu ifade eder. Benzer bir sonucu bu tez kapsamında, katılımcı erkeklerin ifadeleri üzerinden de çıkarmak mümkün. Şiddetin kabul edilebilir olmamasının yanında erkek şiddetinin bahanelerinin de “ama” şeklinde sıralandığı görülür. Hearn *Erkeklerin Şiddeti* çalışmasında, bu bahanelerin, şiddetin onaylanmadan sürdürülür, uygulanabilir olmasının bir koşulu olduğunu vurgular (Hearn, 1998).

Öfkeyle gelen şiddetin dürtüsel olduğu açıklaması, şiddeti hem erkeğe içkin doğal bir tepki olarak muhafaza edilmesine hizmet ediyor hem de öfkenin kendisi bir duygu olarak, erkek birey için ‘istisna hali’ teşkil ediyor. Ne şiddet uygulayan erkeğin kendisi ne de bu erkeğin sosyal çevresindeki diğer erkekler, öfke yollu ortaya çıkan şiddeti doğrudan erkek bireyin kişiliğiyle ilişkili görmeyip ortaya çıkan şiddetin istisnai bir durum olduğunu düşünüyorlar. Elbette bu yabancı bir erkeğin şiddeti olarak kurgulandığında, şiddet uygulayan erkeğin kişiliğiyle ilgili olumsuz yargılamalar daha görünür hale geliyor. Bu tez çalışmasında da erkekler kendi çevrelerindeki şiddet hikâyeleri hakkında konuşmaktan genel olarak imtina ederken, varsayılan bir yabancı erkeğin şiddeti üzerinden daha fazla konuşabildiler ve bu şiddete eleştirel yaklaşabildiler. Erkeklik, şiddet ve utanç ilişkisini inceleyeceğim bölümde bu meseleye daha ayrıntılı bir biçimde değineceğim fakat burada görünür olan bu örüntüyü, erkekliğin kırılganlığının yönetimi kapsamında ele alıyorum. Çünkü Katz’ın belirttiği gibi gerçekleşen erkek şiddetinin arkasında belli bir örüntü, şiddet eylemlerinin tekrar eden, birbirinin benzeri pek çok ortak noktası var.

İlk olarak erkek şiddeti genelde bir yabancıya karşı değil, tanıdık ve erkeğin kendisinden daha güçsüz konumda bulunduğu kimselere yönelir. İkinci olarak da, cinayet

ve ağır yaralama vakaları dışında, şiddetin genel olarak belli bir kalibrede gerçekleşir. Her öfke duyan erkek gidip karşısındakini bıçaklamaz veya öldüresiye dövmez. Bu durum, öfkeyle kontrolden çıkan erkeğin hala kontrol sahibi olduğunu, şiddetin yöneltildiği tarafın seçildiğini, şiddetin seviyesi ve etkileri üzerinde belli bir muhasebe becerisini koruduğunu gösterir (Katz, 2006).

Korunma ve kırılabilirlik ilişkisine geri dönersek, erkeklerin şiddet ve öfke ilişkisinin anlamını pekâlâ iyi bildiklerini, öfkelenmenin ve şiddetin kimin hakkı ve kapasitesi olduğunun farkında olduklarını düşündürüyor. Bunun için öfke bir bahane olarak şiddeti uygulayan erkek için kullanışlı bir duyguya dönüşüyor.

Erkeklerin de hemen her zaman yetişkin, güçlü ve şiddet uygulayabilir bir erkek olmadıklarını, başta çocukluk deneyimleri olmak üzere kendisinden daha büyük ve güçlü konumda birilerinin karşısında kendi zayıflıklarını, çaresizliklerini ve kırılabilirliklerini tecrübe ettiklerini düşünebiliriz. Daha evvelki bölümlerde erkeklerin çocukluklarında yaşadıkları kırılabilirlikten bahsetmiştim. Fakat bu kırılabilirliğin gelecek hayatlarında nasıl yönetilebilir, baş edilebilir olduğu sorusunu burada gündeme getirmek gerekir. Erkeklerin otorite ve iktidar karşısında kırılabilir oldukları bilinci, bu erkeklerin bu otorite ve iktidara karşı öfkeyle başkaldırılarıyla sonuçlanmaz. Çoğu kez otorite ve iktidar karşısında “uslu çocuğu” iyi bir biçimde oynamayı gerektirir. Otorite karşısında boyun eğmek bazen yapılacak en akıllıca ve erkekçe iş olarak kendisini gösterir. Uslu çocuğun karşısında dayak diyen asi çocuk, otorite karşısında kendini güçsüz, kırılabilir hissederek uslu çocuğun kırılabilirlik hissini hafifletmesine yol açar. Asi çocuğun yediği dayak karşısında, dayak yemediği, bu dayaktan kaçabildiği her an kendi hanesine bir artı olarak yazar. Güçlü değildir ama güçlüyü idare edebiliyordur, otorite değildir ama otorite tarafından sevilebilendir. Şiddet görmemek, kendini şiddet ihtimalinden ve olası bir şiddetin etkilerinden korumak güçsüz olanın sorumluluğundadır. Çünkü otorite - tam da hesap

sorulamaz olduğu için- uyguladığı şiddetin sorumluluğunu taşımaz. Her zaman bir ‘bahanesi’ vardır.

Evde, okulda, orduda veya işyerinde, erkekler arası güç ilişkilerine sahne olan her ortamda kırılmalığın farklı biçimlerde yöneltildiğini görmek mümkün. Çocukken hem kendi ailemde hem de yakın çevremde çok sık duyduğum bir deyiş olarak “burnunun dibine girme” genelde kızgın ama otorite konumundakinin öfkesinin şiddet doğurma ihtimali karşısında bir uyarıya işaret ediyordu. Birinin burnunun dibine girmek aslında o kişiye çok yaklaşmak, sınırları ihlal etmek anlamına gelmektedir. Fakat kullanılan bağlamda yaratılan etki daha çok otoriteden duyulan korku ve bununla ilgili bir uyarı niteliğindedir. Bu açıdan bakıldığında, sınır ihlalinin kime yapılıp kime yapılamayacağını da belirler. Genelde, otorite konumundaki bir kişiye böyle bir öğüdün verildiği görülmez. Katılımcıların pek çoğu erkeklerin şiddete yönelmelerindeki nedenler olarak, bu erkeklerin maruz kaldıkları yapısal şiddete işaret ederler. Bunun da arkasında hiyerarşik bir yapı içinde sıralanmış somut konumlar yer almaktadır; patron, müdür, amir gibi otorite figürleri görünür olur. Fakat kimse bu figürlere dönük şiddet uygulamaya kalkışmaz ya da onların ‘burnunun dibine girmez’. Benzer bir biçimde evde de stres altındaki, öfkeli erkeğin burnunun dibine girilmemelidir. Bu öğüdün kendisi, kırılmalığın yönetimi kapsamında anlam kazanır. Bir katılımcının babasını tanımlarken, “benim babam biraz vurak elliydi” ifadesini kullanmasının, genelde otorite konumunda, bir biçimde iktidarı hasıl olmuş kimselerin daha güçsüz konumdakiler tarafından idare edilmesinin gerektiğine işaret eder. Otoritenin öfkesi ve uyguladığı şiddet küçük ve önemsiz gösterilir ya da anlayışla karşılanır. Otorite karşısında güçsüz konumdakiler, güçlü olan tarafa empati gösterirler. Otorite konumundakinin taşıdığı sorumlulukların büyüklüğü ve yaşadığı stres, otoritenin şiddeti için bir bahane olarak sunulur. Bu durum şiddeti uygulayabilen taraf açısından bir tür bahane olarak iş görse de, esas olarak bu ilişkinin

diğer tarafında yer alan kişinin kırılğanlığıyla baş etmek üzere empatiye (otoriteye karşı) yönelebildiği anlaşılıyor. Bunun hem erkek hem de kadın için geçerli olabildiği söylenebilir. Aile içinde genelde annenin veya başka bir kadının duygusal emeğinin bir parçası olarak, otorite (baba) ve onun karşısındaki diğer kırılğan özneler olarak çocuklar arasındaki ilişkileri düzenlemek biçiminde, empatiyi tek yönlü (otorite lehine) işletmek mümkün görünür. Fakat bunun otoriteyi idare etmek kadar, kendi dâhil kırılğan konumdakileri korumak anlamına da gelebileceğini gözden kaçırmamak lazım.

*“Neden olduğunu hatırlamıyorum ama, bir şeyden dolayı babama küstüm ve inanılmaz bir inat yaptım. Kesinlikle konuşmadım, ne yaparsa yapsın. Aylarca böyle. Bir şeyde inat ettim, neden olduğunu hatırlamıyorum ama. O zamanlar babam beni hortumla bile dövmüştü yani, hani inadım kırılğın diye. En son, herkes üzüüyor, ben bu inadımı devam ettirmeyeyim demiştim. En son ben barışmıştım.” Alkın, 31, öğretmen, üniversite.*

Alkın’ın burada herkes üzüüyor ifadesinin babasını kapsamadığını söyleyebiliriz. Üzüldüğünü düşündükleri daha çok arada kalanlar olarak annesi ve kardeşi. Babasıyla inatlaşması hem kendisine şiddet olarak dönüyor hem de bu şiddete tanıklık edenler için üzücü bir duruma dönüşüyor. Evde bir kişiye uygulanan şiddet çoğu zaman, dolaylı da olsa, evdeki diğer insanları da olumsuz etkilemektedir. Fakat burada önemli bir diğer husus, Alkın’ın kendini inat eden taraf olarak görmesidir. Otorite olarak görülen babanın geri adım atması veya kendi eylem ve tavırları konusunda hesap vermesi, değişmesi mevzu bile edilmez. Ailenin diğer üyelerinin bu otorite figürüne karşı güçlü bir tepki geliştirdikleri, hesap sordukları da söylenemez. Aslında, Alkın babası karşısındaki kırılğanlığını, başkaları adına fedakârlık yaparak onlar üzülmessin diye yadsıyabilmekte, durumu idare edebilmektedir. Bu yanıyla bakıldığında stoik erkekliğin acılara katlanan, dayanıklı halini görüyoruz.

Benzeri bir otoriteyi idare etme tarzına bu sefer askerlikte karşılaşıyoruz,

*“Bir kere şöyle bir şey oldu. Komutan benden bir yaş küçüktü, nöbetçiydi, bir asker buna karşı geliyordu yapmayacağım falan gibisinden. Bir süre sonra laflar sertleşmeye başladı, asker komutanı olduğu için bir şey söylemiyordu ama karşı da geliyordu işi de yapmak istemediği için. Bir süre sonra, baya bir sinir harbinden sonra komutan askeri odaya aldı, baya sinirlendiler, tuttu ittirdi kaktırdı, baya dövmeğe kalktı. O sırada ben girdim içeri, ben nöbetçiydim, çavuştum. Komutan siz dışarıda bekleyin demişti, baktım sesler bağırmalar, ben bekleyemedim, girdim ayırdım. Daha çok komutan vurma taraftarıydı, çocuk belki vursa dövecek ama yapamıyordu [Aralarındaki hiyerarşiden dolayı]... Sonrasında o gece tutanak tutuldu. Bu tarz şeyler birliğin dışına çıkmadan çözülmeye çalışılır. Tutanaklar yazılır, herkesin ifadesi alınır. Sonra o adam bizim orada nöbet tutmadı.” Kerem, 31, iç mimar, üniversite*

Askerlikte yaşanan bu şiddet olayının belki de olağan olduğu düşünebilir. Olayla ilgili tutanak tutulsa da “bu tarz şeylerin” birliğin dışına çıkarılmadığı ifade edilmektedir. Günün sonunda şiddet uygulayanın değil ama şiddet görenin uzaklaştırıldığı bir idare etme tarzının geçerli olduğunu görüyoruz. Otorite konumundakinin hesap vermeden konumunu muhafaza edebildiği, şiddet görenin de otoritenin gözünün önünden, uzakta tutularak otoritenin şiddetinden esirgendiği bir yordamdan söz edilebilir. Bu haliyle, ailedeki otoriteyle, ordudaki otoriteyi idare etme tarzları yakınsar.

Bambaşka bir örnekte ise otoriteyi idare etmek, ona itaat etmek yerine, otoriteye isyan etmenin tercih edildiği görülüyor. Çekip gitmek, uzaklaşmak, biat etmek yerine otoriteye, otoritenin silahlarıyla karşılık verilir,

*“Babamın zamanında çok büyük bir alkolizm ve öfke kontrol sorunu vardı. Hatırlıyorum ben, kötü bir şey yaptığım zaman dayak yedim. Kardeşim pek dayak yemedi, kardeşim dayağı genelde benden yedi, ben fakat annemden babamdan yedim. Kavga zaten gırla. Annem babam sürekli kavga ederdi, ben küçüklüğümde ayırmaya*



*çalışırdım. Belli bir yaşa gelince ergenlikle beraber bazı şeyler koymaya başladı. Ben dedim babamın boyunu aşmış bir insanım, yani babamdan dayak yemek oturuyordu açıkçası, ortam da belli. Şiddete iyice meyilli bir insan oldum. Bir gün patladı olaylar, ben babama vurdum, babam vurdukça ben de vurdum. Böyle yumruk yumruğa birbirimize girdik. 15-16 yaşındaydım. Hal böyle olunca babam üzüldü, çünkü kavga ediyoruz falan ama çok da seviyoruz birbirimizi. O günden sonra bir daha el kaldırmadı, kaldırmak istemedi daha doğrusu, ne anneme ne bana karşı. O zaman kadar ben hayır diyemiyordum babama, artık hayır demeye başladım. Babamın bendeki kontrolü tamamen gitti.” Refik, 21, öğrenci*

Fakat bu isyanın sonunda bir uzlaşma gerçekleşir. İki erkeğin, baba-oğlun birbirine uyguladığı şiddet, birbirlerini ne kadar sevdiklerini anlamlarına vesile olur ve otorite konumundaki baba tavizler vererek geri çekilir. Oğlu da babasının karşısında özerklik kazanmış olur. Şiddeti durdurmak için şiddete başvurması ve bu durumundan kazanımlar elde etmesi Refik’i, şiddetin mağduru konumundan faili konumuna getirir. Daha önceleri de bahsettiğim gibi Refik, şiddeti hem öfkesini ifade etmek hem de sorunlara çözüm bulmak amacıyla uygulamış. Genelde de bu ikisinin beraber gittiği görülmektedir. Ancak kız arkadaşından gördüğü şefkat sayesinde sakın bir insana dönüşebildiğini belirten Refik, içinde bulunduğu öfke-şiddet sarmalından bu şefkat sayesinde çıkabildiğini ifade ediyor.

Sonuç olarak bütün bu örnekler erkeklerin, iktidar konumunda olmasalar da şiddet karşısında dayanıklı, sağlam, kendi kırılabilirliğini yadsıyan yapıda bir erkek kimliğine sahip çıktıklarını gösterir. Erkekler arası şiddetin, güç sahibi (ya da olması beklenen) eşitler arası bir mesele olarak görülmesi ve erkeğin, erkeğe has değer ve becerilerinden yoksun görülen, zayıf konumla eşleştirilen kadından farklı olduğunu ispat etmesi üzerinden bir anlam kazandığı söylenebilir. Erkekler, her şeye rağmen kendi kendilerini

korumakla yükümlü olmak veya ihtimal dâhilindeki şiddetten en az hasarla kurtulmak, bu hasarı yok saymak veya gizlemek durumunda kalabilirler. Bunun için hemen her zaman kavga etmeye hazır ve istekli olmasalar da bu ihtimali canlı tutan şiddetin varlığını ve her gün kendilerini nasıl ıskaladığını şakayla karışık anlatılan hikayelerden çıkarıyoruz. Bunun karşısında ise kadının maruz kaldığı ya da kalabileceği şiddet daha büyük bir ciddiyetle ele alınmakta ve eleştiri konusu haline getirilmektedir. Belki kendileri için de bir tehdit sayılabilecek pek çok durum ancak, kadının tecrübe ettiği şiddet ve hasar üzerinden anlamlandırılmakta ve dile getirilmektedir. Öte yandan, kadının ahlaki bir ilke gereği (erkek veya konumundakiler tarafından) korunması fikri, iktidarın eril karakterinin canlı tutulduğunun bir ispatı niteliğindedir.

Erkekler arası şiddet, yine eşitler arası bir mücadelede kendi gücünü bir diğer üzerinde ispatlama çabası dâhilinde yorumlanabilir. Böyle bir çaba bir tür meydan okumaya karşılık gelir ve diğer tarafın çekilmesiyle erilliğin yitirilmesi biçiminde yorumlanabilir. Böyle bir durum sadece erkeklik onuru, şerefi veya erkek olmaktan-üstün olmaktan vazgeçmek biçiminde okunamaz. Buna eşlik eden bir güvenlik sorunundan da bahsetmek gerekir. Çünkü kaybedilen konum sadece erkeklik ya da erillik değildir, onunla beraber bireyin kendisini kırılganlığa, korumasızlığa, yaralanabilirliğe açık bir konumda bulması anlamına gelir. Bir erkekte beklenen esas itibarıyla kendisini ve çevresindeki korumasız kimseleri korumasıyken, bunu gerçekleştiremediğinde kendisini korumasız bir konumda bulabilir. Bu durumda, erkek bireyin yaşayacağı güvensizlik hissi, hayli derin ve çözülmesi zor olabilir.

Şiddet vektörü tek yönlü olarak erkekte kadına ya da bir erkekte bir diğer erkeğe değil de aynı zamanda kendi içine dönen, failini de ezen bir olgu olarak değerlendirilmelidir (Atay 2012). Goldberg'in (2010) 'Erkek Olmanın Tehlikeleri' isimli çalışmasının önsözünde belirttiği üzere: "Erkek, erkeksi ayrıcalığı ve gücü için ağır bir

bedel öder. Kendi duygularıyla ve bedeniyle olan bağınyı kaybetmiştir” (s. xiv). Goldberg kitabında erkekler için kişisel gelişim sağlaması amacıyla – erkek özgürleşmesi hareketine hasretme amacı gütmeyen – erkek olmanın tehditkar ve tahripkar kurulumuna ve bunun zorluklarına değinmiştir. Goldberg, erkeklerin birçoğı için olduklarından daha farklı olmaları için güvenilir ve cazip bir tercih ihtimalinin mümkün olmadığını belirtir (Goldberg, 2010). Buna göre, erkekliğın imtiyaz ve yetki sahibi vasfı yerine özneyi kısıtlayan ve başkaları ile iletişimde özneyi güdük bırakan yönleri ön plana çıkarılmıştır. Bu şekilde, erkeklik deneyimine daha negatif bir açıdan bakılabileceğı gibi çok daha farklı bir kavrayış da devreye sokulmuştur. Fakat Goldberg, toplumsal cinsiyet temelinde şekillenen ve erkekleri de ezen sistemi değıştirmek adına erkeklere düşen sorumluları ön plana çıkarmak yerine, erkekleri kendi çektikleri sıkıntılardan kurtarmak, onları sağaltmak, utanç ve suçluluk gibi negatif duygulardan arındırma yoluna gitmiştir.

Atay’ın da sunmuş olduğı bu kavrayışa göre, erkeğın kadına yönelik şiddeti gözlenebilir bir olgu iken kendi kendine ettiğı eziyet salt gözlemlenebilir olmaktan daha çok deneyimsel olarak kavranabilir bir olgudur. Kendisinin ifade ettiğı gibi “erkeklik, dışadönük biçimde kadını, ama içedönük biçimde de erkeğı ezmektedir” (Atay, 2012, s.52). Deneyimin içinde öznenin öz-yıkıcılığı hemen her zaman kendini göstermez fakat yine de erkeğın türlü deneyimlerinde kendisini farklı biçimlerde sunar, en genel haliyle erkekliğın iktidarıyla malül olduğı söylenebilir (Atay, 2012).

## BÖLÜM 8

### ERKEKLİK, ŞİDDET VE UTANÇ

Kadına yönelik şiddet küresel düzeyde bir sorun olarak tanımlanmaktadır (Taşdemir Afşar, 2016). Dünya ortalamasında her üç kadından biri şiddete maruz kalırken Türkiye’de de kadına yönelik şiddet Dünya ortalamasının biraz üzerindedir (Mavili, 2006). Türkiye’de konuyla ilgili yapılan araştırmalar kadına yönelik şiddetin 2008 yılından günümüze hafif bir düşüş gösterdiğini söylemektedir. Bunun temel nedeni olarak da kadınların ekonomik olarak daha bağımsız oluşları ve kadınların eğitim seviyelerindeki yükselme olarak gösterilmektedir (Taşdemir Afşar, 2016). Öte yandan, 2008 yılından günümüze kadın cinayetlerinde dramatik bir artış yaşanmaktadır. Örneğin 2008 yılında 80 kadın erkekler tarafından öldürülmüşken 2016 yılında bu sayı 300’ü geçmiştir. Bunun temel nedeni olarak da erkeklerin kadınlar üzerinde eskiden olduğu gibi tahakküm kuramadıkları ve bir tür iktidar sorunu yaşamaları olarak gösterilmektedir (Taşdemir Afşar, 2016).

Bu tez çalışmasında erkeklerin şiddet üzerine algı, düşünce ve deneyimlerine yer verildi. Pek çok erkek kadına yönelik şiddeti tarif ederken, şiddetin en görünür ve en sert haliyle fiziksel şiddeti örnek olarak göstermiştir. Araştırmaya katılan erkeklerin neredeyse hepsi şiddetsizliği genel bir ilke olarak savunurken, kadına yönelik şiddeti özellikle kınamışlardır. Kadına şiddet uygulayan erkeğin güçsüz ve kendini kontrol edemeyen bir erkek olduğunu dile getirmişlerdir. Özellikle de şiddet hakkında konuşurken şiddet uygulamanın “utanç verici” bir şey olduğu ön plana çıkarılmıştır.

Erkekler için şiddet bir tür güç kullanımını olmaktan öte, bir tür güçsüzlük olarak nitelendirilmiş ve şiddet uygulayan erkeğin güç sorunu yaşadığının üzerinde durulmuştur.

Diğer taraftan, şiddetin diğer türleri olan cinsel şiddet, ekonomik şiddet, psikolojik ya da duygusal şiddet erkeklerin anlatılarında daha az yer buldu. Hâlbuki fiziksel şiddet 2008 yılında bugüne, kadın cinayetleri dışarıda tutulursa, azalmakta iken psikolojik şiddet ve ekonomik şiddet oranları aynı kalmaktadır (Taşdemir Afşar, 2016). Erkeklerin şiddetten anladıklarının sadece fiziksel şiddetle sınırlı olması, şiddetin bir tür adli seviyede algılandığını fakat şiddetin daha az görünür olan türlerinin pek fazla sorunsallaştırılmadığını göstermektedir.

Araştırma sürecinde yaşanan en büyük sorunun erkek katılımcılar bulmak olduğunu belirtmiştim. Erkeklerle yapılan bir araştırma için başta büyük bir handikap olan bu durum, aslında araştırma için çok önemli bir şey söylemektedir. Erkeklerin çoğu çeşitli sebeplerden dolayı şiddet hakkında konuşmaktan çekinmektedirler. Elbette görüşme yapılamayan erkekler hakkında doğrudan bir tespit bulunmak pek mümkün olmasa da, araştırmaya katılanlar bilhassa şiddet hakkında konuşmanın çok zor olduğunu ifade ettiler. Erkekler için şiddet hakkında konuşmanın bazen çok mahrem bir konu haline dönüşebildiğini gördüm. Öte yandan, araştırma sürecinde karşılaştığım belki de en ilginç durum, katılımcıların çoğunun bu araştırma için uygun olmadıklarını belirtmiş olmalarıdır. Katılımcılar şiddet konulu bir araştırmaya şiddet yanlısı erkeklerin katılması gerektiğini düşündüklerini belirterek, görüşme boyunca da şiddet karşıtı görüşlerini ifade etmeyi sürdürdüler. Katılımcılar şiddet uygulayan erkeklerin utanç verici bir davranış sergilediğini belirtirken, bu erkeklerin zayıf karakterli, alt gelir grubundan gelen, eğitimsiz kimseler olduklarını her defasında vurguladılar. Utancın sadece şiddet eylemi ile alakalı olmadığı; erkeklerin kimlikleri, sosyal statüleri ve kültürel altyapıları ile alakalı bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Sonuç olarak, erkeklerin şiddet ile ilgili

görüşleri ve deneyimleri, yaşadıkları toplum içinde geçerli olan ve kendilerinin de ilkesel düzeyde bağlı oldukları idealleri gözler önüne serdi. Bu ideallere göre başarılı ve gurur sahibi erkek şiddete meyilli olmayan, şiddete gerek duymayan ideal erkek iken, idealleri sağlayamayan erkekler ise, utanç içinde olan, yetersiz bir erkeklik sergileyen erkekler olarak şiddete meyilli kimseler olarak etiketlenmiştir. Bununla ilgili olarak, katılımcıların daha en baştan şiddet üzerine bir araştırma için uygun katılımcılar olmadıklarını belirtmeleri aslında, şiddet uygulayan erkeği, bir tür aşağı [abject] erkeklik ve utancın taşıyıcıları olarak değerlendirdiklerinin işaretidir. Katılımcılar, gerçekten şiddete bir şekilde dahil olmuş olsunlar ya da olmasınlar, şiddet hakkında konuşmaları kendi erkeklikleri hakkında konuşmaları anlamına gelmektedir. Kendi erkeklikleri hakkında konuşmaları da hemen her zaman gurur ve utanç arasında ince bir çizgide gerçekleşmektedir.

Bu çalışmanın bulguları arasında utancın bir kavram olarak ortaya çıkması, erkek katılımcıların şiddet hakkında konuşurken aslında utanç hakkında konuşuyor olmalarıyla ilgili görülebilir. Şiddet uygulayan erkeğin utancı, başkalarının utancı olarak görülse de, şiddet hakkında konuşan katılımcılar oldukça soyut, gayrişahsi ve normatif bir dil benimsediler. Şiddete daha çok sosyal bir sorun olarak yaklaşırken, kendi somut deneyimlerinden bahsetmek konusunda zorlandılar. Şiddetin sebebi olarak gördükleri eğitimsizlik, alt gelir grubundan gelmek gibi özellikler, kimi katılımcı için, kendisinde veya kendi sosyal çevresinde de görülüyorken, çoğu katılımcı kendi sosyal çevrelerinde duydukları, tanık oldukları şiddet hikayelerini anlatmak konusunda da, özellikle görüşmenin başlarında, isteksizdiler.

Bu kısımda, şiddet hakkında konuşmanın utanç hakkında konuşmak olduğunu iddia ederek, hem utancın anlamı sorgulanmakta hem de erkeklerin tecrübe ettiği utancı tanımlanmaya çalışılmaktadır. Öte yandan, utanç hakkında konuşmak politik açıdan çok

farklı anlamlara da gelebilir. Özellikle araştırmacı konumunda, utancı negatif bir duygu olarak katılımcıları etiketlemenin ve böylece utandıran ve utanan (utanması gereken) gibi hiyerarşik bir ilişkilenemenin kapısını da aralamış olabilirim. Birilerinin utandığını, utanması gerektiğini, ya da konumu gereği utanç verici bir durumda olduğunu düşünmek başlı başına utancı bir tür tahakküm aracı olarak kullanmak anlamına gelmektedir. Katılımcılar örneğinde, utanç toplum içinde makbul kabul edilmeyen erkek bedenlere nakşedilmiştir. Bu araştırmada ele alınan utanç ise – aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağım gibi – ontolojik bir seviyede, öznenin başkalarıyla olan kaçınılmaz bağı çerçevesinde ele alınmaktadır. Utanç bu haliyle, herkesin kaçınılmaz olarak tecrübe ettiği bir duygudur ve tek başına negatif bir anlama sahip değildir. Araştırma özelinde, katılımcıların tecrübe ettiği utanç ise, erkeklerin ilkesel olarak bağı oldukları, kabul ettikleri şiddet yanlısı olmamayı da içinde barındıran erkeklik idealleri ile, içinde yaşadıkları, sosyalleştikleri, kişisel bağlar kurdukları, kısacası erkekliğı öğrendikleri şiddetin de vazgeçilmez bir parçası olduğı erkek kültürü arasında kalarak tecrübe ettikleri bir utançtır. Katılımcılar için şiddet hakkında konuşmak, şiddetin bir parçası olduğı ‘erkeklik kültürü’ ve onun kuralları ve pratikleri ile şiddetin kabul görmediğı ‘erkeklik idealleri’ arasındaki bir sıkışmaya işaret etmektedir. Utanç, katılımcıları bağı oldukları kültür ve idealler boyunca, bağılılığının sınındığı her anda kendini gösterir.

### **8.1. Utancın Anlamı**

Silvan Tomkins (2015) utancı ilksel negatif duygulanımlardan biri olarak tanımlar. Yoğun ve ıstırap verici bir duygudur. Utancı hisseden özne kendini olumsuzlamaya yönelir, bu açıdan utanç başkaları tarafından yaratılabileceğı gibi öznenin kendisini nesneleştirmesi, bir başkasının gözünü, bakışını içselleştirmesi yoluyla da utanç yaşar. Bireyin kendisini nesneleştirmekte kalmayıp, bu nesneleşen kendisi ile negatif bir

ilişki içine de girer. Kendisine dönük negatif bir algıya ve hisse sahip olan özne bedensel olarak da kendini gizleme arzusu içine girer, başkalarının nazarından sakınmaya çalışır. Utanç öznenin başkalarına dönük çıkar ve ilgisiyle alakalıdır ve bu ontolojik olarak ilksel sevgi ve başkalarının varlığına duyduğu bir ihtiyaç ve arzuya ilgilidir. Ötekine olan sevgi ve ilgi, onu önemsemeyle ilgili olduğu için de aslında utanç özünde çelişkili bir duygudur ve sadece negatif bir duygu olarak nitelendirilemez.

Erik Erikson'a (1950) göre özne görünmeye hiç de hazır olmadığı bir zamanda görünür olmasıyla utanç yaşar. Utanç konusunda görünür olmanın kendisi özne için doğrudan bir tehlike arz eder. Nesne ilişkileri ekolünden Horney (1950) ise utancı gurur sistemi içinde isim vermeden, daha çok gururun eksikliği üzerinden tarif etmiştir. Benzer bir şekilde Adler (1956) de insan psikolojisinde prestij ve onur arayışını merkeze alır ve buna göre karşılanamayan prestij ve onur utanç temelli düşük özsaygı ve aşağılık kompleksine yol açar. Daha evvel bahsedilen eril protesto tanımıyla ilişkili olarak utancı değerlendirmek gerekir. Esas olarak bu komplekse yol açan şeyin de çocukların güvenli bağılıklar ve yeteri kadar sevgi görememeleri olduğu düşünülür (Lewis, 1971).

Utanç sosyal bağı dönük bir tehdit algılandığında da kendini göstermektedir. Bu açıdan utanç temel duygular arasında belki de en sosyal olanı olarak tanımlanır (Scheff, 2000). Utanç başkalarından saklanmak, sakınmak ve örtünme arzusu ile beraber gelir. Fakat bu örtünme arzusu tam da başkalarının bakışlarına maruz kalındığı bir zamanda ortaya çıkar. Aslında ortaya çıkan gizlenme arzusu öznenin kırılganlığı ve yaralanabilirliği üzerinden başkalarına olan kaçınılmaz ontolojik bağıdır (Lynd, 1958).

Sartre utancın fenomenolojik açıklamasını yaparken utancın bütün insanlar için geçerli olan ontolojik bir anlamı olduğuna dikkat çeker. Sartre için utanç, insanın kaçınılmaz ilişkiselliğini bir sonucudur (Zahavi, 2014). Kendiliğin kurulumunda ötekine olan zorunlu bağımlılığa işaret eder. Bu bağımlı olma hali ise, insanın kırılgan oluşuna



işaret eder ve bu kırılmanın ifşası ile de utancın ortaya çıktığı ileri sürülür (Zahavi, 2014). İnsanın bünyesinde barındırdığı kırılma utancı aracılığı ile ortaya çıkmakta, görünür olmaktadır (Dolezal, 2017). Sonuç olarak, utanç gibi bir duygunun olması özünde insanın ötekine kaçınılmaz olarak bağlı, hatta bağımlı olduğu ve bu sebeple de öteki karşısında kırılma bir varoluşa sahip olduğunu anlatmaktadır. İnsanın ilksel aidiyeti olarak doğar doğmaz fiziksel ve duygusal olarak bir başkasının bakımına, ilgisine ihtiyacı olması, onun bu hayatta kalması için başkasına olan ihtiyacını göstermektedir. Bu ilksel bağ, ontolojik açıdan, insanın bütün yaşamı boyunca anlamını koruyacak ve benliğinin oluşumu sürecinde yaşamsal önemini sürdürecektir (Dolezal, 2017, Zahavi, 2014). Sartre (2003), *Being and Nothingness*'da hem utancın hem de gururun ontolojik önemine değinmektedir (Dolezal, 2017). Kendilik algısının oluşması için insan kendisini yine kendisinin gözünde nesne konumuna getirmekte, yani kendisinin başkası olmaktadır. Bu durum özdeşimsel bir farkındalığı beraberinde getirmektedir (Dolezal, 2017). Kendiliğin bu özdeşimsel değerlendirilmesinin bir sonucu ve birbirleri ile ilişkili olarak utanç ve gurur ortaya çıkmaktadır. Sartre üzerinden gidilirse, utancın üç farklı seviyede kendisini gösterdiği görülebilir (Dolezal, 2017). Utancın üç seviyede tarif edilmesi ve bu çalışmada da utancın bu üç seviyeye göre anlaşılması, utançla ilgili oldukça geniş ve birbirinden farklı açıklamalar sunan görüşleri bir araya getirmenin ve bir bütün içinde anlamlandırmanın yolunu sunmaktadır. Fakat bu üç seviyeden ikisi, temelinde ontolojik bir önemi olan üçüncü seviye olarak saf utançtan ileri gelmektedir. Bu da yukarıda tarif edildiği gibi öznenin başkalarıyla olan kaçınılmaz ilişki içinde olması, bu sebeple bir tür bağımlılık içinde bulunması, bunun da öznenin kırılmasını, tam ve özerk olarak kendi özne imajını tehdit eden bir durum yaratması karşısında tecrübe ettiği utanca tekabül eder.

Utancın ilk seviyesi, utancı bir ahlaki duygu olarak tanımlar (Dolezal, 2017). Belki de en yüzeyde olarak tarif edilebilecek olan bu ahlaki duygu, doğrudan öznenin yapıp ettikleri ile ilişkilidir. Öznenin deneyimini suçluluk hissine bağlayan, öznenin bağlılık gösterdiği, tanıdığı norm ve değerleri ihlal etmesi ile ortaya çıkan bir duygu olarak kendi gösterir utanç. Bu sebeple utancın ahlaki bir özneliğin oluşması için gerekli olduğu düşünülür. Bu tez çalışmasında da ahlaki öznelik üzerinde duruldu. İkinci seviye daha çok kendiliğin bir bütün olarak değerlendirilmesiyle ilgilidir. Öznenin kendini başkalarının bakışını içselleştirme yoluyla nasıl değerlendirdiği, değer biçtiği ile ilgilidir. İkinci seviye doğrudan öznenin kimliği ile bağlantılı olarak da düşünülebilir, böylece utanç sadece öznenin yapıp ettikleri değil, ait olduğu kimliği üzerinden de tecrübe edilebilir. Kadın, siyah veya LGBTQ olmak başlı başına bir utanç olarak tecrübe edilebilirken, fiziksel görünüş ya da engelli olmak da kimlikle beraber gelen bir utanç yaratabilir. Bunun sebebi de, yine elbette içinde yaşanan toplumun standartları, normları ve değerleridir (Thomason, 2015). Fakat yine de ikinci seviye, öznenin kendilik bilincinin oluşması, kendine ayna tutması için gerekli görülür (Dolezal, 2017).

Üçüncü seviye ise, başta da bahsettiğim gibi, öznenin ontolojik yapısının bir parçası olarak orijinal utançtır (Sartre, 2003). Öznenin başkalarıyla zorunlu ilişkisi ve bağımlılığı, öznenin kendi kendine yeter, özerk ve bütünlük hissini tehdit eder; kırılğanlığının, eksikliğinin ifşa edilmesi üzerinden tecrübe edilen utanç, birçokları tarafından fazlaca kötümser bir yorum olarak nitelendirilmiştir (Dolezal, 2017). Fakat yine de, Sartre'ı takip ederek öznenin ontolojik yapısının dâhilinde tecrübe ettiği utanç, utancı inceleyen pek çok araştırmacı için yol gösterici olmuştur. Örneğin Nussbaum (2004) erken çocukluk döneminden kökenini alan ötekine bağımlı olma ve bunun sonucunda gelen kırılğanlığı ilkel utanç olarak tarif ederek, utanca ontolojik anlam atfetmektedir. Fakat Sartre'dan daha farklı olarak, öznenin otonomluk, öz yeterlilik

arayışının yanında öznenin kendisi için gerekli olarak başkaları tarafından sevilme, tanınma ve değer bulma arayışı etrafında bir utancın ontolojik öneminin altını çizer. Utanmanın altında öznenin ‘önemli ötekilerini’, yani ontolojik olarak bağlı olduğu ötekileri kaybetmek korkusu yer almaktadır (Nussbaum, 2004). Nussbaum utancın, inkâr üzerinden, yıkıcı ve olumsuz bir yanı olduğunu kabul etse de, utanç aynı zamanda başkalarına duyulan ihtiyacın ve ilginin de bir işaretidir (Nussbaum, 2004).

Utancın ahlaki bir duygu olarak tanımlanması, utancın bireyin ahlak gelişimi üzerindeki etkisi üzerinden farklı değerlendirilmesine yol açmıştır. Utanç her zaman yüksek ahlak seviyesine işaret etmemektedir. Fakat, utancı ahlaki açıdan daha az gelişmiş ya da ilkel bir duygu olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır. Bu durum ahlaki olarak az gelişmişliğe işaret eden utanç ile ahlaki olarak daha gelişmişliğe işaret eden suçluluk hissinin, birbirlerinin karşısına konumlandırarak karşılaştırmalı bir şekilde tanımlanmalarına yol açmıştır. Bu ikili karşılaştırma hem bireyler seviyesinde hem toplumlar seviyesinde kendini göstermektedir. Buna göre birbirlerinden çok farklı oldukları düşünülen ahlak anlayışları, suçluluk ve utanç gibi iki duygu kategorisinin katı ayrımı üzerinden tarif edilmektedir. Utanç ve suçluluk birbirinden çok farklı, bir arada olması pek mümkün görülmeyen, iki farklı ahlaki yapılanma tarzına işaret eder (Gilligan, 2003). Duygular üzerinden kurulan ve ahlaki değerler sisteminin anlaşılmasında iş gören bu ikili karşıtlık antropolojik çalışmalarda da kendisine yer bulur. Ruth Benedict (1946) Japon ve Amerikan kültürleri arasındaki farkları açıklamak için biri utanç diğeri de suçluluk hissine yaslanan birbirinden çok farklı iki farklı toplumsal ahlak sistemini tanımlar. Bu iki ahlak sistem arasındaki temel fark ise, Benedict’e göre, duyguların kaynağını aldığı yerdir. İlk bakışta kültürel görecelik olarak anlaşılabilen bu ikili ahlaki yapı ayrımı, ortaya koyduğu ikili karşıtlıklar üzerine kurulu tanımlar üzerinden, etno-merkezci ve Batı’ya hiyerarşik bir ahlaki üstünlük atfeden bir anlam yarattığı için eleştiri

almıştır (Creighton, 1990). Her ne kadar daha sonraları bu ikili karşıtlık biraz yumuşatılmaya çalışılmış olsa da<sup>183</sup> suçluluk ve utanç arasında ahlaki gelişmişlik seviyesi üzerinden çıkarımlar yapılmaya devam edilmiştir. Utanç kaynağını tamamen dışarıdan almakta iken, suçluluk hissi kaynağını bireyin kendi iç dünyasından alır. Utanç bir başkasının varlığını gerekli kılarken, özne, kendi içindeki vicdana referansla, tek başınayken de suçluluk hissedebilir. Bunların paralelinde utanç, bağlamsal ve izleyici kitlesine göre değişken bir ahlak anlayışını sunarken; suçluluk hissi, daha ilkesel, bağlamdan ve izleyiciden bağımsız, evrensel bir ahlak sistemini mümkün kıldığı düşünülür (Gilligan, 2003). Bu ikili katı ayırım, bireysel seviyede suçluluk hissini daha çok bireyin kişisel sorumluluğuna, farkındalığına ve öz denetimine dayandırır. Buna göre utanç, toplumsal gözetim ve denetimin bireyin üstünde fazlaca hissedilmesi ve bunun bir ürünü olarak da, özerk ve kendi başına sorumluluk alan bir bireyin gelişmesine engel teşkil eden bir duygu olarak yorumlanma eğilimindedir. Psikanalizdeki baskın düşünceye göre utanç ve suçluluk bireyin gelişimi içerisinde pre-ödipal ve post-ödipal dönemleri üzerinden tanımlanmıştır ve utanç, pre-ödipal dönemin başkasına fazlaca bağımlı, özerk olamamış, dolayısıyla da birey olamamış bir örneğini temsil eden bir duygu olarak görülmüştür (Gilligan, 2003). Suçluluk ise tam tersine özerk olmuş, süperegosu gelişmiş, sorumlu bireyde görünen bir duygu olarak tarif edilmiştir. Buna göre bizzat Freud, utancı regresif bir duygu olarak tanımlamış, medeni ve rasyonel erkek özne fikrinin karşısına yerleştirilen çocuklarda, kadınlarda ve barbarlarda görülen bir duygu olarak tarif etmiştir (Scheff, 2000). Yeteri kadar saygı ve değer bulamadığı için yoğun bir utanç duygusu altında ezilen özne, güdük bir benlik yapısına sahip ve empati yoksunu olduğu için, kendisinin saygı görmemesinden kaynaklı olarak kendindeki eksikliği ve kötü olanı başkalarına yansıtarak, kötü ve olumsuz olan her şey için sürekli başkalarını suçlama

---

<sup>183</sup> Her iki kültürde de he iki duygunun buluştuğu fakat tarz ve yoğunluklarının farklı olduğu ileri sürülmektedir (Creighton, 1990)

yalına gider (Gilligan, 2003). Buna paralel olarak, utanç yaşıyan özne, düşük özsaygısının telafisini, şiddet yoluyla gidermeye teşebbüs edebilir. Üstelik utanç, öznenin kendi davranış ve eylemlerini muhakeme etmesinin önünde bir engel olduğundan; özne, şiddet içeren eylem ve davranışlarından dolayı suçluluk duymaz, pişman olmaz ve bu eylemlerini telafi edici herhangi bir eylemde bulunmaz (Gilligan, 2003). Sonuç olarak da bir tür utanç/şiddet döngüsü ortaya çıkar.

Yine de, utanç veya suçluluktan birini diğersinden ahlaki açıdan üstün tutmadan ya da birini diğersine göre daha gelişmiş bir duygu olarak tarif etmenin ötesinde ele almakta mümkündür. Suçluluk yapılmaması gereken bir şey yapıldığında, bir kural çiğnendiğinde, ihlal edildiğinde ortaya çıkar. Bu sebeple de eylem ve davranışla ilgilidir. Utanç ise kendiliğinden olumsuz bir değerlendirme olarak kendini gösterir, öznenin kendi değerini sorgulamasına yol açar ve bu yüzden de suçluluk gibi parçalı değil, benliğin bütünlüğü ile ilgilidir (Lewis 1971, Lynd 1958). Bu açıdan suçluluk hissi kötü bir eylem ve davranışın sonrasında düzeltici bir davranış ve eyleme yol açabilecekken, utanç, benliğin bütüne sirayet ettiği için düzeltici bir davranış ve eyleme yol açamaz. Bunun için benliğin, utancın etkisinden kurtulması gerekmektedir. Ev içi şiddet vakalarında, şiddet uygulayan kişilerle yapılan çalışmalarda da buna benzer bazı tespitlerin yapıldığı görülmektedir (Loeffler, Prelog, Unnithan ve Pogrebin, 2010). Sosyal ve ekonomik koşullar gereği düşük öz-saygıya sahip olan bireyler derin ve bütüncül bir utancın altında ezilirler ve bunun telafisi olarak şiddete başvurabilirler (a.g.e). Şiddete başvuran öznelere şiddetten uzaklaşmaları için öz-saygılarını geri kazanmaları, benliğin bir bütün olarak değersiz görüldüğü bütüncül utanç yerine, yaptığı kötü bir şey olarak şiddet eyleminden utanç duymasının sağlanması ve hatta bu davranışından ötürü pişmanlık ve suçluluk hissi geliştirmesi önerilir (a.g.e). Utancın büyüklüğünden ve yıkıcılığından kurtulmak, özneyi şiddetten vazgeçirmenin bir yolu olarak görülür.

Bütün bu yukarıda bahsedilen açıklamalara rağmen, utancın sadece ahlaki ve öznel farkındalık seviyelerinde değerlendirilmesi bazı eksikliklere yol açmaktadır. Bunlardan ilki duygulara ahlaki anlamlar yükleyerek ya da duygulara ahlaki işlevler atfederek değer biçip, utanç ve suçluluk hissi gibi birbirinden apayrı iki duygu tanımlanır ve utanç ya da suçluluk hissi üzerinden farkı ahlaki seviyelerde özne formları tahayyül edilir. Hâlbuki utancın ontolojik seviyedeki anlamına geri dönülürse, utanç belli bir grup insana ya da kültüre has değildir ve bütün insanlarda rastlanan bir duygudur. Diğer bir sorun da ahlaki seviyede ya da öznenin kendini değerlendirdiği farkındalık seviyesinde utancın görünür olması tamamen negatif değerlendirilir. Utanç, öznenin düşük öz-değere sahip olması nedeniyle öznenin bir telafi arayışıyla saldırgan bir tutum içine girmesi, şiddete meyletmesi olarak açıklanmaktadır. Burada toplumun kabul ettiği normlar ve değerler merkeze alınarak (onaylayarak) bu değer ve normlara uymayan, kabul bulmayan kimlikler ve konumlar üzerinden utanç tanımı yapılmaktadır. Yani utanç duygusu bu öznelere münhasır bir duygu olarak görülür ve bu öznelere yakıştırılır. Örneğin, şiddet uygulayan insanların düşük gelire sahip, işi olmayan, yaş ve sınıfsal konumuna göre ayrımcılığa maruz kalan, toplum önünde saygınlık kazanamamış bireyler olarak düşük özsaygıdan mustarip oldukları düşünülmektedir ve bunun bir sonucu olarak tecrübe ettikleri bütüncül utanç da şiddetin sebebi olarak gösterilmektedir (Loeffler vd. 2010). Bu vesileyle bireylerin, toplum nazarında saygınlığı olmayan bireyler olduklarının da bir tür sağlaması yapılmaktadır ve utanç bu bedenlere etiketlenerek bireylerin toplum içinde algılanan olumsuz konumları pekiştirilir. Bu yolla şiddet ve utanç birbirlerinin sağlamasını yapan bağımlı değişkenler olarak ele alınır ve özellikle şiddet, utançla beraber, belli gruplarla özdeşleştirilir. Burada utanç mı şiddete yol açmaktadır yoksa şiddet eyleminin ardında utanç mı aranmaktadır? Ya da bu öznelere utanç yaşıyorsa bile bir tek utanç yaşayan onlar mıdır? Onların tecrübe ettiği utanç neden şiddet yoluyla telafi

edilmeye çalışılmaktadır? Diğer insanlar gündelik hayatlarında farklı şekillerde utancı tecrübe edemezler mi? Bu sorular cevapsız kalmaktadır. Diğer bir sorun ise, utanç ve şiddet arasında kurulmaya çalışılan doğrudan bağıdır. Utanç duygusunun telafisi olarak şiddet; güç gösterisi ve başkalarına duyulan öfke olarak değerlendirildiğinde gayet bağlantılı görünebilir. Fakat her utanç yaşayan, hatta başkaları tarafından hor görülen, aşağılanan özne de bu utanç sebebiyle şiddete meyiletmez. Örneğin kadının yaşadığı utancın kadını, erkeği şiddete yönelttiği gibi yöneltmemesi üzerinde düşünülmesi gerekir. Burada esas mesele tek başına utancın kendisi değil, fakat utancın bağlantılı olduğu diğer değerler, normlar, idealler ve duygulardır. Utancın tanınması ya da inkârı; utanç ve şerefın cinsiyetlendirilmiş kodları; toplumun yarattığı ve dayattığı, özneler tarafından da benimsenen utanç, şeref ve erdem kodları da birlikte analiz edilmelidir. Bunun için utancın toplumsal anlamına, kurulumuna bakmak gerekmektedir.

Norbert Elias medenileşme ve utanç arasındaki ilişkiyi ters orantılı olarak değil, tersine doğru orantılı olarak tarif etmiştir. Modern toplumlarda utanç artmış ama utancın farkındalığı düşmüştür (Scheff, 2000). Buna göre, utancın sadece yoğunluğu artmış değil aynı zamanda niteliği de değişmiştir. Yüzyıllar içinde kırsal cemaatlerin çözülmesiyle beraber utanç eşiği düşmüş, fakat bu eşiğin düşmesinin bir sonucu olarak da utancın fark edilmesi, tanınması da daha zor hale gelmiştir (Elias, 1978-83). Artık utanç, utanç verici kabul edilen eylem ve davranışlardan sakınmak üzerinden değil, fakat doğrudan utanmaktan, utanma ihtimalinden utanmaya dönüşür. Utanmaktan utanmak, utancın zincir reaksiyonuna yol açtığını gösterir ve birey üzerindeki kendilik kontrolü hat safhaya çıkar. Zincir reaksiyonda utanç sözlü bir ifade yoluyla, bir ikazla dile getirilmez. Utanç konuşulan bir şey değildir, onun yerine utanmaktan utanmak öznenin her anına, her eylemine nüfuz etmiş gibidir. Elias bunu utancın bastırılması olarak nitelendirir (Elias, 1978-83), utanç adı konmadan tecrübe edilmektedir. Bu durum, utancın sosyal hayatta ve

insanlar arasındaki merkezi yerini güçlendirerek koruduğunu ve öznenin kendi özdenetim mekanizmaları üzerinde ciddi sonuçları olduğunu düşündürmektedir (Scheff, 2000, Lewis, 1971). Elias'ın medenileşme sürecinde utanç için sunduğu tarifin bir benzerini Lewis (1971) kendi klinik deneyimleri üzerinden, 'tanımlanmamış utanç' kavramı içinde açıklar. Tanımlanmamış utanç iki farklı biçimde dışa vurulur. Kategorik olarak bu iki farklı utanç dışavurumunu birbirinden ayırmak, utancın daha kapsamlı anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Bu sayede utanç iki farklı sosyal bağlam içinde değerlendirilip tanınabilir. İlkinde kişi utançtan mustarip olsa da yaşadığı utancın farkında değildir. Bu açıkça ifade edilen, ama yine de tanımlanamamış utançtır. Diğerinde ise kişi utançtan mustarip bir görüntü sergilemez, fakat duygusal dışavurumunda hızlı, tekdüze, takıntılı ve tekrara dayalı bir anlatı içindedir. Bu kişinin konuşmadan saptığı da görülebilir. Lewis (1971) bu ikinci türü baypas edilen utanç olarak tanımlıyor. İlk örnekte, utanç duymaktan duyulan utanç, Elias'ın da bahsettiği üzere bir zincir reaksiyonu yaratır. Lewis bunu utanç/utanç döngüsü olarak tarif ediyor. Bu döngü içinde birey kendi içine çekilebilir, sessizleşir ve sosyal hayata dönük bağları zayıflar. Baypas edilen utançta ise kişi kendisini bir tür tuzağa düşmüş gibi hisseder, bu tuzaktan kurtulmak için agresifleşebilir, Lewis bu bireyin terapistine karşı düşmanca ve tepkisel tavırlar içine girebildiğini belirtir.

Bu ikinci zincir de utanç/öfke zinciridir, utanç ve şiddet arasında kurulan ilişkide bu ikinci tür daha görünür olmaktadır. Fakat tanımlanmamış utancın özellikle bu ikinci türü için, utancın öznesi olmayı kabul edemeyen, buna tepki gösteren, kendisini daha çok gurur ve onurla özdeşleştiren bireylerin yer aldığı görülmektedir. Aşağılanmış, küçük düşürülmüş birisinin önce utanç ve öfke duyması, bunların sonucu olarak da şiddete meyletmesi beklenmektedir. Fakat burada yine her utanç duyan öznenin neden öfkeye ve şiddete yönelmediğini düşünmek gerekir. Kadınlar, LGBTQ'lar ve çeşitli etnik azınlıklar



için utanç, bedenlerine başkaları tarafından damgalanmış olduğu için, utanca karşı verdikleri tavır öfke ve şiddetten ziyade bir tür kanıksama ve güçsüz hissetme şeklinde de kendini gösterebilir. Utancın üretildiği dinamiklere bakıldığında ırk, etnik kimlik, sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrıca önemli değişkenlerdir (Howard, 1995). Daha çok en kırılgan gruplar – onurdan mahrum tutuldukları, aşağılanmaya maruz kaldıkları ve bu yüzden de bedenleri utançla özdeşleştirildiği için – utancı tecrübe etmeleri beklenmektedir (La Caze, 2013). Beyaz ve erkek egemen toplumda kendilerinin belirlemediği ideallere ve normlara uyma durumu beraberinde utancı getirmektedir. Buna ilaveten öfke ve şiddetin utanca aşına olmayan, kendini gururla tanımlayan, kendini yüce gören öznelere için bir tür telafi işlevi görebileceğini de düşünmek gerekir. Bu sebeple egemen grubun utancı inkarı öfkeye dönmekte ve utanç için, yine baskı gören grubun suçlanmasına yol açmaktadır (La Caze, 2013). Elias (1996), bir diğer eseri Germans’da ise utanç/öfke döngüsünün sadece bireysel düzeyde değil, kolektif ve ulusal düzeyde de iş gördüğünü, bu duygunun bedenler arasında dolaşım içinde olduğunu ve etki kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Elias’ın Almanları, hem kişisel ve hem de ulusal seviyede ve tarihsel olarak utanca yol açacak bir durumla karşılaştıklarında buna hemen her zaman agresif bir şekilde cevap vermektedir (Elias, 1996). Bunun sebebi olarak geçmişteki yenilgilerle, küçük düşmelerle, aşağılanmalarla hesaplaşmalarına engel olan tanımlanmamış utanç olarak gösterilebilir. Tanımlanmamış utanç bu haliyle kin ve öfkeyi de yanına alarak husumeti daimi kılabilir (Scheff, 2000).

Utancın ahlaki değerinin ya da kendilik algısı ve değerinin temelinde ontolojik olarak ötekilerle olan bağa ve öznenin ötekiler karşısındaki kırılganlığına işaret etmekte olduğundan bahsetmiştim. Utancın ötekilerle olan bağı tehdit ediyor ve öznenin kurduğu kimlik algısını altüst ediyor olması, öznenin içinde yaşadığı, alıştığı ve bir dizi yatkinliklerin toplamından oluşan habitusun (Bourdieu, 2014) sarsılmasına yol açabilir.

Probyn (2004), utancı habitusu sarsan ve bu yolla da gündelik hayatı bölen, yırtan bir duygu olarak tarif eder. Gündelik hayatın sürekliliği içinde, alışılmış ve güvende hissedilen bir sosyal ortamın utanç aracılığı ile sarsılması, öznenin var oluşunun temellerinde yer alan kırılmanın açığa çıkmasına sebep olur ve bir tür kaybolma, kendini güvensiz hissetme olarak ayağının altındaki yerin çekildiği hissine tekabül eder (Probyn, 2004). Öte yandan, Tomkins'in (1995) vurguladığı utanç, öznenin ötekine olan ilgisinin de en açık göstergesi olduğu için, kendini rabıtalı gördüğü kimlik, ideal ya da normlara yeniden bağlanmak için bir vesile haline de gelebilir. Bu açıdan Probyn (2004) utancı tam da gündelik hayatta yarattığı sarsıntı ve bu sarsıntının sonucunda öznenin yeniden bağlanma isteği üzerinden olumlu ve gündelik hayat içinde geçerli olabilecek bir etiğin oluşması için utancı politik anlamda oldukça üretici bir duygu olarak görür. Öznenin alışkanlıkları, yatkınlıkları ve sürekliliği dâhilinde içine yerleşip şeklini aldığı habitus gündelik hayatı oluşturur. Utanç ise özneyi, içinde yerleşip şeklini aldığı, kanıksadığı habitusun sınırlarını zorlayan ve bu sayede de öznenin kendisinin sınırlarını aşmasının, değişim yaşamasının önünü açabilir. Probyn (2004) oldukça iyimser bir şekilde utancı, özne için, habitus içindeki yatkınlıkların sorgulanmasına yol açacak özdüşünsel bir sürecin başlangıcı olarak görür. Utanç, öznenin içine doğduğu, öylece kabullenilen değer ve normları sorgulamasını sağlar, kendi alışmış olduğu kalıbın dışına çıkarır ve bu sayede de ötekiyle ilişkisini yeniden, farklı – ve Probyn için yapıcı – şekillerde kurmasını olanaklı hale getirir (a.g.e). Nussbaum da benzeri bir şekilde utancın ontolojik anlamına vurgu yaparak, öznenin ötekine olan ihtiyacı ve bağı ile utancı daha yapıcı yönüyle ele alır. Fakat Nussbaum (2004) yine de utancı sadece yapıcı potansiyeli ile değil aynı zamanda yıkıcı yönüyle de incelemeyi ihmal etmez. Bilhassa utancın bir tür zayıflık olarak görülüp inkâr edilmesi, yadsınması veya maskelenmesinin, özne için hem kendine hem de ötekine yönelen bir öfke ve suçlamaya ya da kayıtsızlığa veya bir tür

duygusal boşluk hissine yol açabileceğinin altını çizer. Bu durumda Probyn'ın (2004) utançta gördüğü etik ve politik anlam kendisini boşa çıkarabilir.

Erving Goffman (1967) – her ne kadar utanç yerine, kendi yüz çalışması kavramı dâhilinde mahcubiyet<sup>184</sup> kavramını kullanmış olsa da – utancın gündelik hayatta öznelere arası ilişkilerdeki operasyonel tanımını sunmuştur. Goffman için utanç, içsel ve psikolojik bir deneyimin ötesinde sosyal ve etkileşimsel bir deneyimdir. Buna göre utanç gündelik hayatta kişiler arası etkileşimin bir parçasıdır ve oldukça olağandır. Probyn'ın tarif ettiği gibi, utanç yaşayan özne kendini kaybolmuş bir durumda hissetmez, tersine tam da utanç mekanizması sayesinde gündelik ilişkilerini sürdürebilir. Utanç etkileşimin devam etmesi için gerekli olan yüz çalışmasında oldukça yapıcı bir role sahiptir. Üstelik Goffman için utanç sadece bireysel olarak tecrübe edilmez, yani bireyin kendi yüzünü kaybetme riskinin ötesinde, etkileşimde bulunduğu diğer bireyler de kişinin yüzünü kaybetmesini istemezler. Eğer bir kişi bir başka kişiyle etkileşim içindeyken itibarını kaybeder ya da kaybetme riskiyle karşılaşır, utanç sadece itibarını kaybeden kişiye ait değildir, aynı zamanda karşıdakinin itibarını kaybetmesine izin veren diğer kişi de kendi imajını zedelemiş olur<sup>185</sup> (Goffman, 1967). Şiddet yaşanan evlerde, şiddetin bir utanç olarak algılanması ve gizlenmesi ailenin bütün bireylerinin sorumluluğu olarak görülebilir. Daha önceki bölümlerde bununla ilgili örneklere yer vermiştim. Bu açıdan bakıldığında etkileşim içindeki diğer bireyler kendileri dışındaki başkaları için utanç duyabilir ve onun yüzünü kurtarmaya çalışabilirler. Etkileşimin devam etmesi için ötekilerin de yüzünü

---

<sup>184</sup> Mahcubiyet, genelde utançtan daha farklı bir anlama gelmektedir. Nussbaum'a göre mahcubiyet başkalarının önünde, bireyin kendisinin sosyal bir çevreye takdim ettiği sırada ve genelde kısa süreliğine kendisini gösterir. Utanç içinse bir izleyici kitlesi şart değildir. Birey kendi başınayken de utanç duyabilir (Nussbaum, 2004). Buradan da anlaşılacağı gibi, Goffman utancı mahcubiyet olarak sadece öznenin etkileşim anıyla kısıtlı tutmakla yetinmiştir. Bu sebeple Goffman, aslında utançla ilgili kapsamlı bir açıklama sunmaz.

<sup>185</sup> Goffman bu ilkeyi açıklarken daha çok küçük toplumsal sistemin standartlarını göz önünde bulundurmuştur. Fakat burada, bilhassa yüz yüze etkileşimin bir niteliği olarak Goffman'ın tarif ettiği mahcubiyet kavramı benimsenmektedir. Gündelik yaşamdaki mikro ilişkilerin kurulumunda bu ilkenin geçerli olduğu düşünülebilir.

kaybetmemesi gerekir, bu sebeple etkileşim içindeki bireyler birbirlerinin utancına tanıklık etmek istemez ve birbirlerinin yüzünü kurtarmaya çalışırlar. Utanç etkileşim içinde olan özneleri birbirine bağlar. Utancın yaşanması olarak değil ama utançtan kaçınılması, bertaraf edilmesi, etkileşimin temelinde yer alan ihtimamın bir göstergesi olabilir (Goffman, 1967). Goffman'ın utancı kişisel bir deneyimden çıkararak kolektif ve etkileşime dayanan bir duygu olarak ele alması oldukça önemlidir. Bu sayede birey, kendi eylem, davranışlarının bir sonucu olmasının ya da kendini değersiz, yetersiz ve kendisinden beklenenleri karşılayamıyor hissetmesinin ötesinde, etkileşim içinde olduğu, ortak değer ve idealleri paylaştığı diğerleri üzerinden de utanç yaşayabilmektedir. Mahcubiyet bir kere ortaya çıktığında hemen yayılır, diğer bedenlere sirayet eden bir hale dönüşür ve genel bir hoşnutsuzluğa neden olur (Goffman, 1967). Utancın kolektif olarak okunması, tanıklık konumunun utanç içindeki önemini de göstermektedir. Goffman için utanç, sosyal bağa dönük en hafif bir tehditte bile kendini gösterebilir. İnsanlar ara sıra kendilerini utanılacak bir konumda bulsalar da, aslında gündelik hayatın içindeki sosyal ilişkilerin doğası gereği utanç beklenmedik bir duruma işaret etmez ve bu sebeple de utanç, gündelik yaşamda yüz kurtarma çabası içinde etkileşim ritüellerinin doğal bir parçası olarak görülür (Scheff, 2000).

Goffman (1967), benliğin sunumunda öznenin tek ve sabit bir benliği olmadığını, bu benliğin etkileşim türlerine ve farklılaşan rollere göre çeşitlilik arz edebileceğinden bahseder. Etkileşim içinde yansıtılan, öne çıkarılan benlik ile etkileşim anında ön planda olmayan ve etkileşim anında yansıtılan benlikle uyum içinde gitmeyen diğer benliğin karşı karşıya geldiği durumda, gündelik hayatta çok sık rastlanan mahcubiyet vakaları yaşanır (Goffman, 1967). Her benliğin kayıtlı olduğu düzenleyici ilkeler bulunmaktadır ve bu ilkeler etkileşim içindeki rol dağılımına göre etkin hale gelir. Yine de özne, etkileşim türlerine göre farklı benlik sunumları içine girse de, kayıtlı olduğu benlikleri

koruma ihtiyacı içindedir. Etkileşim anında ön plana çıkardığı benlik ise izleyicisine göre belirlenirken, uyumsuz benliklerin karşılaşması/çakışması durumunda mahcubiyet görünür olur. Benliklerin kayıtlı olduğu düzenleyici ilkeler çatışma içine girdiğinde özne bu ilkeler (ve idealler) arasında sıkışma yaşar, küçülür ve parçalanma hissi yaşar (Goffman, 1967). Düzenleyici ilkelerden vazgeçmeyen öznenin tecrübe ettiği ‘küçülme’ – aslında bu benlik sunumlarındaki yatırımlarından vazgeçmediği anlamına da gelir – utanca karşılık gelir. Sonuç olarak Goffman için utancın olağan oluşu öznenin çoklu benliklere kayıtlı olmasının doğal, hatta kaçınılmaz bir sonucudur. Goffman her ne kadar etkileşimi anlık seyri içinde tanımlasa ve bu etkileşim dahilinde sunulan benliklerin kurulum süreçlerine pek fazla ilgi duymasa da, benliklerin çatışması sonucu ortaya çıkan utancı bir kimlik çatışmasına indirgemediği için dikkate değerdir. Utancın arkasında, benliğin kurulduğu, kayıtlı olduğu ilkeler, idealler ve normlar bulunmaktadır. Goffman utancı, tam da farklı düzenleyici ilkelerin ve ideallerin bir çatışması olarak yorumlar. Kişinin yaşadığı utanç sayesinde ise çatışan ilkelerin birbirileriyle sürtüşmesi, çarpışması önlenir (Goffman, 1967). Böylece utancın arkasında, benliğin kayıtlı olduğu farklı düzenleyici ilkelerin neler olduğu, bu ilkelerin hangi açılardan çatışma içinde olabilecekleri ve bu çatışmanın özne üzerinde karmaşık etkisi utanç sayesinde okunabilir hale gelir.

Utancın kolektif yönüne vurgu yapan bir diğer kişi de Sara Ahmed’dir (2005). Geçmişte yapılmış hatalardan dolayı duyulan ıstırabın bir ifadesi olarak utanç, her bir bireyin üzerinde hissettiği suçluluk hissinden öte daha çok kolektif bir karaktere sahiptir. Bu sayede yapılan hatalar ya da küçük düşürülme ve aşağılanma gibi değersizlik hissi olarak tecrübe edilen utanç, bireyin bizzat kendisinin sorumlusu olduğu bir durum olarak değil fakat bireyin ait olduğu toplumun bütününde, kolektif bir beden üzerinden tecrübe

edilen bir duygu olarak yaşanır. Utancın kolektif niteliği kolektif kimliği bölmek ya da parçalamaktan ziyade onu oluşturuyor, kuruyor ve tanımlıyor gibidir. (Küchne, 2008).

Ahmed de Goffman gibi utanç duygusunu (aslında bir bütün olarak duyguları) öznenin sahip olduğu bir şey olarak değil, daha dolaşımda olan ve düzenleyici niteliğiyle tanımlar. Fakat Goffman utancın gündelik hayat içinde özneler arası ilişkileri düzenleyen ve benliğin kayıt olduğu düzenleyici ilkeleri koruma işlevine vurgu yaparken, Ahmed utancı bedensel bir tecrübe ve yönelim açısından ele alır. Örneğin tiksirmede, kötülük dışarıdan gelir ve bireye musallat olmuştur, birey bundan kurtulmak ister ve o nesneden kaçır. Fakat utanç meselesinde kötü olan bireyin kendindedir ve bu sebeple birey kendindeki kötüden arınmak, onu kendisinden çıkarıp atmak, kendinden kurtulmak ister.<sup>186</sup> Bu açıdan utancın bireyi intihara sürüklemesi oldukça anlaşılır bir şeydir. Utançta öznenin yönelebileceği bir şey yoktur, yani bir nevi kaybolma ya da çaresizlik hissiyle karşı karşıya kalır. Fakat ideallere olan bağlılık özne için “biz” kimliğinin oluşması ve kendisini bu “biz” içinde tanımlaması açısından da utanç, özneyi kolektif bir kimliğe bağlar. Bu açıdan bakıldığında utanç yön tayin eder ve düzenleyicidir.

Utançta özne kendisini ötekiyle özdeşleştirir, özdeşim kurar. Bir tanık konumundaki ötekinin bakışını içselleştirebilmiştir. Bu nedenle kendisine de özdeşleştiği ötenin gözünden bakabilir. Ayrıca bu öteki herhangi bir başkası değildir, daha çok idealleştirilmiş, kabul edilmiş bir bakıştır (Ahmed, 2005). Normlar, gelenekler, kurallar, değerler de bunu sağlayabilir, ya da kolektif kimlik bir bütün olarak başkasının gözü olabilir. İdealleştirme özne için kendisinin sahip olduğunu düşündüğü ve yine başkalarıyla paylaştığı idealler olarak kendisini gösterir. Özne bu idealleri başkalarıyla karşılaşması sonucunda edinir. Bu açıdan ideallerin muhteviyatının pek bir önemi yoktur,

---

<sup>186</sup> Utancın bu tanımını toksik erkeklik kavramıyla beraber okumak faydalı olabilir. İçindeki kötülükten kurtulma, arınma anlamında utancın işlevi sorgulanabilir ya da utancın defansif bir erkekliği ürettiği düşünülebilir.

idealler daha çok olumsuzdur fakat idealler bir başkası tarafından sevilme, tanınma ve onaylanma üzerinden öznelere bir araya getirir, onları birbirine bağlar, yani muhteviyat değil daha çok bağ yaratma işlevi önemlidir. İdealler bir “biz” yaratma için önemlidir (Ahmed, 2005). Utanç ise bu bizden bir sapma, ondan uzaklaşma olarak görülebilir. Fakat bir ideal olarak tam anlamıyla ele geçirilmesi imkânsız olan şeyle olan bağı da utanç sağlar, ondan uzaklaşmak, ideal bir “biz” imgesinden uzaklaşmak, utançla karşılaşılır ve utanç aslında bu ideale olan bağlılığa, sadakate işaret eder (a.g.e). Utanç “biz”den uzaklaşma, onun (bizim) sevgisini kaybetme, ait olduğu yerden koparılmaya korkusunu beraberinde getirir. Bu sebeple utanç yeniden bütünleştiricidir. Utanç ideallere bağlılığa işaret eder ve bu bağlılık utanç hissinin bir telafisi olarak yeniden tesis edilmeye çalışılır (Ahmed, 2005).

Utancın bertaraf edilmesi için özne sosyal bağ ile sözleşmesini yeniler, sözleşme içine girer. Utanç normlardan şaşmanın duygusal bir bedeli olarak (Ahmed, 2005, s. 107) özne üzerinde düzenleyici bir etkiye sahip olduğunu gösterir. Utanç çuvallama yoluyla ideal/norma bağlanmanın ve ötekilerle bir araya gelmenin koşulu haline gelir. Bu açıdan utanç başarısızlık ve eksiklik yoluyla bir araya gelmenin bir yolu haline gelir. Utanç benimsenen idealden bir sapma, çuvallama üzerinden kolektif bir kimlik, birlik yaratır. Bu ideallere yakınsandığı ölçüde özne gurur yaşar. İdealleri gerçekleştirmek, ya da en azından bu ideallere yaklaşmak bir tür gurur yaratır. Ahmed (2005) için idealler aslında idealleştirmenin bir sonucudur ve bu idealleştirme kendi bedenlerini seçer, milli bir ideal kendi milletinin bireylerini seçerken diğerlerini de dışlar. Bu sebeple gururu taşıyacak bedenler de önceden belirlenir. Utanç duyulan şey aslında gurur duyulan idealin bir onaylanmasıdır. İdeallere şayan, gurura aday öznelere ancak bu ideallerden uzaklaşıldığını hissettiklerinde utanç yaşarlar. Ahmed’e (2005) göre gurur ve onurla özdeşleştirilen ideallerin karşısında, bu ideallerden sapma ve uzaklaşma noktasında utancın özneyi bağlı

olduğu bu ideallere yeniden yönlendiren, restore edici bir tarafı vardır. Bu açıdan gurur ve utanç kavramsal olarak birbirlerinin tam karşısında yer alan duygular gibi görünseler de, aslında birbirlerine bağlı, biri olmadan diğersinin de olamayacağı iki duygu olarak karşımıza çıkar. Bunun için de ideallerden uzaklaşan öznenin, kendini ideallere uyumlaması için utanç duyması ve bu utancı gurura çevirmesi beklenir. Bunun için gerçekçi bir özür, geçmişte yapılan hatanın kabul edilmesinden ziyade gelecek adına telafi edici bir vaat içerir. Bu vaadin kendisi de öznenin ötekine karşı sorumluluğu ve ihtimamını gerekli kılar.

Ahmed utancın bu işlevini restoratif olarak tarif ederken Probyn (2005) ve Nussbaum (2004) da benzer bir yerden utancı yapıcı olarak tarif etmemişlerdir. Böylece ontolojik bir öneme sahip utanç bireyin yaşamında etik/ahlaki bir sorumluluğu mümkün kılan bir duygulanım olarak olumlanır. Tomkins'in (1995) negatif bir duygulanım olarak tarif ettiği utanç çelişkili yapısında ötekine olan kaçınılmaz bağlılık, sevgi ve arzuyu barındırdığı için restoratif ya da yapıcı bir niteliğe bürünebilmekte. Ayrıca utancın suçluluk hissinden farklı olarak bireysel değil kolektif mahiyeti, öznenin utancı sadece kendi yapıp ettikleri değil kendini idealler etrafında tanımladığı ve belli bedenleri kapsayan kolektif bir 'biz' tanımı üzerinden tecrübe etmesine de yol açabilir. Başkaları için, onlar adına da utanabilir, utancın telafisini ben adına değil biz adına talep eder.

Peki utanç, düzenleyici bir duygulanım olarak kendi çekirdeğinde böyle bir etik vaadi taşısa da, idealler, norm ve özne arasındaki kurucu ilişkide hemen her zaman böylesi restoratif ya da yapıcı bir tarzda kendini gösterebilir mi? Ya da utanç gerçekten etkili bir biçimde etik/ahlaki sorumluluğu üretme kapasitesine sahip midir? Utancın telafi vadeden bir özürle bunu gerçekleştirme mümkün olabilir. Utancın en açık haliyle kabul edildiği, tanındığı formları söz konusuysa böyle bir telafisi daha olası görünebilir. Fakat utancın ontolojik konumu mutlak suretle restoratif ya da yapıcı bir sonuç ortaya



çıkartmayabilir ve utanç kabul edilmediğinde inkâr, öfke veya başkalarını suçlama üzerinden de iş görebilir (Lewis, 1971 ve Elias, 1978-83 örneklerinde bu böyle). Eril utanç, eril öznenin kurulumunda devrede olan çeşitli erkeklik idealleri ile ilişki içinde belirleyici bir role sahiptir. Bu utanç ötekine karşı sevgi, bağlılık ve tanınma arzusunun yanında, bu arzunun ortaya çıkmasından duyulan korku ve bu sebeple de bu arzuların inkârını da beraberinde getiren bir tür çift anlamlılığa sahiptir.

## 8.2. Eril Utanç

Eril utanç ya da erkeklerin utancı, utanç çalışmaları içinde yeteri kadar dikkat çeken bir konu olmamıştır. Bunun bir sebebi utancın politik anlamından ileri gelmektedir. Utanç genelde bir azınlığa ya da ‘madun’ konumdakilere işaret ettiği için üstün konumdakilerin ya çoğunluğun tecrübe ettiği bir duygu biçimi olarak pek sorunsallaştırılmaz (Stepien, 2014). Utancın asitmetrik ve hiyerarşik şekillerde konumlanmış güç ilişkilerine işaret etmesi sebebiyle genelde üstün olanın aşağı konumdakini ya da çoğunluğun azınlığı utandırması şeklinde kendisini gösterir. Bu açıdan bakıldığında utandırılan, üzerinde güç uygulanan olarak bir tür kurban, utandıran da güç uygulayan olarak fail konumunda algılanır (a.g.e). Buna göre kadınlar, LGBTQ’lar, etnik azınlıklar ve beyaz olmayanlar utandırılan özneler olarak ön plana çıkar. Öte yandan bu öznelerin utandırılmaya çalışılması ya da utanması gereken özneler olarak etiketlenmeleri, bu öznelerin gerçekten bu utancı tecrübe edip etmedikleri hakkında pek bir söylemez (La Caze, 2013). Bu sebeple, utandırılan, ya da utancı tecrübe ettiği düşünülen öznelerin, varsayılan utanç üzerinden kurban konumunda olduklarının ısrarlı bir şekilde dile getirilmesi de bu öznelerin utanç karşısında edilgen özneler olarak tanımlanmasına yol açabilir.

Diğer taraftan, patriarkal yapı içinde erkeklerin tahakküm kuran bir konumda buldukları varsayımı, erkeklerin utancını çalmak konusunda bir isteksizlik yaratabiliyor (Stepien, 2014). Fakat bu duruma rağmen, erkeklerin utanç duygusundan azade olduklarını düşünmek için ikna edici bir sebep bulunmamaktadır. Utancın ontolojik anlamından yola çıkarak, utancın bütün özneler için geçerli olduğu söylenebilir. Fakat utancın, özellikle de utançla özdeşleştirilmeyen özneler tarafından, daha farklı tarzlarda tecrübe edilebileceği ve bunun politik açıdan farklı yorumlamaları olabileceği de tahmin edilebilir. Utandırılan ya da utançla etiketlenen gruplar üzerinden değerlendirildiğinde, utanç bir tahakküm aracına dönüşmüşse eğer, bu grupların utançtan arınmaları, güçlenmeleri ve utancın bir tahakküm aracı olarak kullanımına karşı mücadele edilmeli, bu araca karşı direnç gösterilmeli. Diğer taraftan tahakkümüm faili olarak kabul edilen grupların tecrübe ettiği utanç ise, tahakkümü sürdürmelerini sağlayan üstünlük ideallerinin kurulumunu ve bu ideallere olan bağlılıklarını anlamak konusunda da yardımcı olacaktır. Bilhassa, tahakküm kuran özneler için ‘tanımlanmamış utanç’, ‘bastırılmış utanç’ veya ‘maskelenmiş utancın’ farklı veçhelerine rastlamak mümkündür. Eril utancı da bu çerçevede ele almak daha kolay olacaktır. Bununla bağlantılı bir şekilde, şiddeti bastırılmış, maskelenmiş ve tanınmamış haliyle eril utancın bir sonucu olarak görmek pekâlâ mümkünken, şiddetin ideal bir erkeklik kurgusu içinde yer almadığı durumlarda, şiddet yanlısı bir erkekliğin bizzat kendisinin de utançla rabitali bir biçimde değerlendirilebildiği görülür.

Freud utancı kadın ve erkek arasındaki biyolojik farka dayalı bir anlayış içinde cinsiyetlendirerek açıklar. Buna göre kadınlar için penisin yokluğu başlı başına bir utanç meselesiyken, penis sahibi erkek ise – net bir şekilde ifade edilmesi de – gurur sahibi bir konuma yerleştirilir (Freud, 1933). Stepien (2014) ise Freud’un sunduğu biyolojik belirlenimci açıklamanın kültürel kodlarını kırar ve utancın verili kültürel bağlam içinde

kadına ve erkeğe atfedilen farklı roller ve ideallerin paralelinde bir duygu olarak dişil ve eril olarak iki farklı biçimde cinsiyetlendirilmiş olduğunun altını çizer (a.g.e). Stepien eril utancı dişil utançtan fenomenolojik olarak ayırmayı gerekli görür. Erkekler, kadınlara kıyasla utancı kabul etmektense, onu reddetmeye ya da gizlemeye yönelirler. Bunun bir sebebi, utancın kabulünün erkekler için daha büyük bir utancı beraberinde getirmesidir. Geleneksel patriyarkal bağlam içinde utanç erkeklere atfedilen şeref statüsü üzerinden (şerefin kaybı) yorumlanırken, modern dünyada ve kent bağlamında kurulan daha bireyci [individüalist] erkeklik için utanç aşağı [abject] bir konuma işaret eder (a.g.e). Stepien'a göre modern dünyada erkekler, geleneksel toplumda erkeklere verili olan şeref statüsünden, bireysel çabayla kazanılması gereken performans odaklı başarı statüsüne geçiş yaparlar. Bu yeni statü içinde utanç duygusu erkeklik için iğdiş edicidir (a.g.e). Bu sebeple, idealize edilen erkek kimliğinin korunması için erkekler utancı gizleyen bir edim içine girmek durumunda kalırlar. Kendi hatasını kabul eden erkek baş edilmesi daha güç bir utançla karşı karşıya kalır (a.g.e). Utancın metaforik olarak bir tür küçülme yaratması, özellikle cesaret, kibir ve gururun merkezde olduğu erkeklik için muazzam bir çelişkiye işaret eder. Bu sebeple, başarılı bir erkek imajını korumak isteyen bir erkeğin, utançtan sakınmak ya da onu gizlemek için de belli bir çaba içine girmesi gerekmektedir.

Scheff (2003) de kadın ve erkek öznelerde iki farklı utanç biçimi olduğunu, erkeklerin utanç kaynaklı bir öfke duyduklarını ve bunun sonucunda da şiddete meylettiklerini belirtir. Buna göre, kadın ve erkek öznelerin ikisinin de toplumsal cinsiyet temelli sosyalleşmelerinde, duygusal ve ilişkisel gelişimlerdeki farklılıklar sebebiyle, farklı tür utançlar tecrübe ettikleri söylenebilir. Kadınlar utancı cinsiyetlerine etiketlenmiş bir şey olarak tanıyabiliyorlar, ya da tanınmasalar da içinde buldukları utanç/utanç döngüsü, daha çok sessizlik ve geri çekilme olarak kendisini gösterebiliyor. Erkek öznenin cinsiyeti utanma değil daha çok şeref veya gurur üzerinden etiketlendiğinden,

utanç bastırılması gereken bir şeye dönüşüyor. Bunun sonucunda erkek özne utancı tanımadan tecrübe ediyor ve bastırıldığı utanç bir tür öfkeye yol açtığı için utanç/öfke döngüsü içinde kendisini buluyor.

Fakat yine de erkek ve kadın özneler arasında utancın tecrübe edilmesi arasındaki farkın altı çizilirken, kadın ve erkeğin utancının keskin bir ikili karşıtlık üzerinden tarif edilmesinin bazı sakıncaları olduğunu ifade etmek gerekir. Erkeklerin duygusal ve ilişki gelişimi yukarıda tarif edildiği şekilde utancın bastırılmasına yol açabilecek olmasına rağmen, Ahmed'in (2005) bahsettiği üzere, "biz" olarak erkekliğin üretildiği idealler değişim göstermektedir. Buna göre utancın bastırılması mutlak suretle öfke ve şiddete yol açmayabilir, tersine şiddetin kendisi bir tür utanca dönüşebilir. Şiddetin tercih edilmediği, şiddetin utanılacak bir şey olarak görüldüğü bir ideal erkeklik anlayışını da hesaba katmak gerekmektedir.

### **8.2.1. Utancın Ürettiği Şiddet**

Şiddet üzerine olan geniş bir literatür, şiddet içeren davranışların ağırlıklı olarak erkeklerle ilişkili olduğunu göstermektedir (Archer, 1994). Erkeklerin şiddet ediminin arkasında testosteron bir neden olarak düşünülse de bu hormonla ilgili kesin bir nedensel bağlantı açık bir şekilde gösterilememiştir (Sapolsky, 1997). Öte yandan erkeklerin şiddet ile olan ilişkisi sorgulandığında, erkeklerin duygusal ve ilişki gelişimi de eril şiddetin sebeplerinden biri olarak görülür. Erkek bireyin çocukluğundan yetişkinliğine duygusal gelişimine bakıldığında, erkeklerin şiddetle olan ilişkisi daha anlaşılır hale gelmektedir. Scheff (2003) de kendi makalesinde erkeklerin duygusal/ilişki gelişimi içinde erkek şiddetini açıklamaya çalışmıştır. Daha önceki kısımda tartışıldığı gibi Lewis'in (1971) ortaya koyduğu tanımlanmamış utancın bir biçimi olarak ortaya çıkan utanç/öfke döngüsü, yine Elias'ın (1978-83) bahsettiği zincir reaksiyonunun bir türü olarak eril

şiddetin nedenlerini açıklamakta faydalı olabilir. Böylece duyguların şiddete nasıl yol açtığı daha anlaşılır hale gelir. Scheff bunu erkeklerin neredeyse dünya genelinde güçlü, cesur ve rekabetçi özellikler üzerinden sosyalleşmeleri ile kendi kırılğanlıklarını gizledikleri, bastırdıkları ve bilhassa korku, yas ve utanç gibi duyguları inkâr etmeye yöneldiklerini belirtmiştir (Scheff, 2003). Bu haliyle tanımlanmamış utancın erkeklik oyununa içkin olduğu görülmektedir. Üstelik bu bastırma erkeklerin çocukluk çağlarındaki çok erken bir dönemden itibaren şekillenmektedir. Utancın öznenin ontolojik olarak ötekilere bağlı olduğunu ifşa ettiğini kabul edecek olursak; erkekliğin dayandığı idealler olarak bağımsız, rekabetçi, cesur ve güçlü olmak ancak ötekiyle olan zorunlu bağın güçlü inkârıyla sürdürülebilir. Buradan yola çıkarak Scheff (2003), utancın kendi başına bir problem olmadığını ileri sürer. Çünkü utanç yaşamsal olarak ötekiyle olan bağa işaret ettiği için insanların sosyalleşmesinde önemlidir. Bu sayede ahlak, bilinç ve tevazu mümkün hale gelebilir.

Önceki kısımda Ahmed (2005) ve Nussbaum (2004) üzerinden tartışıldığı gibi, bu tür bir utanç restoratif ya da yapıcı bir niteliğe sahip olup, ötekiyle olan ilişkide etik bir sorumluluğu beraberinde getirir. Scheff (2003) için utancın sorun haline geldiği yer ise utancın inkârıdır. Utancın maskelenmesi, inkâr edilip bastırılması muazzam bir çabayı gerektirir. Bu çabanın sonucunda şiddete yol açan öfke kendisini gösterir. Gilligan (1996) da Scheff gibi şiddetin utanç karşısında bir son çare olarak görür. Utancın kibir, kayıtsızlık ve cesaret altında maskelenemediği yerde şiddet kaçınılmazdır (a.g.e). Hem Scheff hem de Gilligan erkek bireylerin duygusal ve ilişkisel gelişimlerinin bir sonucu olarak, utanç gibi bir hissi sevgi, suçluluk hissi ya da başkalarını kaybetme korkusuyla sönümlendiremediklerini ve bunun sonucu olarak da öfke temelli bir şiddetin ortaya çıktığını ileri sürerler<sup>187</sup> (Scheff, 2003, Gilligan, 1996). Üstelik utanç kendi başına

---

<sup>187</sup> Scheff, Gilligan'ın erkeklerin bir sır gibi sakladıkları utancı sadece başkalarından sakladıkları bir sır olarak gördüğü için eleştirir. Scheff Lewis'in tanımlanmamış utanç açıklamasını takip ederek, erkeklerin

bastırılmış bir duygu değildir, aynı zamanda diğer duyguları da bastırma işlevi görür. Utanç diğer duyguların ifade edilmesinden ya da bu duyguların kendisinden duyulan bir utanç olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple eril utancın bastırıldığı diğer duyguların yerine bir tür boşluk hissi ya da takıntılarla bu boşluğu doldurma kendini gösterir (Scheff, 2003). Bu tespitin altında yatan neden olarak Lewis (1971) üç koşula işaret eder; ilki sosyal düzeyde duygulanımsal bağlanmaların eksikliğinin bir sonucu olarak izolasyon; ikincisi bilişsel düzeyde kendi gösteren ‘takıntılı meşguliyet’; sonuncusu ise duygusal düzeyde dışavurulan utanç ve öfke döngüsüdür. Bu üçü bir arada görülür ve utanç kaynaklı görülen şiddet içeren edimlerin temelinde yatan psikolojiyi açıklamayı amaçlar. Özünde erkeklere mahsus utanç iki türlü işler; hem utanç duymaktan duyulan bir utanç ve bu utancı bastırma yoluyla hem de utanç duyulan duyguları (korku, sevgi gibi) bastırma yoluyla. Bu durum erkeklerin utancı bastırmasının bir sonucu olarak öfkeye ve bu öfkenin bir sonucu olarak da şiddete yol açmaktadır. Üstelik bu bastırma mekanizması öznenin hayatına yayıldığı ve bir tür döngü oluşturduğu için de, utanç kaynaklı olmayan öfke gibi kısa süreli, gelip geçici bir nitelikte değil, uzun erimli, kümülatif ve hınç dolu bir öfke olarak kendisini sunar. Yine bunun bir sonucu olarak, kendi utancını tanımayan, ondan kaçan özne bu utancı bir başkasına yansıtır, bir ötekini suçlar ve bütün bu kötü hislerden bir başkasını sorumlu tutar. Yani bir tür günah keçisi arar, ya da yaratır (Scheff, 2003). Takıntılı meşguliyet dâhilinde de gurur ya da onur bir tür takıntıya dönüşür. Gurur veya onuru kaybetme korkusu muazzam olduğu kadar kaybı telafi etme arzusu da bir kadar takıntılı bir arzuya dönüşebilir.<sup>188</sup>

Namus cinayetlerinin yaygın olduğu kültürlerde bilhassa geleneksel patriarkal kültürün bir özelliği olarak kadının var oluşu utançla özdeşleştirilir. Bu kadının

---

utancı sadece başkalarından sakladıkları bir şey olarak değil, kendilerinden de sakladıkları bir şey olarak tanımlar (Scheff, 2003).

<sup>188</sup> Scheff (2003) bir örnek olarak Hitler’in psikolojisini ele alır. Hitler’in kendisinin gurura (kaybına) ne kadar takıntılı olduğunu tespit eder ve takipçilerinden de bu utancın telafi edilmesini talep eder.

doğumuyla başlayan bir utançtır. Erkek çocuğun doğumu kutlanırken, kız çocuğu doğduğunda sessizlikle karşılanır. Türkiye’de de, örneğin, kalabalık bir ortamda insanlar muhabbeti kesip sessiz kaldığında, bu sessizliği açıklamak için “bir yerlerde kız doğdu” denmesi buna bir örnektir. Kız çocuğunun dünyaya gelişi sessizlikle karşılanan utancı beraberinde getirir. Kız çocuğu, doğumuyla beraber, kadın cinselliğine atfedilen utancın taşıyıcısı olur. Kadının cinsel organı, erkeğin gurur kaynağı olan cinsel organın karşısında, bir utanç sembolü olarak kabul edilir (Delaney, 2017, s.42). Kadının utanç verici olarak kodlanan varlığı, yine kadının başkalarının nazırından, özellikle de kamusal alandan uzak, özel alanda tutulmasına yol açar (Stepien, 2014). Kadın kirlidir, erkeğe temiz ve kadın erkeğin namusu olarak erkeğin de namusunu (şerefini) tehlike altına sokabilir. Yani doğuştan şerefın bedenine kodlandığı erkek için, utancın bedenine kodlandığı kadın, erkeğin şerefi için bir tehlike arz eder. Erkek ise şerefini korumak için utancı, yani kadını, kontrol altında tutmalıdır. Aslında şerefın korunması için utancın bertaraf edilmesi gerekir<sup>189</sup>, bu sebeple kadının yarattığı utanca bir cevap olarak gerçekleşen namus cinayetleri esasında kadının utanç verici davranışını cezalandırmaya yönelik değil, bizzat utancın kendisinden kurtulmaya yöneliktir (Stepien, 2014). Ortadoğu ve Akdeniz kültürlerindeki namus adına işlenen şiddete bakıldığında cezalandırmadan çok “namusun temizlenmesi” teması ön plana çıkar. Erkek, toplum içinde egemen olan, sosyal hayatı düzenleyen ‘şeref kodlarına’ bağlılık içindedir ve kendi erkekliğini de bunun üzerinden tanımlar (Gilmore, 1987). Fakat sembolik sermaye olarak şerefın yorumlanmasında, şerefın utanca yol açacak bir eylem ya da davranış ile kaybedilmesinden öte, erkeğin içinde yer aldığı topluluk içinde (komşuları, ailesi veya arkadaş çevresinin gözünde) değersizleşmesi ya da değerinin sorgulanması durumunda

---

<sup>189</sup> Görüşmecilerden Serhat’ın (44, müdür) elinin kiri, yıkarsın geçer açıklamasını burada hatırlatmak anlamlı görünüyor. Kadın, erkeğin namusunu tehlike altına sokabilirken, bir yandan da ‘elinin kiri yıkarsın geçer’ düşüncesiyle, kadının bertaraf edilmesi suretiyle şeref ve namus restore edilebilir.

şerefın kaybı olarak utanç ortaya çıkar (Lindisfarne, 2005). Başkalarının nazarına maruz kalmak, başkaları tarafından yargılanabilir olmak, dile düşmek başlı başına erkeğin kendisi için bir güçsüzlük olarak algılanmasına yol açar. İçinde yaşadığı toplumun haysiyet sahibi bir üyesi olarak şerefli erkek utanç ihtimaliyle karşı karşıya geldiğinde, ait olduğu bütünlüğün dışına düştüğünü, koptuğunu hissedebilir (Lindisfarne, 2005), yani Ahmed'in (2005) de açıkladığı haliyle yolunu kaybetmiş olma hissine yol açabilir. Buna karşılık olarak bütünlük algısını yeniden kazanmak ve erkeğe hasredilen şeref idealini karşılamak, bu güçsüzlük ve kaybolmuşluk hissini bertaraf etmek için utancın kaynağı olarak gördüğü kadını ortadan kaldırma yoluna gider<sup>190</sup>. Esasında namus cinayetlerinde doğrudan utanca yol açan bir eylem ya da davranış değil, erkeğin (ve erkeğe bağlı kabul edilen ailesinin) şerefini tehlikeye sokan bir söylenti, dedikodu veya bir iddia bile namus cinayetini işlemek için yeterli bir sebep olarak görülebilir (Lindfarne, 2005).

Erkeklerin utancına yol açacak bir diğer durum ise kendi homososyal ortamından dışlanmış olması ya da dışlanma korkusudur. Erkekler erkekliklerini içinde sosyalleştikleri erkek toplulukları içinde öğrendiklerinden ve bu toplulukların standartlarına uymaya özen gösterdiklerinden bahsetmiştim. Diğer yandan, kadınlar toplum içinde zaten düşük statüde görüldüklerinden, kadınların onayı erkekler pek fazla bir değer ifade etmeyebilir. Fakat erkek toplulukları içinde diğer erkekler tarafından onaylanmak, tanınmak erkeğin değerini belirler (Kimmel, 1987). Bu onay alma erkeğin kendi erkekliğini diğer erkeklerin gözleri önünde icra etmesiyle mümkün olur. Erkekler bunu yaparken kahramanca, cesur bir tavır takınarak türlü türlü riskli tehlikeli şeylere kalkışabilirler (Kimmel, 1987). Kavga etmek, güç gösterisinde bulunmak, kendilerinin ve başkalarının hayatlarını tehlikeye atmak buna dâhildir.

---

<sup>190</sup> Utanç kadının bedeninde kayıtlı olduğu için, kadının utançtan arınmasının tek yolu kadının ölümüdür. Pek çok namus cinayetinde kadınlar intihara zorlanır ya da ailesi tarafından öldürülüp intihar ettiği söylenilir. Kadının utancı temizleme için kendini öldürmesi kültürel olarak meşru görülür.



Namus cinayetlerinde de ailenin yanı sıra bu homososyal erkek topluluklarının rolü oldukça önemli görülür (Kordvani, 2002). Kordvani erkek egemenliğini tarif etmek için pederşahi aile yapısına işaret eden patriyarkanın yanında, erkeklerin homososyal topluluklarının birey ve toplumun karar mekanizmasındaki etki gücünü dâhil edecek ‘androkrasi’ tanımını kullanır. İlki babanın egemenliğine gönderme yaparken ikincisi ise erkek kardeşlerin egemenliğine işaret etmektedir (Remy, 1990). Erkeklerin kendilerini erkek olarak tanımlamaya hak kazandıkları erkek ligi, erkeklerin ‘buluştuğu, topladığı, konuştuğu, çalıştığı ve oyun oynadıkları’ – fakat ortamda kadın olmaması şartıyla – bir yer olarak kabul edilir (Remy, 1990, s. 45). Ortadoğu kültürlerinde toplumsal cinsiyet ayrımı merkezli sosyal ve gündelik yaşam göz önünde bulundurulduğunda, erkek liglerinin erkekliğin kurulumundaki önemi daha açık bir şekilde anlaşılır hale gelmektedir. Buna göre, ailenin dışında bu erkek liginin de belli norm, değer ve standartları bulunmakta ve üyesi olan erkeklerden bu ideallere uymaları beklenmektedir (Kordavani, 2002). Namus cinayetlerinde ise erkeğin namusunu, şerefini temizlemesi, yine bu erkek grubu tarafından talep edilmektedir (Kordavani, 2002). Geleneksel şeref kodlarına göre, homososyal ortamlarda üretilen, sahiplenilen erkeklik kodlarına uygun yaşamak, bu ideallerden sapma ya uzaklaşma yaşandığında oluşabilecek utancı ortadan kaldırmak için şiddete başvurmak olağan bir durumdur. Erkek böylelikle kaybetmiş olduğu bütünlük algısını yeniden tesis edebilir ve kendini bütüne uyarlayabilir. Erkekliğin kazanıldığı kültür içinde şiddet, erkekliğin ispatı ya da erkekliği tehdit eden bir durum karşısında yaşanacak utançtan kurtulmanın bir yolu olarak teşvik edilmektedir.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Burada yine Serhat’ın (44, müdür) belirttiği, kadına yönelik şiddet ve özellikle kadın cinayetleri konusunda, erkeğin üyesi olduğu erkek ortamının bir suç ortağı olduğunu belirttiği ifadeyi düşünebiliriz. Bir başka örnek olarak, Mehmet (23, öğrenci) bir arkadaş grubuyla beraberken kendisine ya da ailesine edilen bir hakaretin sonucunda şiddetli bir tepki göstermek zorunda olduğunu, yoksa o grup içerisindeki statüsünün değişeceğini belirtmiştir.

## 8.2.2. Şiddetten Duyulan Utanç

Stepien (2014) cinsiyetlendirilmiş utancı tartışırken, Masaccio (1425) tarafından resmedilen Âdem ve Havva'nın Cennet Bahçesinden kovulması eserini utancın cinsiyetlendirilmiş ifadesi dâhilinde örneklendirir. Cennetten kovulan bir kadın ve erkek olarak, Âdem utancını yüzünü kapatarak ifade eder, Havva ise bedeninin mahrem taraflarını örter. Bu durum, kadının utancı bedeninde, cinsel var oluşunda taşıdığını gösterirken, erkek Tanrı'nın saygısını kaybetmesi karşısında yüzünü saklar, bunu kabullenmek istemez (Stepien, 2014). Stepien, dişil ve eril olarak iki farklı utanç biçiminin, Katolik kilise tarafından empoze edilmiş olsa da, yüzyıllar içinde kültürel temsiliyet dahilinde dinsel olmayan biçimlere de sirayet ettiğini belirtir (a.g.e). Buna göre göre kadınlardan, utançla özdeşleştirilerek, utangaç, tevazu sahibi ve edepli olmaları beklenirken, erkekler şeref ve saygınlık ile özdeşleştirilmektedirler (a.g.e). Erkeklerden beklenen şey ise sahip olmaları beklenen şerefi utancın karşısında korumalarıdır<sup>192</sup>.

Stepien (2014) yukarıda anlatılan cinsiyetlendirilmiş utanç açıklamasını geleneksel olarak nitelendirir. Günümüzde ise utancın ifadesinde, kadınlık ve erkeklerin ideallerindeki değişimle beraber, çeşitli değişiklikler meydana gelmiştir. Ekonomik ve sosyal değişimler, geleneksel cinsiyet rolleri üzerinde de değişimler yaratmış; gurur, şeref, erdem kavramlarındaki değişimin paralelinde utancın da anlamında ve ifade tarzında değişiklikler kendini göstermeye başlamıştır. Stepien'a göre geleneksel erkekliğin karşısında şekillenen 'yeni erkek', bir birey olarak başkaları tarafından arzulanan, beğenilen, bireysel başarı ve yetenekleriyle görünür olup saygı talep eden bir erkekliktir. Geleneksel şeref kavramının yerini ise bireysel başarı hikâyesi almıştır (Stepien, 2014,

---

<sup>192</sup> Goffman mahcubiyetin gündelik yaşamda öznel ilişkileri düzenleyici bir rolü olduğu vurgusunu yaparken, mahcubiyeti yüz üzerinden tarif eder. Goffman utanç tarifini yüzü merkeze alarak yaparken her ne kadar cinsiyeti nötr bir açıklama gibi sunsa da aslında daha çok erkek utancını tarif etmiştir (Goffman, 2017).

s.16). Buna ek olarak, feminizmin yükseliş i ile erkek egemen toplumsal yapı ve erkekliğin bizzat kendisinin sorgulanıp, eleştirilmeye başlanmıştır ve kadının toplum içindeki konumundaki değişiklerle beraber erkekler geleneksel konumlarını kaybetmekte ya da kaybettikleri kaygısı içine girmiştir. Erkeklik çalışmalarında bilhassa bu kaygı erkeklik krizi dâhilinde değerlendirilmektedir (Gilmore, 1991)<sup>193</sup>. Erkekliğin aşkın ve tarih dışı olarak görülüp, sosyal ve kültürel değil de doğal bir fenomen olarak algılanması, erkekliğin tarihsel ve sosyal değişimler karşısında bu eski ve katı tanımların işe yaramadığı durumlarda, yerini sağlamlaştıramadığı zamanlar kendini bir tür kriz içinde bulduğu görülmektedir (Kimmel, 1994). Yeni erkek eskinin sert ve katı erkeklik modelinden farklı olarak daha yumuşak ve kontrollü bir modeli benimsemeye başladıkları görülmektedir.

Yeni erkek, kadınsı olmak, oldukça duygusal olmak ile düşmanca bir cinsiyetçilik sergilememek ve şiddet yanlısı olmamak arasında bir tür denge arayışına girmiştir (Stepien, 2014). Erkek olmanın anlamı bir dizi ‘ötekiler’ üzerinden inşa edilmektedir. Bu ötekiler olarak farklı ırklardan ya da etnik kökenden gelen erkekler, cinsel azınlıklar ve en çok da kadınların karşısında kurulmuş bir erkeklikten bahsedilebilir. Kimmel’in, örneğin, modern zamanların Amerikan erkekliği olarak tarif ettiği piyasa erkekliği, erkeğin başarılı olmasının bir koşulu olarak maddi şeylere sahip olmasının yanında ötekiler olarak kadınların, eşcinsellerin ve beyaz olmayan erkeklerin dışlanması yoluyla kurulduğunu ifade eder (Kimmel, 1994).

Yeni erkeklik dâhilinde erkeklik ve utanç arasındaki ilişkinin de değişim göstermesi kaçınılmazdır. Belli idealler üzerinden oluşan ve lider konum içinde kendini gösteren hegemonik erkeklik belli bir doğru tarz erkeklik modelini önerirken, bu modelden sapan, uzak düşen hemen her tür erkekliği de bir tür eksikli olarak sunar. Bu

---

<sup>193</sup> Erkeklik krizini detaylı bir şekilde Bölüm 5 içerisinde anlatmıştım.

eksikliğin kendisi ise, ideallerden sapan her örnek için, bir kriz hali (erkeklik krizi) olarak tecrübe edilebilir (Stepien, 2014). Böylelikle kriz içinde bir erkeklik ile utanç arasındaki bağ daha net görülür. Geleneksel ve modern arasında, Stepien, erkekliğin eskiden olduğu gibi doğuştan gelen bir imtiyaz ve prestiji beraberinde getirmediğini, iktidarını tesis etmek üzere yaşam boyu kazanmak için mücadele etmesi gerektiğini, bu iktidarı sürekli bir kaybetme korkusu ve paniği içinde sürdürdüğünün altını çizer (a.g.e). Kimmel (1994) toplumsal cinsiyet kimliğinin kurulumuna ‘kronik şüphenin’ eşlik ettiğini belirtir. Bu kronik şüphe, yukarıda bahsedilen takıntılı meşguliyette olduğu gibi, erkekliğin sürekli sınındığı ve bu sınanmalar karşısında da sürekli bir ispatın gerekli olduğu kırılğan bir vaziyet yaratır. Kimmel özellikle de okul çağındaki erkek çocuklarının başvurduğu kabadayılığa örnek vermektedir. Kabadayılık, erkekliğine en az güvenen erkek çocuklar tarafından erkekliğin ispat etmek, güçlü bir erkekliği tesis etmek üzere gerçekleşir (Kimmel, 1994). Bu aslında performatif bir şekilde güç ve zor kullanarak erkekliğin tesis edilmesi olarak görülebilir. Kimmel için bu durum erkeğin kendi erkekliğinden şüphe ettiği ve içindeki büyük boşluğu doldurma arzusu ile ürettiği, tekrar ettiği bir edimdir (Kimmel, 1994). Daha önceden bahsedildiği gibi şiddet erkek için bir ilk kaynak vazifesi görür. Bilhassa erişkin erkek gibi özerk olmayan, ekonomik ve sosyal açıdan kendine yetemeyen, ailesine bağlı olan ergen erkek için şiddet, kendi erkekliğini ispatlaması için bir yol sunar. Hem odak grup görüşmesinde hem de birebir görüşmelerde katılımcı erkekler kendi ergenliklerindeki şiddet hikâyelerini, biraz da komik bularak, alaya alarak böyle değerlendirdiklerinden bahsetmişim. Şiddetin bu hali çocukça ya da ergence bulunur. Kendi zorbalık hikâyeleri ya da kendilerine karşı yapılan zorbalıklar komik ve eğlenceli hikâyeler olarak aktarılırken, o dönemin erkekliğinin bir gereği olarak bu şiddet normalleştirilmektedir.

*“Gençken kavga ettik birbirimizle, şimdi düşünce komik buluyorum. Yıllar sonra karşılaştık bir yerde, ilk önce ne yapacağımızı bilemedik. Sonra güldük. Dayak attık birbirimize ama sonra arkadaş olduk.” Muhammet, 44, esnaf, lise.*

Geçmişte başvurdukları şiddet bugün utançla anılsa da o günün koşulları içinde değerlendirildiğinde komik ve çocuksu olarak anılarak utanç hafifletilmektedir. Erişkin bir erkeğin imkânlarına ve gücüne sahip olmayan genç erkekler için şiddet edimi olağan bir durum olarak görülür. Bugün – erişkin bir erkek olduğunda – ise şiddet davranışları sergilemek bir tür çocukluk hastalığı olarak görülmekte ve krizde olan erkekliğin bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir.

*“Şiddet mağduru kendini küçük görür. Okulda edilen kavgalar ezik birisi olarak tanımlanmamak için. Erkeğin kaçması korkak olduğu anlamına gelmektedir. Gençken şiddet uygulayarak Alfa erkek olunuyordu, bir nevi güç göstergesi şimdi ise erkek zengin olmak ve başarılı olmak, kendini bir şekilde güçlü diğerlerinden farklı göstermek istiyor. Şiddet bir şeyleri kanıtlama amacıyla gerçekleşiyor, aslında şiddet güç kaybının bir ifadesi.” Sercan, 32, mühendis, üniversite*

*“Geçmişte yaşanan kavgalar oldu, pişmanlık yarattı bunlar. En çok şiddet uygulayanlar gençler, hayatın farkında değiller. Hayata değer vermiyorlar.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Tanımlanan modern yeni erkekliğinin dışlayıcı bir yapının içinde kendisini kurmasının bir sonucu olarak pek çok erkek için elde edilmesi oldukça güç bazı standartların ve ideallerin oluştuğu görülmektedir. Goffman (1963) bu erkekliğin standartlarından bahsederken – hegemonik erkeklik olarak tarif edilebilecek standart ve idealler – erkeklik ve utanç arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Dışlama yoluyla kurulan erkeklik idealleri ve standartları, aslında toplum içinde belli başlı erkek bedenlerini, gruplarını ve kimlikleri dışlamakla kalmaz; aslında bu idealler ortalama bir

erkek için bile elde edilmesi zordur. Goffman'dan (1963) yola çıkarsak, bu ideallerin uzağına düşen, bunlardan sapma gösteren, bu idealleri ve imajı karşılamakta zorlanan her erkeğin bir şekilde utançla karşılaşabileceğini düşünebiliriz. Böylelikle gündelik hayat içinde ve özneler arasındaki etkileşimde utanç erkeklerin gündelik bir duygusu haline getirir. Utanç, olağanüstü bir hale işaret etmekten ziyade, erkeklerin gündelik hayatları içinde bağlı oldukları erkeklik idealleri karşısında yaşadıkları her zorluğun içinde kendine bir yer bulur. Buradan yola çıkarak, erkeklik gücü elinde tutmakla alakalı görüldüğü sürece, bu gücü kaybetmek ya da bu gücün kendisinde olmadığını anlaşılması ihtimali üzerinden utancı da kaçınılmaz kılar. Goffman (1963) ancak bu idealleri tam anlamıyla karşılayabilecek tastamam bir erkeğin utançtan azade olabileceğini belirtir ki aslında bu çok küçük bir azınlıktır,

*“... yalnızca tam anlamıyla utanmaz bir erkek vardır: genç, evli, beyaz, kentli, kuzeyli, heteroseksüel, üniversite eğitilmiş, Protestan baba, tam zamanlı bir işte çalışan, iyi bir görünümü, kilosunu ve boyunu yerinde, sporda yeni bir başarısı olan. Her Amerikan erkeği dünyaya bu perspektiften yaklaşma eğilimindedir... Bunlardan herhangi birini gerçekleştirmeyi başaramayan bir erkek...kendini muhtemelen değersiz, tamamlanmamış ve aşağı görecektir.” (Goffman, 1963)*

Goffman, kendi zamanının Amerikan erkeğinin ideallerini ve bu ideallerin dışına düşen erkeklerin tecrübe etmesi muhtemel bir utançtan bahsetmektedir. Elbette ki bu idealler de sabit ya da evrensel değildir. Farklı zamanlarda farklı toplumlar kendi erkeklik ideallerini yaratıp yine bu idealler karşısında utancı yaratabilir. Üstelik erkeklik ideallerindeki değişim sadece yüceltme yoluyla değil eleştiri ve sorgulama yoluyla da değişime açık bir hale gelebilir. Örneğin feminizm, erkeklik ideallerini sorgulamaya götürerek ve belki de bu ideallerin değişiminde rol sahibi olarak, erkeklik için başlı başına

bir utanç sebebi haline gelmiştir<sup>194</sup> (Probyn, 2005). Burada feminizmin rolü, özellikle kadınlara etiketlenen utancın, bütün bu utancın temelinde yer alan cinsel değersizleştirilmenin ve bu değersizleştirilme ile kadınlara yönelik ayrımcılık, aşağılama ve şiddetin eleştirel bir sorgulanmasında aranabilir. Kadınlara uygulanan şiddetin ve ayrımcılığının, kadına etiketlenmiş utancın müsebbibi olarak baskının ve şiddetin failleri erkeklerin görülmesi de utanç silahının erkekler yönelmesine yol açmıştır (Bouson, 2009). Feminizmde, kuir politikada ya da ırkçılık karşıtı mücadelede utançtan arınmak, utancı bir tür sembolik şiddet olarak görüp, ondan kurtulmak utancın etiketlendiği gruplar için yetkilendirici ve güçlendirici olabilir. Diğer yandan, en kaba haliyle şiddet, baskı ve tahakkümle tanımlanan patriarkal toplum yapısının failleri olarak erkekler, yine bu patriarkal yapı içerisindeki şiddet yanlısı ve baskıcı tavırları terk etmeye zorlanabilirler<sup>195</sup>. Bütün bunlara rağmen bağlılık gösterilen ideal erkeklik – hegemonik bir erkeklik olarak – hemen her zaman muktedir, kuvvetli, başarılı, güvenilir ve denetim sahibi olma özelliklerini bünyesinde barındırır (Kimmel, 1994). İdealler kendilerini güç ve iktidar üzerinden tanımlamaya devam eder.

Şiddetin erkeklik idealleriyle uyuşmadığı durumda, şiddet başlı başına bir utanç kaynağına dönüşebilir. Bu durumda geleneksel erkeklik ideallerinde şiddetin utançtan arınmanın, şerefi yeniden tesis etmenin bir yolu olarak kabul edilebilir bir şeyken, modern erkekliğin geleneksel ve ilkel bulduğu erkekliğin bir ifadesi olan şiddet reddedilmekte ve şiddeti uygulayan kişiler (en azından ilkesel olarak) kınanmaktadır. Şiddete teşebbüs eden

---

<sup>194</sup> Geleneksel erkeklikte kadının kendisi utançla özdeşleştirildiği için erkekler için utanç kaynağı durumundaydı. Erkeklerin şerefini tehdit eden kadın kontrol altına alınmalıydı. Fakat feminizmin kendi değerleri içinde erkekliği ve erkek egemenliğini sorgulaması, erkekliğin nesneleştirilmesine yol açtığı düşünülebilir.

<sup>195</sup> Bu elbette patriarkal yapının ya da erkek egemen toplumun iptali anlamına gelmemektedir. Fakat eskinin belki karikatürize edilmiş olan sert, şiddet yanlısı, baskıcı ve despot erkekliği artık çağ dışı olarak görülmekte ve özellikle de ideal erkekliğin karşısında düşük bir erkeklik olarak tarif edilmektedir. Görüşmelerde katılımcıların düşünceleri bu yöndedir.

kişinin utancını temizlediğini düşünmek ve bu sayede şerefini geri kazanması şöyle dursun, şiddet uygulayan kişinin kendi değerini düşürmesi söz konusudur.

*“Kadın sessiz kalıyor neden, çünkü utanç duyuyor. Ama erkekler arasında da bu durum var, şiddet uygulayan erkek utanç duyabilir, pişmanlık ve suçluluk. Ama erkek aşağılıkta utanç duymaz ve hatta bununla övünür.” Ramiz, 51, esnaf, ortaokul*

Katılımcı açık bir şekilde şiddet uygulayan erkeğin sessizliğinin, şiddet uygulanan kadının sessizliğinde olduğu gibi bir tür utanç olduğunu belirtir. Şiddeti uygulayan erkek bir de bunun hakkında konuşuyorsa utanmaz biridir. Uygulanan şiddetin orada burada konuşulup övünülecek bir şey olmadığı vurgulanır.

Öte yandan, şiddetin erkek kültüründe ya da erkekliğin kurulumundaki yeri tamamen yok olmamıştır. Erkekliğin tarihsel değişimine rağmen, erkeklik hala yüzyıllar önceki katı ve sabit ruhunu da bir biçimde korumaktadır (Bly, 1990). Erkekler şiddete bizzat başvurmasalar bile erkekliği şiddetle özdeşlendirebildikleri görülmüştür. Kevin Alexander Boon (2003) bu durumu geleneksel şiddet yanlısı erkekliği ile modernin şiddet karşısı erkekliği arasında bir çelişki olarak nitelemektedir. Modern erkek şiddetten kaçınır ve şiddet uygulamanın kendisini utanç verici olarak görülür, fakat diğer yandan erkeğin şiddetle olan bağı tam olarak kopmaz. Şiddeti tamamen kendinden uzaklaştırmış bir erkek de aynı şekilde erkeksi kabul edilen özelliklerden mahrum kaldığı düşüncesinden endişe duyabilir (Boon, 2003). Erkek bizzat yıkıcı bir şiddete başvurmasa da, yeri geldiğinde öfkelenen, öfkesini de dışavurabilen birisi olmaya devam eder. Bu hala erkekliğin çekirdeğinde yer alan bir özelliktir.

*“Şiddet insanların doğasında var, kaçınılmaz. Cinselliğin bir parçası. Hayatta kalma güdüsü ve zor durumlarda ortaya çıkan bir şey, yani tepkisel.” Kuzey, 35, işsiz, üniversite.*



Kuzey her ne kadar insan doğasından bahsetse de, konuşma erkek deneyimleri üzerinden gitmektedir. Kadınların uyguladığı şiddet insan şiddeti gibi bir genellemenin parçası değildir. Bir başka katılımcı da erkek agresyonunu biyoloji ve hormonlarla ilişkilendirmektedir.

*“Spor yapıyorum, o da testosteron seviyesini yükseltiyor. Spor yaparken sınırlı olmuyorum ama ufak bir rahatsızlığa sebep oluyor. O da bir şeylere verdiği tepkiyi etkiliyor tabii.” Sercan, 32, mühendis, üniversite*

Erkek katılımcılar şiddeti erkekliğin doğasıyla ilişkili görseler de, kendilerini şiddet uygulayan erkeğin karşısında şiddet karşıtı bir konumda tanımlamışlardır. Doğal kabul edilmesine rağmen, şiddet uygulayan erkekler kendini kontrol edemeyen – doğalarına yenik düşen – iradesiz ya da zayıf karakterli kimseler olarak algılanmaktadır. Şiddet uygulayan erkekler hem kendilerinden daha güçsüz konumdaki kadınlara şiddet uygulamaya tenezzül ettikleri için hem de kendi öfkelerini kontrol edemedikleri için zayıf karakterli olarak değerlendirilmektedirler. Kendilerini kontrol edemeyen bu erkekler de, katılımcıların çoğuna göre, eğitimsiz, geçim sıkıntısı yaşayan, zayıf karakterli erkekler olarak nitelendirilmektedir. Sonuç olarak şiddet uygulayan erkekler aşağı [abject] erkeklik<sup>196</sup> olarak görülüyor. Katılımcılar için şiddet tepkisel ve anlık bir durum. Şiddet uygulayan erkek kendini kontrol edemeyen ve şiddet yoluyla kendi eksikliğini gidermeye çalışan, ‘erk sorunu’ yaşayan kişiler. Türkçe’deki erkek kelimesi de erk sahibi anlamından gelmektedir. Erk erkekliğin kökeninde olan bir şey iken şiddet uygulamak bu erkten yoksun olmak anlamına gelmektedir.

---

<sup>196</sup> Elias’ın uygarlaşma süreci şiddetten uzaklaşma kapsamında değerlendirilse, Batılı orta sınıf erkeğin, şiddeti terk etmesine karşılık şiddete başvuran erkekleri de kendi erkeklik ideallerinin dışına düşen modeller olarak, toplumun paryası biçimde etiketlemişlerdir Violent potentials: exploring the intersection of violence and masculinity among the Bugkalot Henrik Hvenegaard Mikkelsen & Thomas Friis Søgaaard, 2015)

*“Şiddet, kontrolsüz duygu durumu. Şiddet rahatlatıcı, istek dışı bir durum. Şiddet uygulayan insanlar; eğitimsiz, kaba saba tipler (ama şart değil tabii). Kadına yönelik şiddet konusunda... erkek maço, farkındalık çok düşük.” Sercan, 32, mühendis, üniversite*

*“Şiddete meyilli olmak güçsüzlük göstergesi, makul bir erkek olamamış. Bir sınır durumu, kontrolsüzlük.” Ender, 61, emekli, ilkokul*

Şiddet kendini kontrol edemeyen ve erk sorunu yaşayan erkeklerin başvurduğu bir şeyken, erkten yolsun olduğu düşünülen erkekler de şiddete meyilli olma özellikleriyle beraber eğitimsiz, alt sınıf erkekler olarak düşünülmektedir. Erkek katılımcılar için şiddet eğitim seviyesi ve sınıfsal statü ile çok net bir şekilde ilişkilendirilmektedir.

*“kültür ve muhit (yaşadığı yer, sosyal çevre) çok önemli, belirleyici. Şiddet uygulayan- ego tatmini, kendini ispat etmeye çalışıyo... Kadına yönelik şiddetin nedeni eğitim seviyesinin düşük olması.” İrfan, 42, İşçi, Lise*

*“Şiddet uygulayan erkek alt sınıflardan geliyor, medeni değil, eğitimsiz kimse. Rasyonel düşünüp karar veremiyor. Şiddet uygulayanın mutlaka bir erk sorunu var, kendini yetersiz hissediyor, şiddet uygulamayanı ise böyle bir erk derdi yok, ulvi bir mertebede. Eğitimsiz kişilerde bu karanlık taraf ortaya çıkıyor.” Kuzey, 35, işsiz, üniversite.*

İdeal erkek, kendi öfkesini kontrol eden, karşıdakiyle konuşarak anlaşılan, medeni erkektir. Katılımcı erkeklerin kendi hayatlarında ne kadar bu ideale uygun davrandıkları sadece görüşme kapsamındaki ifadeleri üzerinden tespit edilemese de, en azından görüşmede ideal bir erkeklik olarak şiddet karşıtı, kendini kontrol eden, vakur bir erkeklik modeli ön plana çıkarılmıştır. Daha önce de yer verdiğim Umut’un ifadesi bu modele denk gelir.

*“Ben kimseye bedensel bir zarar vermedim, ama sözlü şiddet olmuştur. Ama şimdi olgunlaştım, diyalog kurmaya çalışıyorum.” Umut, 28, jandarma, lise*

Şiddet insanın doğasında olsa bile, daha medeni şekillerde dışa vurulabileceği, kontrol altında tutulup farklı biçimlerde yansıtılabileceği düşünülmektedir.

*“Spor- (şiddete yol açan) rekabet için uygun bir ortam, kurallar var- medeni bir durum, estetik bir dışavurum.” Kuzey, 35, işsiz, üniversite.*

Erkekliğin yaslandığı ideallerin bir parçası olarak utancı kabul etmek bir tür zayıflık göstergesi olarak anlaşılmaya devam etmektedir (Stepien, 2014). Utancın kabulü erkeklerin güç ve iktidar üzerinden kurulu kimliklerine tezat oluşturmaya ve bu sebeple de yadsınmaya devam edilmektedir. Duyguların açığa çıkması öznenin başkalarının önünde çıplak kalmasına ve bu çıplaklık hissiyle gelen bir kırılma hissinin oluşmasına yol açar. Bireyin utanç yaratan duygu ve düşünceleri bastırması, onları maskeleymesi için yine bir tür utançla bunları bastırması gerekir. Hatta aynı şekilde zayıflık olarak görülen utancı da yine utançla bastırması gerekmektedir. Eril utanç, Elias’ın tarif ettiği utanmaktan utanmak olarak zincir reaksiyonu ya da Lewis’in tarif ettiği tanımlanmamış utancın yarattığı utanç/utanç ya da utanç/öfke döngüsü şeklinde kendini gösterebilir. Utancın tanımlanmış olmaması, inkâr ve maskeleyişle beraber geliyor olması Ahmed’in özür dilemede gördüğü telafi edici işlev ve ötekine karşı etik sorumluluğu sekteye uğratmaktadır. Bunun yerine utancı gizlemek adına geri çekilme, kayıtsızlık ve sessizlik daha belirgin olarak kendini gösterebilir. Örneğin, Bruce B. Janz’ın (2011) Shame and Silence makalesinde, Güney Afrika’da sürmekte olan beyaz imtiyazı [white privilege] için tanımladığı utanç, sessizlikle karşılanan bir utanca işaret etmektedir. Eğer sessizlik ötekini dinlemek için değilse, iktidarla ilişkili şiddetin bir tür inkârı olarak kendisini gösterir. Burada sessizlik (beyaz) utancı maskeleyişe çalışır, hiçbir şey olmamış gibi yapmak makul bir ahlaki seçeneğe dönüşür (Janz, 2011). Daha önce bahsettiğim kayıtsızlık ise erkeklerin eril karakterinin bir tür inkârı olarak yorumlanabilir.

Goffman'a geri dönecek olursak, katılımcı ve araştırmacı arasındaki ilişki bir tür yüz çalışması olarak görülebilir. Katılımcıların görüşme sırasında, özellikle de şiddetle ilgili bir çalışmada yüz kurtarmaya dönük çabaları utançtan kaçınma olarak okunabilir. Araştırmanın erkeklerin şiddeti ve daha özelinde de kadına yönelik şiddetle ilgili oluşu, erkek katılımcıları araştırmanın kendi içinde normatif bir beklentiye cevap vermek durumuna sokmuş olabilir. Katılımcıların neredeyse tamamı günümüz Türkiye toplumunu bir şiddet toplumu olarak tanımlamakta, şiddetin sosyal sorunların başında geldiğini söylemekte ve şiddetin failinin de genelde erkekler olduğunu kabul etmektedir. Öte yandan ne kendileri ne de kendi çevrelerinde şiddet olaylarının pek olmadığı, anlatacak pek fazla bir şeyleri olmadığını da vurgulamaya devam ederek şiddeti kendi yaşamlarının uzağında tanımlamaya devam ettiler. Genelde gayri şahsi, soyut ve normatif, duygudan arınmış bir anlatımı benimseyen katılımcılar, şiddeti kategorik olarak reddetmekte ve şiddeti kötü bir şey olarak nitelemektedirler. şiddet uygulan kişinin hatalı olduğunu belirtmekten kaçınmazken, çoğu katılımcı şiddetle ilgili somut deneyimlerini anlatmaktan kaçındılar. Görüşmenin başında kendilerinden, ailelerinden bahsetmelerini istenildiğinde ise büyük şevk içinde, uzun ve ayrıntılı bir şekilde kendi kişisel başarı hikâyelerini anlattılar. İş hayatlarındaki başarılarını, çocukları için aldıkları doğru kararları, yaptıkları fedakârlıkları, duygusal tepkilerini yansıtmaktan kaçınmadan anlattılar. Bu açıdan övündükleri başarılı erkek imajı ile şiddet karşıtı "medeni" erkek imajı arasında bir süreklilik olduğu düşünülebilir. Katılımcılar için şiddet erkeğin yetersizliğine işaret ettiği ölçüde, bu yetersizlik ya kişiliğinde bulunan bir yetersizlik ya da ekonomik açıdan veya eğitimsizlik üzerinden bir yetersizlikle ilişkili görülür. Erkekler arasındaki şiddet kendi başına pek fazla konuşulmaya değer bulunmayan, kanıksanmış fakat yine ilkesel olarak onaylanmayan bir şiddet iken kadına yönelik şiddet ise, kadının güçsüz erkeğin de fiziksel olarak daha güçlü durumda olması sebebiyle erkeklieğe

yakışmayan bir tavır olarak değerlendirilmektedir. Şiddet mutlak suretle erkeğin kendisinin yetersiz hissetmesi sonucunda başvurduğu ego tatmini amaçlı bir edimdir, altında pek çok açıdan güçsüz, yetersiz ve eksik erkeklik yattığı düşünülmektedir. Bu yüzden de, eğer şiddet böbürlenecek bir şey değilse, kesinlikle utanılacak bir şeydir! Bu utanç ise şiddet yanlısı olmayan kendilerine ait değil fakat şiddete başvuran başkalarının utancısıdır. Bu açıdan erkek katılımcılar için şiddet hakkında konuşmanın riskli bir şey olduğu sonucuna varılabilir. Şiddet hakkında konuşmak, utanç hakkında konuşmak gibidir. Burada katılımcının payına düşen utanç, katılımcının bizzat faili olduğu şiddet edimi üzerinden değil de, daha çok parçası olduğu kolektif erkek kültürünün içindeki tanıklık rolü dâhilinde iştirak ettiği konumunda aranabilir. Bu tanıklık rolü içinde muazzam bir sessizlik ve kayıtsızlık bulunmaktadır. Katılımcılar kendi yaşam deneyimleri üzerinden tanıklık, faillik veya şiddete maruz kalma gibi farklı konularla ilgili pek fazla bilgi vermekten kaçınmaktadırlar.

*“Kadına yönelik şiddet tanıklığım var, ama hiç anlatmasam, çok yakın bir arkadaşım... Onları özel bir durum, adam çok kıskanç, eşi de hakaret ediyordu, hem kaç yıllık evliler o da var” İrfan, 42, İşçi, Lise*

İrfan şiddetin sebebi olarak kültürü, insanların yaşadığı sosyal çevre olarak muhiti ve eğitimsizliği örnek göstermişti. Diğer katılımcılar gibi, o da şiddeti bir eksiklik, yetersizlik olarak tarif etti. Fakat kendi tanıklık ettiği bir şiddet deneyimini paylaşması istendiğinde, bir süre isteksizlik gösterdi, anlatmaktan çekindi. Aynı yerde çalıştığı, sosyal hayatlarında beraber vakit geçirdiği, birbirlerinin evine gidip geldikleri arkadaşının eşine karşı şiddet gösteriyor olmasını önce utanç verici bir olay olarak anlattı, ardından da şiddeti rasyonelleştirecek sebepler aradı. Arkadaşının eşinin arkadaşına hakaret etmesi, arkadaşının kıskanç olması (ki bu sahiplenme olarak görülmekte), uzun süren bir evlilik olması sonucunda evliliğin yıpranması, eşlerin birbirlerine karşı sabırlarının

tükenmesi katılımcının tanıklık ettiği şiddetin nedenleri olarak sıralandı. Şiddet uygulayan profilin, genellikle şiddetle özdeşleştirilen kendini kontrol edemeyen, eğitimsiz, alt gelir grubundan bir erkek olmadığı da katılımcı tarafından ifade edildi. Bu açıdan, somut bir şiddet olayına tanıklık ve bu şiddeti uygulayan erkeğin profili ile normatif ve soyut bir tarzda betimlenen şiddet uygulayan erkek profili arasında bir uyumsuzluk gözlenmektedir.

Kimmel erkeklerin sessiz tanıklıklarının korku ve utancın bir parçası olarak anlaşılmasına yardımcı olmaktadır:

*“Utanch sessizliğe yol açar. Bu sessizlikler diğer insanları, sanki gerçekten de kültürümüzde kadınlara, azınlıklara ve eşcinsellere yapılan şeyleri onayladığımızı inandırmaya devam eder.”* (Kimmel, 1994).

Zorbalık ve ayrımcılığa tanıklık eden erkeğin sessizliğinin aslında var olan şiddet içeren, ayrımcı, cinsiyetçi, homofobik ve ırkçı sistemin sürdürülmesi için bir tür onay olarak anlaşılabilceğini belirtir (Kimmel, 1994). Bu ilkesel düzeyde tam bir onay olmasa da ait oldukları erkek kültürü tarafından dışlanma, kabul bulmama ya da bu erkekliğin (ya doğrudan birey olarak erkekleri) karşılına alma, erkekliklerin bu kültür tarafından sınanması korkusu üzerinden verilen bir onaydır.<sup>197</sup> Kimmel’in çok güzel bir şekilde verdiği bir örnekte kadınların erkek arkadaşları ya da eşleriyle yalnız vakit geçirirken çok daha anlayışlı olduklarını belirtirken, dışarıda erkek gruplarıyla beraberken küfür eden, cinsiyetçi şakalar yapan kişilere dönüşmelerinden bahsetmelerine değinir (Kimmel, 1994). Burada iki tür erkekliğin yürürlükte olduğu anlaşılmaktadır. İlki daha çok kadına karşı saygılı<sup>198</sup>, sorunlarla karşılaştığında kavga etmek ya da bağırarak yerine diyaloga

---

<sup>197</sup> Örneğin Erkin (33, bilgisayar teknisyeni), *Psikolojik Ataerki ve Saygının Anlamı* kısmında paylaştığım ifadesinde, okul yıllarında ezik görülüp, alfa erkekler tarafından ezilmemek için, onların ezdiği sınıf arkadaşlarına yardım eli uzatmaktan kaçındığını ve bu şekilde de kendini koruduğunu belirtmiştir.

<sup>198</sup> Bu elbette erkeğin cinsiyetçilikten azade olduğu anlamına gelmez. Hasmane [hostile] bir cinsiyetçilik yerine korumacı [benevolent] bir cinsiyetçiliği hala üretiyor olabilir.

önem veren, ezcümle; kendini kontrol eden, eğitilmiş ve kendine (ve ailesine yeten), kendi tabirleriyle medeni bir erkek modelidir. Diğerinde ise şiddetin hala bir erkeklik pratiği olarak onaylandığı (belki birebir fiziksel şiddete teşebbüs ederek değil fakat söz üzerinden, bazen de şaka yollu), kavga etmese de kavga etmeye ve kendi erkekliğini diğer erkeklerin önünde ispatlamaya hazır bir diğer erkeklik modelini üretmeye devam ettiğini göstermektedir. Bu durum, erkek liginin hala erkek bireyler üzerinde ne kadar kurucu ve düzenleyici bir etkiye, güce sahip olduğunu göstermektedir. Bu iki model hem ilkesel düzeyde hem de pratikte bir çelişki yaratmaktadır. Bu çelişkininse bir vesileyle ortaya çıkması, ya da çıkma ihtimali, Goffman'ın tabiriyle utanca yol açar. Goffman (1967), benliğin kayıtlı olduğu düzenleyici ilkeleri korumak amacıyla bireyin küçüldüğünü, bu küçülmeyi de utanç olarak tanımlamıştı. Birbirleriyle çatışma içine giren ilkeler birey üzerinde bir baskı ve arada kalmışlık hissi yaratır. Bu hissin kendisi de Goffman'a göre utanca tekabül eder.

Bu araştırma bağlamında, erkeklerin utancı Goffman tarafından açıklandığı gibi, örgütsel ilkeler arasındaki uzlaşmanın bir sonucu olarak kendini göstermektedir. Goffman, utancı günlük yüz yüze etkileşimler olarak yorumlar ve etkileşimin merkezinde konumlandırır, ancak öznenin inşasında utancın ontolojik önemini ve psikolojik temelini göz ardı eder. Utanç, öznenin ötekiyle kaçınılmaz bağı gösterir ve bu nedenle tüm özneler için geçerlidir. Ek olarak, utanç ötekilerin bakışlarını içselleştirerek izleyici olmadan da yaşanabilir. Ancak, öznelerin kayıtlı olduğu farklı benlikler ve bu benliklerin dayandığı farklı ilkeler olduğundan; utanç, öznenin rabıtalı olduğu ilkeler arasındaki çatışmanın varlığına işaret eder. Bu, şiddetin hala kurucu bir rolde olduğu erkek kültürü ile yetişkin, kendi kendini kontrol eden, rasyonel, çalışan ve medeni erkeklerin şiddetsiz tavırları arasında bir çatışmaya yol açar. Utanç, erkekliğin inşasının ardındaki ideallere ışık tutan oldukça önemli bir duygu olarak ortaya çıkar. Erkeklik çalışmalarında, özellikle

şiddet gibi hassas bir konuda utancın sorgulanması elzemdir. Yüzleşilmesi, tanınması ve kabul edilmesi zor bir duygu olarak utanç, erkeğin çelişkili ve zorlu inşasını da gözler önüne serer.





## BÖLÜM 9

### SONUÇ

Türkiye’de kadına yönelik şiddet konusundaki araştırmalar ve çalışmalar, son yıllarda yapılan nüfus araştırmaları ve izleme, bilinçlendirme, danışmanlık vb. şekillerde yürütölen çalışmalarla ivme kazanmıştır. Özellikle kadınları güçlendirme ve toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığın bertaraf edilmesinin gerekliliği bakış aşıısıyla yapılan bu çalışmalar, gün geçtikçe konuyla ilgili daha fazla insanın düşünmesine, kendi konumlarını sorgulamasına ve bilinçlenmesine vesile olmuştur. Lakin Türkiye’de yapılan niceliksel araştırmalar ve bunların sonucunda ortaya çıkan veriler, eğitim seviyesinin artmasına ve hem kadın hem de erkek bireylerin toplumsal cinsiyet meselelerine karşı farkındalık geliştirdiklerine işaret etse de, şiddetin aynı oranlarda azalamadığını ve Türkiye genelinde yaygın ve olağan bir olgu olarak yer bulmaya devam ettiğini gözler önüne sermektedir.

Ana akım bu çalışmalar ve araştırmalarda, erkekler toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığa bağlı şiddetin failleri konumuna oturtulur ve genellikle, yalnızca bu konum üzerinden incelenir. Başka bir deyişle, sorunun kaynağı olan erkek öznelliği ana akım bu çalışmaların odağı haline gelmemiştir. Bu doktora araştırması boyunca olabildiğince örneklendirdiğim bu yaklaşım; kadına yönelik şiddetin ötesinde erkeklerin toplum içindeki farklı konumlarını, değişen bağlamsal kaynaklarını, yaşam dünyalarını ve bunların arasındaki ilişkileri gözden kaçıırır. Erkekleri ataerkil yapının basit taşıyıcıları ya da suç failleri olarak irdelemektense, değişen toplumsal ve siyasi ilişkiler ortamında kurulan ve dönüşen kararsız failler olarak algılayan ve tam da erkekliğin bu kurulumu ve

dönüşümünü sorgulayan bir yaklaşım, erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkiyi daha derin bir şekilde anlamlandırmamızı sağlar. Bu tez çalışmasında, mevzubahis ana akım tartışmalara eleştirel ve yeni kavramsal bir boyut kazandırmakla beraber, erkeklerin kadına yönelik şiddet ve genel olarak diğer şiddet türleri konusundaki algı, düşünce ve deneyimlerini, fail, tanık ve mağdur konumları üzerinden sorguladım. Bu bağlamda, araştırmanın keşfedici ve betimleyici niteliğine uygun olarak, uyarlayıcı teoriyi yöntemsel yaklaşım olarak benimsedim ve aileye dönük farklı yaklaşımlar çerçevesinde aile içi şiddet, feminizm ve erkeklik çalışmaları literatürlerini hem birbirleriyle hem de sahadan gelen verilerle beraber değerlendirdim.

### **9.1. Araştırmada Kullanılan Yöntem**

Bu araştırmada yapı-fail, makro-mikro bağlam ve teori-pratik ikililiğini aşmak ve şiddet olgusunu ne salt sistemik ne de salt öznel nedenlere indirgememek için daha ilişkisel ve bütünsel bir kuramsal yaklaşım benimsenmesini gerekli gördüm ve kuram ile yöntem bağlantısını kuracak şekilde Derek Layder'in (2013) geliştirdiği *uyarlayıcı teori* [*adaptive theory*] yaklaşımını benimsendim. Uyarlayıcı teori erkeklik ve şiddet arasındaki ilişkinin sorgulanmasında hem öznel-davranışsal hem de sistemik-yapısal yönlelere yoğunlaşmamı sağladı. Bu açıdan araştırma sorularının kapsamı genişletildiği kadar, hem yaşam dünyasının ve kişilerarası ilişkilerin sınırsız ayrıntılarında kaybolma riskini önlemeye hem de nesnel ve yapısal olguların öznel deneyim farklılıkları üzerindeki baskın genelleyci halini frenlemeyi amaçladım. Uyarlayıcı teorinin araştırmaya esnek bir süreç olarak bakması, farklı teorik eklemlenme ve eleştirilere her zaman açık olması açısından kullanışlıdır. Araştırma bulgularının ve geliştirilen teorinin diğer kavram ve kuramlarla rekabet içinde olmak gibi bir iddiasının olmaması, kendi içine

kapanan bir açıklama modeli sunmaması da, uyarlayıcı teoriyi bu tez araştırmasının amaçları kapsamında benimsenen yöntem ve yaklaşımlarla uyumlu kılmaktadır.

Bu tez çalışması kapsamında, saha araştırmasına giriş mahiyetinde 5 erkek katılımcıyla bir odak grup görüşmesi, ardında farklı yaş ve eğitim seviyelerinden 32 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdim. Bu görüşmelerde, ilk aşamada katılımcıların demografik bilgilerine (yaş, medeni hal, eğitim durumu, mesleki durumu, vb.) yönelik sorular yönelttim. Bu sorular, farklı profildeki erkekler arasında karşılaştırmalar yapmamı ve özellikle görüşmenin devamında edinilen verileri bireylerin çeşitlenen bağlamsal kaynakları ile beraber analiz etmemi sağladı. Bu bilgi, aynı zamanda çeşitliliği hedefleyen bir örneklemin oluşturulmasında da yardımcı oldu. Katılımcıların seçilmesinde sosyolojik bir tahayyül ile Türkiye toplumsal dokusunu mümkün mertebe yansıtmaya duyarlılık gösterdim, fakat yöntem kısmında da bahsettiğim gibi, araştırmanın konusu ve yapısı itibariyle çoğu görüşmeye katılmaya istekli olmadılar.

Araştırma, konusu itibari ile erkekleri şiddet hakkında konuşmaya davet ediyor ve bu davete hangi erkeklerin cevap vereceği başlı başına bir merak konusuydu. Takiben, hem katılımcıyı görüşme ortamına ısındırmak hem de sosyal çevresi hakkında bilgi almak için hem aile yaşantısına hem de kamusal hayatına ilişkin açık uçlu sorular yönelttim. Daha sonrasında ise mülakat sürecinin doğal akışının nesnel veri toplama sürecini etkilemesini elimden geldiğince önlemeye çalışarak, başta kadına yönelik şiddetle beraber diğer şiddet türleri konusunda algı, görüş ve deneyimleri hakkında bilgi edinmeye çalıştım.

İlk aşamada sahadan toplanan veriyi, uyarlayıcı teori yaklaşımına uygun bir şekilde, literatürde ön plana çıkan yönlendirici kavramlar ışığında analiz etmeye başladım. Aterki, hegemonik erkeklik, erkeklik krizi gibi kavramlar örnek gösterilebilir. Esnek bir metodolojik yaklaşım benimsediğim için, analiz ve veri toplama süreci devam

ettikçe, verinin işaret ettiği literatürden gelen yeni kavramlarla hem görüşmelerin hem de analizin kapsamını genişlettim. Erkekliği kırılganlık ve utançla ilişkilendirdiğim bölümler yine buna örnek olarak gösterilebilir. Yönlendirici kavramlar ve sahadan gelen veriyi birlikte değerlendirerek, erkeklik ile kadına yönelik şiddet ve genel olarak şiddet arasındaki ilişkileri anlamlandırdım ve çözümlerim. Araştırma sonuçlarını, var olan ve/veya yeni beliren kavramlara göre ilişkişel bir şekilde sunmaya gayret ettim. Özellikle tez bölümleri arasındaki yapı ve izlek farklılığı, bu ilişkişelliğin açıklayıcı bir şekilde sunulması için doğal olarak gerçekleşmiş bir sürece işaret eder.

## 9.2. Araştırma Sorularına Geri Dönüş

Bu araştırma, Türkiye ve dünya literatüründe erkeklik, şiddet ve kadına yönelik şiddet konularını incelemeyi, Türkiye’de erkeklerle görüşmeler yapılarak erkeklerin kadına yönelik şiddet ve genel olarak şiddet konusundaki algı, düşünce ve deneyimlerini, erkeklerin şiddetin faili, tanığı ve mağduru konumlarından analiz etmeyi, ve Türkiye özelinde erkeklik, şiddet ve kadına yönelik şiddet ilişkişesine dair sonuçlar sunmayı hedeflemiştir. Bu hedeflere ulaşmak için, aşağıdaki araştırma sorusunu sorar:

*Erkeklerin şiddetle ilişkişisi fail, mağdur ve tanık olarak farklılaşan deneyimleri onların şiddet konusundaki algılarını ve söylemlerini nasıl etkilemektedir? Erkeklerin farklı iktidar ilişkişileri içindeki değişen konumları, şiddet sorununa bakışlarını nasıl etkilemekte/belirlemektedir?*

Bu soru ışığında araştırma çıktılarını düşünürsek, erkeklik ve şiddet ilişkişisinin kurulumunda erkeklerin yetiştiği ailenin, bu aile içerisindeki ilişkişilerin, tanık, mağdur ve fail olarak şiddet deneyimlerinin etkilerinin yanı sıra homososyal ortamlarda, gündelik hayatta kamusal alanda içinde yer aldıkları çeşitli etkileşim türlerinin farklı etkilerini

gözlemledim. Bu gözlemlediğim olguları tezin takip eden bölümlerinde etraflıca analiz etmeye çalıştım.

Tezin ilk bölümleri aileye ve aile içi kadına yönelik şiddete odaklanmaktadır. Bunun iki sebebi mevcut. Bunlardan ilki, görüşmelere erkeklerin aile yaşantıları hakkında konuşarak başlamam. Erkeklerin, hem çocukluğunda hem de yetişkin hayatında nasıl bir aile yaşantısına sahip olduklarını öğrenmeyi amaçladım. Çocukluk ve yetişkin dönemlerindeki farklı aile yaşantıları arasındaki ilişkiyi sorguladım, buna göre birbiriyle örtüşen ve farklılaşan farklı aile yaşantıları olduğunu gözlemledim. İkinci olarak ise, erkeklere şiddet ile ilgili soru sorulduğunda akıllarına ilk olarak aile içinde ve kadına yönelik şiddet gelmiştir. Bunun nedenleri sorgulandığında, hem aile içi kadına yönelik şiddetin toplumsal bir sorun olarak algılanması, hem de şiddet gören özne olarak kadının kırılganlığı ön plana çıkmıştır. Aile içi kadına yönelik şiddetin toplumsal bir sorun olarak görülmesinin sebebi, bu şiddetin artık evin dört duvarı arasında kalmaması ve duvarları aşarak kamusal bir görünürlük kazanmasıdır. Yine de erkekler, kadına yönelik aile içi şiddeti toplumsal bir sorun olarak tanımlıyor olmalarına rağmen, bunu kendi yaşam çevrelerinde, dar muhitlerinde, yakın çevrelerinde bir sıkıntı olarak tarif etmediler. Bu açıdan kendi yaşamları ile ilişkilendirip somut bir sorun olarak görmedikleri aile içi şiddet, daha genel ve soyut düzeyde tanımlanmaktadır. Medyada sürekli karşılaştıkları kadın cinayeti haberleri üzerinden konuyla ilgili belli bir düzeyde duyarlılık geliştirseler de, şiddeti kendi yaşamlarının uzağında, şiddetin fail ve mağdurlarına kalıplaşmış belli özellikler atfederek anlamlandırdıkları söylenebilir. Şiddet aileye içkin doğal bir olgu olarak görülmez ve kadına yönelik şiddetin yaşandığı aileler sorunlu ve işlevsiz aileler olarak tanımlanır.

Katılımcıların ifadelerine göre şiddet gören kadın, ekonomik özgürlüğü olmayan, eğitim seviyesi düşük, ev dışında bir dünyası bulunmayan, izole edilmiş bir kadındır.

Şiddet uygulayan erkek ise üç farklı şekilde tanımlanır. İlk olarak kişiliği yönünden eleştirilen, psikolojik sorunları, alkol, uyuşturucu gibi alışkanlıkları olan bir erkektir. İkinci olarak, ekonomik sorunlar, geçim derdi, işyerindeki stres gibi evin dışındaki koşullar altında ezilen, bu sorunlarla mücadele edemeyen bir erkek aile içinde, kendi gücünün yettiği bireylere karşı şiddete yönelir. Bununla bağlantılı olarak, evi geçindiren aile reisi rolünün erkeğin üzerinde olduğu algısı hakimdir ve ailesini geçindirmek konusunda sorumluluğunu yerine getirmekte zorlanan ve aile bireylerinin kendisinden beklentilerini karşılamakta güçlük çeken bir erkek imajı çizilir. Ekonomik sorunlar genelde ailenin bütün bireyleri üzerinden değil, daha çok erkek bireye ait görülen bir sorun olarak tarif edilir. Bu bağlamda kadına yönelik ekonomik şiddet tamamen göz ardı edilir. Son olarak da, aile içi egemenliğini sürdürmek ve kadını tahakküm altında tutmak için şiddeti araçsal bir şekilde kullanan erkekten bahsedilir. Kadının güçsüzlüğü karşısında erkeğin şiddet uygulama ihtimalinin arttığı düşünülür.

Katılımcılar ayrıca aile içi kadına yönelik şiddet hakkında çözüm önerileri konusunda devletin yeteri kadar etkin çözümler üretmediğini belirtir; kolluk kuvvetleri, yargı kurumu ve sosyal devletin politikalarının yetersizliklerine işaret ederler. Bunun karşısında siyasi iktidar ve devlet, aile içi şiddete toplumsal cinsiyet eşitsizliği kaynaklı ve aile içi eşitsiz güç ilişkileri kapsamında yaklaşmaktansa, dini-geleneksel değerler etrafında aile kurumunu güçlendirmeyi sorunun çözümü olarak sunar. Bu yaklaşım mevcut neoliberal-muhafazakar siyasi iktidarın toplumu tasarlarırken toplumsal cinsiyet eşitliği yönündeki talepler doğrultusunda politikalar geliştirmektense, normatif biçimde, aile kurumunu daha da güçlendirmeyi hedeflemektedir. Buna ek olarak toplumsal cinsiyet eşitliğinin bizzat kendisinin aile yapısına zarar verdiği kanısını üretip, yaygınlaştırır; kadının bir birey olarak talep ettiği hakları, yaşam tercihleri ve arzuları görmezden gelinirken, aile içindeki tanımlanmış eş ve anne rollerini üstlenmeleri ve bu roller içinde

kalmaları beklenir. Bu açıdan siyasi iktidar kadına yönelik şiddete, aile söylemi içerisinde kısıtlı tutup tanımladığı ideal Müslüman ailesindeki kadın ve erkek bireylerin birbirlerine karşı rol ve sorumlulukları çerçevesinde çözüm üretmeye çalışır. Bu söylem kapsamında kadınlardan fedakar ve sabırlı bir şekilde aile bütünlüğünü muhafaza etmeleri beklenirken, erkeklerden ise kendilerinin (erkeklerin) sorumluluğunda görülen kadınlara karşı müşfik, nazik ve koruyucu tavrı sahiplenmeleri salık verilir. Katılımcılar için siyasi iktidar tarafından ön plana çıkarılan bu söylemin herhangi ciddi bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu sadece katılımcıların dini söyleme rağbet etmemeleriyle açıklanmaz; toplumsal bir sorun olarak kadın yönelik şiddet halihazırda Müslüman bir toplumda var olan bir sorun olarak görüldüğü için, dinin kendi başına bu soruna bir çözüm getirmesi fikrine kayıtsız kalmışlardır. Hatta din, kimi zaman, farklı kültür ve gelenek yapılarıyla ilişkilendirilip şiddetin, çözümünden ziyade, bir kaynağı olarak görülmektedir.

Feminist hareket ise, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini ve bu rollerin üretildiği aileyi eleştirel bir biçimde sorgular. Kadına yönelik şiddet de bu kapsamda aile içi bir işlev sorunun ötesine geçer, toplumun her alanında görünür olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilişkili bir biçimde değerlendirilir. Erkeğin toplumun her alanında egemen konumda olmasıyla şiddeti uygulayan fail erkek ve şiddet mağduru kadın konumları bir arada toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve yine bu temelde bir adaletsizliğe işaret eder. Kadının ve erkeğin birbirine simetrik bir biçimde şiddet uygulamadığı, ekseriyetle erkeğin şiddetin faili, kadının da mağduru olduğu görülmektedir. Şiddetin mutlak faili olarak erkek görüldüğünde, şiddet ya doğrudan erkeğin özünün bir parçası, biyolojik veya psikolojik yapısının doğal bir sonucu, ya da değişmez bir patriyarkal sistemin tahakküm aracı olarak görülür. Erkeklik, şiddet ve iktidar ilişkisini bir arada değerlendirdiğimizde hem iktidarın eril bir karakterde tanımlandığı, bunun için de somut bir erkek bedenine

atıfta bulunulduğu, hem de erkek bireyin erkekliğinin bu eril karakter üzerinden tarif edilen iktidarla ilişkilendirilerek kurulduğu görülmektedir. Erkeklik ve iktidarın sürekli karşılıklı olarak birbirlerine atıfta bulunması, erkeklik ve iktidar arasında kurulan ilişkinin doğal, kendiliğinden ve çözülmez bir mahiyette olduğu fikrini pekiştirir. Halbuki, böylesi bir iktidarın tahayyülü içerisinde yer alan tümgüçlü, kendine yeter ve hükmeden vasıfları, ne gerçekte iş gören bir iktidar mekanizmasının işleyişinde, ne de bu iktidarla ilişkilendirilen erkek bireyin somutlaşan deneyimlerinde tam anlamıyla görmek mümkündür. Tahayyül edilen iktidar, işleyişinden ziyade, bir tür güç fantezisine işaret eder. Eril iktidarın yapısını incelerken, bu iktidara atfedilen karakterleri hegemonik erkeklik ya da erkekliğin ideal norm ve değerleri üzerinden değerlendirdim. Katılımcı erkekler, bu norm ve değerlerle ilişkili bir biçimde güç, iktidar ve erkeklik arasında sıkı bir bağ kurmuşlardır. Bu iktidar anlayışı içerisinde şiddet, erkeklere tanınmış bir hak ve kapasite olarak görülür. Fakat katılımcı erkeklerin ifadelerinden yola çıkarak, şiddete hak görmenin ve kullanma kapasitesine sahip olmanın her ikisi de iktidarın eril karakterinde bütünleşse de; bu karakterin ahlaki özellikleri üzerinden değerlendirildiğinde ayrılmaktadır. İktidar her zaman şiddet uygulama kapasitesine sahiptir, fakat uyguladığı şiddet her durumda haklı görülmez ve katılımcılar için bu durum bir adalet sorununa işaret eder. Bu adalet sorununun yine iktidara atfedilen vasıflardan yola çıkarak çözülmesi pek mümkün görülüyor, çünkü eril iktidar yasaların üstünde, yaptıklarının sorumluluğunu almayan, hiç kimsenin hesap sormadığı bir konuma işaret eder. Erkekler için şiddet de, her durumda böylesi vasıflara sahip bir iktidar konumu söz konusu olamayacağı için, bağlamına göre anlam kazanan bir iktidar kaynağı veya aracıdır. Burada şiddeti işlevsel kılan, şiddet uygulayanların daha sonrasında herhangi bir yaptırımla karşılaşmamalarıdır.

Bunun yanında, şiddet uygulamayı kendine hak gören erkekliğin mütecaviz bir erkeklik olarak görülebildiği anlaşılıyor. Burada, adil ve kötücül olmak üzere eril



iktidarın iki farklı yüzü görülür. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu gücün kendileri için bir sorumluluk getirdiğini vurguladılar ve bu haliyle adil ve korumacı bir iktidar anlayışına uygun bir erkeklik modelini yüceltirler. Diğer tarafta ise, eril iktidarın kötücül yüzü, bu korumacı ve adil erkekliğin karşıt modeli olarak, yine katılımcıların anlatılarında yer bulmaktadır.

Erkeklik ve şiddet ilişkisinde, erkekliğin bir tür krizde olduğu çıkarımı, erkeklerin değişen nesnel koşullar karşısında iktidar konumlarının tehdit altında olduğu fikriyle bağlantılı bir şekilde kurulmuştur. Kadınların özgürleşmesi, toplumun her alanında katılımlarının artması, neokapital çağda üretim ilişkilerindeki değişim, tüketim kültürünün yükselişi ve teknolojik gelişmeler, erkeklerin kadınlar karşısında avantajlı görüldüğü ve kadınları tahakküm altında tutabildikleri toplumsal cinsiyet rejiminin giderek değişmekte olduğuna işaret eder. Şiddet ise, yeni çağda erkekliğin güç kaybı karşısında tutunduğu son bir dal biçiminde ya da değişim karşısında direniş pratikleri içerisinde tarif edilir. Buna karşılık, küresel, bölgesel (ulusal) ve hatta yerel düzeyde erkeğin ve kadının farklı alanlarda avantajlı ve dezavantajlı olduğundan ve bunun da kadınların olduğu kadar erkeklerin de yaşamında, olumlu ya da olumsuz, farklı etkileri olabileceğinden bahsedebiliriz. Kimi erkek değişen toplumsal cinsiyet düzeni içinde avantajlı konumda kalmayı sürdürürken, kimi erkek de değersizleşme ve itibar kaybıyla beraber gelen bir kriz hali içinde kendini bulabilir. Küresel düzeyde bakıldığında, toplumsal cinsiyet düzeni halen daha erkeğin kadının karşısında daha avantajlı ve söz sahibi bir konumda olduğunu gösterir. Erkekliğin topyekûn krizde olduğu gibi bir düşünce, bir sistem olan toplumsal cinsiyet ile bunun içindeki bir tertibat olan erkekliğin birbirine karıştırılması olarak yorumlanabilir. Burada erkekliği iktidar sahibi bir konumda değerlendirmektense, toplumsal cinsiyetlendirilmiş güç ilişkileri içindeki bir oyuncu olarak görmek gerekir. Mevcut toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde erkekler bu oyunu

farklı tarzlarda oynamayı sürdürürler. Erkeği sistem içerisinde bir oyuncu olarak değerlendirdiğimizde, şiddetin erkekler için bağlamsal bir kaynak olduğu ortaya çıkıyor. Kimisi için çocukluk ve gençlik yıllarından kalma bir edim, kimisi için şiddet ihtimali karşısında kendisini savunma amaçlı kullanacağı bir araç olarak görülmektedir. Çocukluk ve gençlik döneminde şiddetin erkek saygınlığını kazanmak üzere, diğer kaynaklardan yoksun, yani kendini ispat edememiş bir erkek için şiddet erkeklik oyununa içkindir. Fakat, çocukluk ve gençlik dönemlerinin arkasından, erkekliğin saygı ve itibar kazanmak üzere, evlenme, meslek sahibi olma, iyi bir gelir sahibi olmak ve evini geçindirebilmek, baba olmak gibi başkaca kaynaklar edinmesi gerekli görülür. Yetişkin bir erkeğin şiddetten başka bir kaynağı yok görülüyorsa, bu olgunlaşmamış, 'adam' olamamış, fakat yetişkin bir erkek bedenine sahip olması sebebiyle de tekinsiz bir erkeklik olarak algılanır. Erkekler hem erkeğin aile içinde kadına yönelik şiddetini, hem de sokaktaki tekinsiz erkeğin sergilediği şiddeti olumsuz olarak nitelendiriliyorken, şiddeti uygulayan biri farklı erkek profili karşımıza çıkar. Kadına yönelik şiddet faili olarak erkek, daha çok aile babası bir erkek olarak betimleniyorken, kriz içinde olan erkek ise genç, bekar ve çoğunlukla işsiz bir erkek olarak görülüyor. İlk modelde erkek toplumla daha bütünleşmiş görülüyorken, ikinci modelde erkek toplumdan daha kopuk, rabitasız, marjinal bir konumda resmedilmektedir.

Hegemonik erkekliğin rıza üretme ve tahakküm kurma prensiplerinin etkinlik kazanması için kültürde bir anlam ifade etmesi gerekir. Norm ile pratik arasındaki boşluğu kapatmak, sağlıklı bir analiz yapabilmek için gereklidir. Bu sebeple, kültürel alandaki baskın/yaygın erkeklerin toplumsal etkinlikleri ile hegemonik erkeklikle ilgili değer ve normlarla arasında nasıl bir ilişki olduğunu inceledim. Buradan yola çıkarak, erkeklik ile şiddet arasındaki ilişkiyi, bir ucunda mutlak egemen bir erkek figürünün diğer ucunda güçsüz, çaresiz, derbeder bir erkeklik olarak kriz içindeki bir erkek figürünün yer

aldığı bir matrisin ötesinde değerlendirmek mümkün oldu. Erkeklik kültürü içinde şiddet, sadece mutlak egemenin en güçlü silahı ya da kriz içindeki bir erkeğin tutunacak son dalı olarak yorumlanamaz, bu kültürün içinde şiddet çok farklı tonlarda belirir. Erkekler bu somut erkeklik kültürünün içeriden katılımcılarıdır, farklı biçim ve tarzlarda bu kültüre iştirak ederler ve bu kültürden etkilenirler. Katılımcı erkeklerin de, bu erkek kültürü içerisinde şiddet olarak algılayıp deneyimledikleri çeşitli olaylardan örnekler paylaştım. Özellikle de erkekler arasındaki şiddete kaynaklık eden erkeklik kültürü içerisinde şiddete davetiye çıkaran çeşitli etkileşim biçimlerini ve duygu durumlarını, katılımcılarının kendi ifadelerinden gelen, küfürleşme, yan bakma, kız meselesi, hakkın yenmesi gibi tabirler üzerinden açıkladım. Ayrıca, bölgesel düzeydeki hegemonik erkeklik, bu erkeklik kültürü ile organik bir bağ içindedir, hem bu kültüre hitap eder, hem de bu kültür dolayısıyla şekillenir. Bölgesel düzeyde iş gören bir hegemonik erkekliğin teşhis edilmesi için, erkek kültürü içindeki karşılığın bakmak gerekir. Bu sebeple, ‘er meydanı’ olarak görülen siyaset arenasında, erkek kültüründen gelen eril dilin hakimiyetine dikkat çektim. Bu eril dil, yerel erkeklik kültürünün abartılı bir biçimde görünür kılınması, köpürtülmesi ve erkekleri harekete geçirmesi amacıyla kullanılır. Hınç, linç ve kitle korkusunu, siyasetin eril dili ve erkek kültürü içerisindeki karşılıkları üzerinden inceledim.

Erkek katılımcılar şiddet deneyimleri hakkında konuşurken, genelde kendi tecrübe ettikleri, bilhassa kendilerine uygulanmış şiddeti önemsiz gösterdiklerini, daha vurdumduymaz ve kayıtsız bir tavır içerisinde aktardıklarını gözlemledim. Erkekliğin, bir tahakküm oyunu olarak, sürekli bir güçlü görünme gayesi vardır. Fakat, esas olarak erkekler için güçlü görünmenin öneminin, tahakküm oyununun kazananı olmanın ödülleriyle ilişkili olduğu kadar, kaybedeni olmanın ağır bedelleri ile de ilişkili olduğunu tespit ettim. Hatta, tahakküm oyununu oynamaya o kadar da hevesli olmayanların dahi, oyunun kaybedeni olmamak adına çeşitli taktikler geliştirdiklerini gördüm. Bu taktiklerin

gündelik hayatta şiddetten kaçınma, veya şiddet kaçınılmazsa en hafif hasarla atlatma amacıyla geliştirildiğini fark ettim. Bu taktikleri kırılmanın yönetimi olarak nitelendirdim. Buna göre, erkekliğin, erkeklik oyununda oyuncu olarak katılımın sağlanması için muhakkak bir tahakküm arzusu içinde olmak gerekmez, fakat sert bir erkeklik görüntüsünün bu sert oyun içerisinde kırılma, yaralanabilir olmamak adına anlamı büyüktür. Bu sebeple erkeklik, dışarıdan sert bir kabuğa sahip olsa da, bu erkekliğin içinde oldukça kırılma bir çekirdek yer alır.

Bu tez çalışması süresince karşılaştığım kimi zorluklar üstüne düşündüğümde, bu zorlukların bu çalışma adına oldukça önemli anlamları olabileceğini fark ettim. Karşılaştığım en büyük zorluk, şiddet hakkında konuşmaya istekli erkek bir katılımcı bulmaktı. Çok çeşitli bağlantılar üzerinden çok fazla sayıda erkeğe erişme fırsatım oldu, fakat bunların çoğunluğu araştırmaya katılmayı ya doğrudan reddettiler, ya da oyalayarak geçiştirmeye çalıştılar. Erkeklerin şiddet hakkında o kadar da rahat konuşamadıklarını, araştırmaya katılan erkekler üzerinden de tespit ettim. Bunun nedenleri düşünüldüğünde, yöntem bölümünde bahsettiğim pek çok faktörün yanında, utanç duygusu üzerinden bir açıklama sunabileceğimi düşündüm. Utancın bir duygu olarak anlamı kişiden kişiye değişmekle beraber, insan gibi sosyal bir varlığın en temel duygularından birisidir. Erkeklerin şiddet hakkında konuşurken çoğu kez sessiz kalmalarını veya soyut, normatif ve gayrişahsi bir anlatı içinde konuşmayı tercih ettiklerini gözlemledim. Şiddet ne kadar görünür ve yaygın olursa olsun, erkeklerin şiddetle kendilerini ilişkilendirmekten imtina ettiği görülüyor. Görüşme yapısı içerisinde erkekler şiddet hakkında konuşurken ideal erkek normlarına sadık kalarak kurdukları bir şiddet anlatısında, gerçek hayatta, kültürde var olan somut şiddet deneyimlerini aktarmakta zorlandıklarını gördüm. İdeal erkeklik şiddeti ancak belli koşullarda kabul edilebilir kılarken, erkek kültürü içerisinde şiddet çok daha keyfi, rastlantısal, ama bir o kadar da olağan bir niteliğe sahiptir. Görüşme sırasında

pratikte yaşananları bu ideal erkeklik süzgecinden geçirerek aktarmak, katılımcılar için kolay olmadı. Utanç, normatif ilkelerle somut kültürel deneyimler arasında bir tür çatışma yaşandığında kendisini gösterebilir. Erkek kültürünün olağan bir unsuru olan şiddet ile şiddetin bir norm olarak onaylanmadığı erkeklik ideali arasındaki çatışma, erkeklerin bu kültür ve ideal arasında yaşadığı çelişki, bir tür utanca yol açabilir. Burada utancı, kimliğe kazanmış değil, daha çok görüşme sırasında konusu şiddet olan bir konuşmaya eşlik eden bir duygu olarak yorumladım. Erkeklik kültürü ile ilgili bölümde norm ve pratiğin nasıl bir araya gelebildiğini görüyorsak, burada da anlatıya eşlik eden utanç, norm ve pratiğe ilişkin çelişkiye işaret eder. Bu sebeple de erkeklik ve şiddet ilişkisini sorgularken utancın analiz edilmesi, konuyla ilgili kavrayışa derinlik kazandırır.

### **9.3. Gelecekteki Çalışmalar İçin İmkanlar**

Sonuç olarak, bu tez çalışması erkeklerin şiddet algıları ve deneyimleri üzerine keşfedici [exploratory] ve betimleyici bir araştırmadır. Bu açıdan konuyla ilgili belli bir kuramsal izleği takip etmekle beraber, tez çalışmasının genel muhteviyatını araştırma sürecinin kendisi, katılımcılardan gelen veriler ve benim bunları yorumlama tarzım belirlemiştir. Bu tez çalışması Türkiye'deki erkeklerin şiddet üzerinden deneyim, algı ve düşüncelerini temsil etme amacı taşımamakla beraber daha büyük çaplı çalışmalar için zemin hazırladığı inancındayım. Ancak, daha önceden de belirttiğim gibi, katılımcılar erkek kültürünün içeriden katılımcıları olup bu kültüre farklı biçimlerde etki etmekte ve bu kültürden etkilenmektedirler. Bu açıdan bakıldığında şiddetin bir ilişki biçimi olduğunu ve kendi içlerinde geçişken fail, tanık ve mağdur konumlarını içerdiğini unutmamak gerekir. Katılımcıların tamamı çeşitli şiddet biçimlerini bu farklı ve değişken konumlar dolayımında tecrübe etmişlerdir. Kendi yaşamlarında çocukluk, gençlik ve yetişkin dönemlerinde; ailede, sokakta, okulda, arkadaşlar arasında, trafikte, eğlence

ortamlarında vuku bulan şiddet ilişkilerinin bir parçası olmuşlardır. İlk bakışta erkekler şiddeti genelde mağdur konumunda gördükleri bir ötekinin sorunu olarak algılamaktayken, daha derine inildiğinde, şiddetin kendi yaşamlarındaki etkileri daha görünür olur. Bu şiddet deneyimlerinin farklı duygulara, algılamalara yol açtığını, kimisi için de yaşam tercihlerinde belirleyici olduğunu gördüm. Bu sebeple, erkeklerin şiddeti, hem genel anlamıyla hem de kendi yaşamları üzerinden pek fazla düşünüp konuşmadıkları gerçeği karşısında böyle bir araştırmanın erkekleri bu konuda düşünmeye ve konuşmaya davet ediyor olması, başlı başına tezin amaçlarından birisidir. Bu amaca uygun olarak da, erkeklerin şiddeti ve erkekliği bir arada değerlendirip düşünmelerinin, zorlayıcı olduğu kadar kendileri adına keşfedici olduğunu da gözlemledim.

Bununla bağlantılı olarak, bu tezi takip edecek gelecek çalışmaların, bir erkeklik sorunu olarak görebileceğimiz kadına yönelik ve diğer bütün şiddet deneyimleri hakkında, erkekleri daha fazla düşünmeye, konuşmaya ve şiddeti sorgulamaya teşvik etmesi oldukça önemlidir. Erkeklerin ortaya koydukları somut şiddet deneyimlerine odaklanarak, saha gözlemine dayalı farklı çalışmalar yapılabilir. Özellikle daha formel düzeyde görülebilecek birebir derinlemesine görüşme tekniğinden, etnografik inceleme ve katılımcı gözlem teknikleriyle erkeklik kültürüne dair şiddet deneyimlerini daha ayrıntılı bir şekilde analiz etme fırsatı bulunabilir. Bunlar için çeşitli homososyal ortamlar veya gündelik hayatta kamusal alanda birbirine yabancı erkekler arasındaki ilişkiler inceleme konusu olarak seçilebilir.

Gelecekte yapılabilecek bir diğer araştırma da, yine erkeklerin kendi şiddet deneyimleri üzerinde düşünmeleri ve konuşmalarını teşvik etmeyi amaçlayan, daha fazla katılımcıyla ve çeşitliliği gözetken odak grup çalışmaları yürütülebilir. Sadece tek bir odak grup görüşmesi yürütme fırsatı bulduğum bu çalışmada bile gözlemlediğim kadarıyla, erkeklerin şiddet deneyimlerini bir grup halinde, karşılıklı bir dinamik içerisinde

konuşmaları, birbirlerinin ortaklaşan ve farklılaşan deneyimlerini ve duygularını keşfetme ve fark etmelerinin önünü açmaktadır. Bu odak grupların amacı sadece şiddetin konuşulabileceği homososyal bir ortam yaratmak değil, tersine homososyal ortamlara içkin olmasına rağmen pek de değinilmeyen şiddetin bu ortamlarda tartişılabilir bir mesele haline getirilmesidir.

Bunlara ek olarak, konuyla ilgili daha geniş kapsamlı nicel veya nitel araştırmalar gerçekleştirilmesi gerekir. Bu tez çalışmasında elde edilen bulgular, yapılan tespitler ve ortaya çıkan temalar, bir keşif sürecinin izlerini taşır. Fakat tezin bulgularını daha da derinleştirmek, sınamak ya da farklı açılardan incelemek faydalı olacaktır. Türkiye'nin geneli için geçerli daha somut ve detaylı analizlerin yapılması mümkün olabilir.

## KAYNAKÇA

- Abakay, A. (2019). Erkeklik sorunu. *Gazete Duvar*, 27 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/27/erkeklik-sorunu/>
- Aboim, S. (2010). *Plural masculinities: The remaking of the self in private life*. Routledge.
- Adak, N. [Ed.] (2012). *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi
- Adler, A. (1956). *The Individual Psychology of Alfred Adler*. New York: Basic Books.
- Ahıska, M. (2009a). Kadına Yönelik Şiddet'le Uğraşmak, Kadınlık Hallerine Nasıl Bir Ayna Tutuyor?. MOR ÇATI Kadın Sığınağı Vakfı [Der.]. *Şiddete Karşı Anlatılar: Ayakta Kalma ve Dayanışma Deneyimleri*. İstanbul: Mor Çatı Yayınları, 176-200
- Ahıska, M. (2009b). Türkiye'de İktidar ve Gerçeklik. Güney, M. [Der.]. *Türkiye'de İktidarı Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Varlık
- Ahmed, S. (2005). *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge,
- Akabay, A. (2019). Erkeklik Sorunu. *Gazete Duvar*, 27 Ağustos 2019, Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/27/erkeklik-sorunu/>
- Akal, D. (2018). Türkiye'de cinsel şiddetle etkin mücadele edilmiyor. *DW Gazetesi*, 17 Eylül 2018. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede-cinsel-%C5%9Fiddetle-etkin-m%C3%BCcadele-edilmiyor/a-45516627?fbclid=IwAR2d6aAOTfqYe6WhEi4ZbVQ6277ZCLsOdGAtqXNaroYk9jPv\\_3Ziw58EVAc](https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede-cinsel-%C5%9Fiddetle-etkin-m%C3%BCcadele-edilmiyor/a-45516627?fbclid=IwAR2d6aAOTfqYe6WhEi4ZbVQ6277ZCLsOdGAtqXNaroYk9jPv_3Ziw58EVAc)



- Akın, M. (2014). Türkiye’de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile. Aydın, M. [Der.]. Aile Sosyolojisi Yazıları. İstanbul: Açılım
- Aktan, İ. (2019a). Hülya Gülbahar: Kadın cinayetlerinde IŞİD’vari yöntemler artıyor. *Gazete Duvar*, 01 Eylül 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/09/01/hulya-gulbahar-kadin-cinayetlerinde-isisdvari-yontemler-artiyor/>
- Aktan, İ. (2019b). Nükhet Sirman: Palu ailesini istisna gibi göstermek korkunç! *Gazete Duvar*, 12 Ocak 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/01/12/nukhet-sirman-palu-ailesini-istisna-gibi-gostermek-korkunc/>
- Aktay, Y. (2017). *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*. İstanbul: Tezkire
- Aktay, Y. (2014). Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülâhazalar ve Geleneğe Dayalı Problemler. Aydın, M. [Der.]. Aile Sosyolojisi Yazıları. İstanbul: Açılım
- Akyüz, S. (2018). Face me if you are a man! Turkish political masculinities. *The Oxford Feminist E-Press* [Online]. 05.10.2019 tarihinde, <https://oxfordfeministepress.com/selin-akyuz/> adresinden ulaşılmıştır.
- Alan, S. (2019). ‘Bataklığı kurutmadan cinayetlerin önüne geçemezsiniz’. *Gazete Duvar*, 24 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/24/batakligi-kurutmadan-cinayetlerin-onune-gecemezsiniz/?fbclid=IwAR2u2h6RrSW3Z37VZUBymee70cR\\_4pe\\_NEdYEjaYR2DK7b68o7gD1n-ZadQ](https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/24/batakligi-kurutmadan-cinayetlerin-onune-gecemezsiniz/?fbclid=IwAR2u2h6RrSW3Z37VZUBymee70cR_4pe_NEdYEjaYR2DK7b68o7gD1n-ZadQ)
- Aldous, J. (1978). *Family careers: Developmental change in families*. New Jersey: John Wiley & Sons.

- Alphan, M. (2019). Türkiye’de soykırım gibi, cinskırım yaşıyor!. *Artı Gerçek İnternet Gazetesi*, 26 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.artigercek.com/yazarlar/melis-alphan/turkiye-de-soykirim-gibi-cinskirim-yasaniyor?fbclid=IwAR2KUOPTml8Gc-DM4Ejk6tNnS2RtvtqGPSXJTBRoKP-iz7xbV8zMY5sprlM>
- Altınay, A. & Arat, Y. (2008). *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet Araştırması*. İstanbul: Punto.
- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler*. (Çeviri: İskender Savaşır). İstanbul: Metis
- Anderson, E. (2009). *Inclusive Masculinities: The Changing Nature of Masculinity*. London: Routledge.
- Anderson, E. (1999). Code of the Street. *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Urban and Regional Studies*, 1-3.
- Archer, J. (1994). Male violence in perspective. In J. Archer (Ed.). *Male violence*. London: Routledge, 1994, Ch. 1.
- Arık, H., Aslan, Ö. ve Ellialtı, T. (2013). Kırılğanlık, Muhtaçlık ve Halk Egemenliği Üzerine: Judith Butler ile Söyleşi. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.feministyaklasimlar.org/sayi-21-ekim-2013/kirilganlik-muhtaclik-ve-halk-egemenligi-uzerine/>
- Artı Gerçek İnternet Gazetesi. (23 Ağustos 2019). Emine Bulut'un katili: Gider paşa gibi yatarım. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.artigercek.com/haberler/emine-bulut-un-katili-gider-pasa-gibi-yatarim?fbclid=IwAR1\\_\\_6ofORIEbQhpJ-OEBMcGMzqCjHyLkG5dr25h-Avqzpuos08xiX7f3NI](https://www.artigercek.com/haberler/emine-bulut-un-katili-gider-pasa-gibi-yatarim?fbclid=IwAR1__6ofORIEbQhpJ-OEBMcGMzqCjHyLkG5dr25h-Avqzpuos08xiX7f3NI)
- Aşkın, E. Ö. ve Aşkın, U. (2017). Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Yoksulluk İlişkisi: Aile İçi Şiddet Mağduru Kadınlar Üzerine Bir Araştırma. *Kapadokya Akademik Bakış* 1(2), 16-37.

- Atay, T. (2012). *Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Atay, T. (2019). Toplumsal cinsiyet bozar bizi!. *T24 Gazetesi*, 24 Şubat 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay-pazar/toplumsal-cinsiyet-bozar-bizi,21779?fbclid=IwAR3XB840ENyClUAjYkkJhA8S\\_w3KTTYVqXPTUB61hyAtPgJjUKvEtTzIVYE](https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay-pazar/toplumsal-cinsiyet-bozar-bizi,21779?fbclid=IwAR3XB840ENyClUAjYkkJhA8S_w3KTTYVqXPTUB61hyAtPgJjUKvEtTzIVYE)
- Atay, T. (2004). *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim
- Ayata, A.G. ve Tütüncü, F. (2008) Party Politics of the AKP (2002–2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey, *British Journal of Middle Eastern Studies* 35 (3), 363-384.
- Aydın, M. (2016). Aile ve Din/İslam. *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. Konya: Çizgi.
- Aydın, M. (2014). *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım Kitap
- Aytaç, A.M. (2007). *Ailenin Serencamı: Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması*. Ankara: Dipnot
- Babül, E. (2015). The Paradox of Protection: Human Rights, the Masculinist State, and the Moral Economy of Gratitude in Turkey. *American Ethnologist* 42 (1), s. 116–139. 10.
- Babül, E. M. (2015). The paradox of protection: Human rights, the masculinist state, and the moral economy of gratitude in Turkey. *American Ethnologist* 42 (1), 116-130. doi:10.1111/amet.12120
- Barrett, M. ve McIntosh, M. (2015:1982). *The Anti-social Family*. London: Verso.
- Bates, D. G., ve Rassam, A. (2016). *Ortadoğu Halkları ve Kültürleri*. Ankara: Dipnot.
- BBC Türkçe. (26 Ağustos 2019). İstanbul Sözleşmesi nedir, kadın örgütleri uygulanması için neden ısrarlı, karşı çıkanlar ne diyor?. Son erişim tarihi 05.10.2019,

bbc.com/turkce/haberler-turkiye-

49473457?fbclid=IwAR1vZtnmPChmiFGjj0KZRe2MXc2v8uaQRyXndPErP\_Ejw  
mxwctomf4vBz04#orb-banner

Bech, H. (1997). *When Men Meet: Homosexuality & Modernity*. Cambridge & Oxford:  
Polity Press

Benjamin, J. (2013). *Shadow of the other: Intersubjectivity and gender in  
psychoanalysis*. Routledge.

Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*.  
Boston: Houghton Mif

Berardi, F. B. (2015). *Kahramanlığın Patolojisi: Toplu Katliamlar ve İntihar*. İstanbul:  
Otonom.

Berktaş, F. (2018). *Tarihin Cinsiyeti*. (6. Basım). İstanbul: Metis

Berktaş, F. (2014: 1996). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve  
İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (6. Basım). İstanbul:  
Metis.

Bernard, J. (1972). *The Future of Marriage*. New York: Bantam Books

Bersani, L. (1995). *Homos*. Cambridge: Harvard University Press.

Bird, S.R. (1996). Welcome to the Men's Club: Homosociality and the Maintenance of  
Hegemonic Masculinity. *Gender and Society* 10 (2), s. 120- 132.

Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*,  
18. 3-10.

Bly, R. (1990). *Iron John: A Book About Men*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Bly, R. (2004). *Sert Erkek, Güçlü Erkek*. İstanbul: Gendaş Kültür.

Boon, K.A. (2003). Men and nostalgia for violence: Culture and Culpability in Chuck  
Palahniuk's *Fight Club*. *Journal of Men's Studies* 11 (3). (p. 267–276).

- Bora, A. & Üstün, İ. (2006). *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler*. İstanbul: Tesev.
- Bora, A. (2005). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim.
- Bora, A. (2007). Kadınlar ve Hane: Olmayanın Nesini İdare Edeceksin?. Erdoğan, N. [Der.] *Yoksulluk Halleri: Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. İstanbul: İletişim, 97-133
- Bora, A. (2011). Artık Bir Tercih Yapmak Gerek: Kadın mı Aile mi?. *Bianet Gazetesi*, 31 Ocak 2011. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://m.bianet.org/biamag/kadin/127538-artik-bir-tercih-yapmak-gerek-kadin-mi-aile-mi>
- Bora, A., Erdoğan, N., Bora, T. ve Üstün, İ. (2011). *Boşuna mı Okuduk? Türkiye’de Beyaz Yakalı İşsizliği*. İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2018). *Türkiye’nin Linç Rejimi* (6. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2018b: 1998). *Türk Sağının Üç Hali*. (8. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2018c). *Zamanın Kelimeleri: Yeni Türkiye’nin Siyasî Dili*. İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2015). Analar, Bacılar, Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın. Öncü, A. ve Tekelioğlu, O. [Der.]. *Şerif Mardin’e Armağan* (3. Baskı) içinde. İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2006) Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye. *Taşraya Bakmak* (2. baskı). İstanbul: İletişim
- Boratav, H. B., Fişek, G. O., ve Ziya, H. E. (2017). *Erkekliğin Türkiye Halleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

- Bosson, J. K., ve Vandello, J. A. (2011). Precarious Manhood and Its Links to Action and Aggression. *Current Directions in Psychological Science* 20(2), 82–86.  
<https://doi.org/10.1177/0963721411402669>
- Bostan Ünsal, F. (2013). Müslüman Kadınlar ‘İdeal Aile’yi Nasıl Tanımlıyor, Nasıl Sorguluyor? AK Parti’de Aile Anlayışı. *Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü? Konferansı, 9-10 Kasım 2013, İstanbul, Türkiye. 22-25*
- Bourdieu, P. (2014). *Eril Tahakküm*. Çeviri: Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam.
- Bourdieu, P. (2015). *Pratik Nedenler*. (2. Baskı. Çeviri: Hülya Uğur Tanrıöver). Hil Yayınları
- Bouson, J. (2009). *Embodied shame*. Albany: State University of New York Press.
- Bozarlsan, H. (2011). *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*. İstanbul: İletişim
- Bozok, M. (2018). Toplumsal Cinsiyet ve Aile. Oktik, N. ve Ünal Reşitoğlu, H. [Der.]. *Aileyi Anlamak – Disiplinler Arası Yaklaşım* içinde. İstanbul: Nobel, s. 101-114
- Brown, H. A. (2016). *Marx'ta Toplumsal Cinsiyet ve Aile*. (Çeviri: Gamze Rastgeldi). Ankara: Dipnot.
- Brown, W. (2018). *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. (Çeviri: Barış Engin Aksoy). İstanbul: Metis.
- Brown, W. (2004). Tolerance and/or Equality? The "Jewish Question" and the "Woman Question". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 15(2), 1-31.
- Brown, W. (2001). *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik*. (Çeviri: Emine Ayhan). İstanbul: Metis.
- Brown, W. (1988). *Manhood and Politics*. NJ: Rowman and Littlefield.
- Brownmiller, S. (1976). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. Harmondsworth: Penguin.

- Burgess, E. W., ve Locke, H. J. (1945). *The Family: from Institution to Companionship*. Oxford, England: American Book Co..
- Butler, J. (2019). Genius or Suicide. *London Review of Books* 41 (20). 25 Ekim 2019 tarihinde erişilmiştir. <https://www.lrb.co.uk/v41/n20/judith-butler/genius-or-suicide>
- Butler, J. (2018). *Biziz Halk! : Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler* (Çeviri: Ferit Burak Aydar). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Butler, J. (2016). Rethinking Vulnerability and Resistance. Butler, J., Gambetti, Z. ve Sabsay, L. [Der.]. *Vulnerability in Resistance* içinde. Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, J. (2015). *İktidarın Psikik Yaşamı* (2. Basım). İstanbul: Ayrıntı.
- Can, İ. (2016). Tarih, Toplum ve Kültür Bağlamında Aile ve Kadın. Aydın, M. [Der.]. *Sistemik Aile Sosyolojisi*. Konya: Çizgi. 215-248.
- Can, M. (2014). Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi Ya Da Modern Çekirdek Aile Çerezleşiyor Mu? Aydın, M. [Der.]. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım
- Can, K. (2019). Kadın öldüren el ile 'idam şart' diyen dil akraba. *Gazete Duvar*, 24 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/08/24/kadin-olduren-el-ile-idam-sart-diyen-dil-akraba/?fbclid=IwAR2aTIBYwfrppF2qNvHOu6XPlDy4R22RAT\\_jH8pQdzjbKfaBG16femkxHeY](https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/08/24/kadin-olduren-el-ile-idam-sart-diyen-dil-akraba/?fbclid=IwAR2aTIBYwfrppF2qNvHOu6XPlDy4R22RAT_jH8pQdzjbKfaBG16femkxHeY)
- Canguilhem, G. (2018). *Normal ve Patoloji*. İstanbul: Monokl.
- Cantek, L. (2007). *Çizgili Kenar Notları*. İstanbul: İletişim
- Carducci, B. J. (2009) *The Psychology of Personality*. New Jersey: Wiley.
- Chambers, D. (2012). *A sociology of family life*. Polity.

- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory* (Second Edition). Londra: Sa.g.e
- Cheal, D. (2002). *Sociology of family life*. New York: Palgrave.
- Cohen, C. (2014). *Male Rape Is a Feminist Issue: Feminism, Governmentality and Male Rape*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cohen, S. (1972). *Folk Devils and Moral Panics*. London: Routledge.
- Connell, R. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar [Gender and Power]*. İstanbul: Ayrıntı.
- Connell, R. (2015). *Erkeklikler*. Çeviri: Nagihan Konukçu. Ankara: Phoenix.
- Connell, R. W. (2002) On Hegemonic Masculinity and Violence: Response to Jefferson and Hall. *Theoretical Criminology* 6(1), 89-99.
- Connell, R., (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Toplum, kişi ve cinsel politika*. Çeviri: Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Creighton, M. R. (1990). Revisiting shame and guilt cultures: A forty-year pilgrim. *Ethos*, 18, 279-307.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Desing: Choosing Among Five Approaches*. 2 ed. London: Sa.g.e.
- Çelik, G. (2017). *Öldüren Erkeklikler: Eşine Şiddet Uygulamış Cezaevindeki Erkekler*. İstanbul: Nota Bene.
- Çubukçu, B. (2015). 'Toplum bu insanları üretiyor'. *Al Jazeera Turk*, 18 Şubat 2015. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/toplum-bu-insanlari-uretiyor>
- Damış, İ. (2019). Tepki çeken 'Emine Bulut' paylaşımına gözaltı kararı!. *İzGazete*, 24 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.izgazete.net/asayis/teпки-cekken-emine-bulut-paylasimina-gozalti-karari->



[h38769.html?fbclid=IwAR3P8QPZsdK-d-](http://h38769.html?fbclid=IwAR3P8QPZsdK-d-)

[WYNBakZL0cEJAKjGhRdWQfBTsyDvtIsNgi2u89MZPaaWc](http://WYNBakZL0cEJAKjGhRdWQfBTsyDvtIsNgi2u89MZPaaWc)

Das, V. (1996). Sexual Violence, Discursive Formations and the State, *Economic and Political Weekly* 31, 35/37, 2411-2423

Davidoff, L. (2009). *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*. Çeviri: Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim

Davidoff, L., Doolittle, M., Fink, J., & Holden, K. (1999). *The family story: Blood, contract and intimacy*. London, 175, 191-4.

Davidoff, L. (2002). Aile Paradoksu: Tarihçilere Bir Çağrı. *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* içinde, s. 49–66. İstanbul: İletişim.

Davidoff, L. (2002). Aile Paradoksu: Tarihçilere Bir Çağrı. *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* içinde, s. 49–66. İstanbul: İletişim.

Delaney, C. (1998). *Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth*. NJ: Princeton

Delaney, C. (1987). Seeds of Honor, Fields of Shame. David D. Gilmore (Ed.). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* içinde. Washington DC: American Anthropological Association. (p. 35-48).

Delaney, C. (2017: 2001). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. (6. Baskı. Çeviri: Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora). İstanbul: İletişim

Delphy, C. ve Leonard, D. (1992). *Familiar exploitation: a new analysis of marriage in contemporary Western societies*. Cambridge: Polity Press.

Demetriou, D. Z. (2001). Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique. *Theory and Society* 30 (3), 337-361.

- Demren, Ç. (2006). *Erkeklik Arzusu ve Kahvehane: Ankara Yatıkevler Gecekondu Mahallesi Erkekliğin İnşası*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Demren, Ç. (2014). *Kahvehane Erkekliği: Ankara'da Bir Gecekondu Mahallesi Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Di Leonardo, M. (1987). The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship. *Signs*, 12(3), 440-453.
- Dickson-Swift, V. (2007). Waiting for the magic: Reflections on a grounded theory study. *TASA 2007 Conference Proceedings: Public Sociologies: Lessons and Trans-Tasman Comparisons, Auckland, Yeni Zelanda, 4-7 Aralık 2007* içerisinde.
- Dikeçligil, F. B. (2012). Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu. *Muhafazakar Düşünce* 31, 21-52.
- Diken Gazetesi. (17 Eylül 2019c). Yan kafeyi şikayet etti diye tehdit edildi: Seni öldürsem ne kadar yatarım ki?. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.diken.com.tr/yan-kafeyi-sikayet-etti-diye-tehdit-edildi-seni-oldursem-ne-kadar-yatarim-ki/?fbclid=IwAR2RYklgmgi3p5hF6a4jJV9G6NqK9WIBwCkx8znCUumTc-fevFgm9wk1vq8>
- Diken Gazetesi. (23 Ağustos 2019). Ankara Barosu: Kadını şiddetten korumak için 6284 sayılı yasa geriye götürülmemeli. Son erişim tarihi 05.10.2019, [http://www.diken.com.tr/ankara-barosu-kadinlari-siddetten-korumak-icin-6284-sayili-yasadan-geri-adim-atilmamali/?fbclid=IwAR2f3xWqm\\_dpLEz9NsD9LPYAGyIhfh5w7L\\_VT51\\_L3vTqf2L75LiIfefcxE](http://www.diken.com.tr/ankara-barosu-kadinlari-siddetten-korumak-icin-6284-sayili-yasadan-geri-adim-atilmamali/?fbclid=IwAR2f3xWqm_dpLEz9NsD9LPYAGyIhfh5w7L_VT51_L3vTqf2L75LiIfefcxE)
- Diken Gazetesi. (29 Ağustos 2019b). Elazığ'da uzaklaştırma talebi iki kez reddedilen kadın öldürüldü. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.diken.com.tr/elazigda>

uzaklastirma-talebi-iki-kez-reddedilen-kadin-  
olduruldu/?fbclid=IwAR3JV95uPgt54OecKd-ayuMTMRTU0-  
0AoieGv2snat1Nr31RaMgwmiqoZT0

Direk, Z. (2018). *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet içinde*. İstanbul: Metis.

Dobash, R. E., ve Dobash, R. P. [Der.]. (1998). *Rethinking violence against women*. London: Sa.g.e.

Dolezal, L. (2017). Shame, Vulnerability and Belonging: Reconsidering Sartre's Account of Shame. *Human Studies* 40, 421–438.

Düzkan, A. (2019). Biz Ölmek İstemiyoruz, Siz Öldürmek İstiyor Musunuz?. *Artı Gerçek İnternet Gazetesi*, 25 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.artigercek.com/yazarlar/ayse-duzkan/biz-olmek-istemiyoruz-siz-oldurmek-istiyor-musunuz?fbclid=IwAR2Cu4W-XREuF-kJID2yeUMDyudiIpNy\\_8S\\_7O-mSVHpxEbThPODK1zg-o](https://www.artigercek.com/yazarlar/ayse-duzkan/biz-olmek-istemiyoruz-siz-oldurmek-istiyor-musunuz?fbclid=IwAR2Cu4W-XREuF-kJID2yeUMDyudiIpNy_8S_7O-mSVHpxEbThPODK1zg-o)

Edwards, J. (2008). *Eve Kosofsky Sedgwick*. Routledge.

Eisenstein, Z. R. (Ed.). (1979). *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press.

Elias, N. (1978, 1982, 1983). *The Civilizing Process: Vols. 1-3*. New York: Pantheon.

Elias, N. (1996). *The Germans*. Cambridge, MA: Polity

Elshtain, J. B. (1993). *Public man, private woman: Women in social and political thought*. New Jersey: Princeton University Press.,

Engels, F. (1884: 2018). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni [Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats]*. Çeviri: Mustafa Tüzel. İş Bankası Kültür Yayınları.

- Enloe, C. (1990). *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. CA: University of California Press.
- Erikson, E. (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton
- Erjem, Y. (2019). Yan Baktın Cinayetlerinin Sosyolojik Analizi. Geçgin, E. [Der.] *Kenardakiler*. Ankara: Heretik
- Ergöçmen, B. A., Yüksel Kaptanoğlu, İ. ve Jansen, H. A. F. M. (2013). Intimate Partner Violence and the Relation between Help-Seeking Behavior and the Severity and Frequency of Physical Violence Among Women in Turkey. *Violence against Women* 19(9), 1151-1174.
- Ertürk, Y. (2015). *Sınır Tanımayan Şiddet: Paradigma, Politika ve Pratikteki Yönleriyle Kadına Şiddet Olgusu*. İstanbul: Metis
- Faludi, S. (1999). *Stiffed: The Betrayal of the American Man*. New York: Harper Collins.
- Fassin, D. (2008). Beyond Good and Evil: Questioning the Anthropological Discomfort with Morals. *Anthropological Theory* 8(4). 333– 344.
- Fassin, E. (2018). *Populizm: Büyük Hınç*. Çeviri: Gülener Kırnalı ve İlker Kocael. Ankara: Heretik.
- Federici, S. (1975). *Wa.g.es against housework*. Bristol: Falling Wall Press.
- Flood, M. (2008). Men, Sex, and Homosociality: How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women. *Men and Masculinities* 10(3), 339–359.
- Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M., (1980). *Power and Knowledge- Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: The Harvester Press.
- Freud, S. (2019: 1999). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. İstanbul: Metis
- Freud, S. (1933). Lecture 33: Femininity. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Standard Edition, v. 22. (136-157).

- Friedan, B. (1963: 2010). *The Feminine Mystique*. New York: WW Norton & Company.
- Gadd, D. (2002). Masculinities and violence against female partners. *Social & Legal Studies 11*, 61-80.
- Gambetti, Z. (2007). Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti. *Toplum ve Bilim 109*, (Yaz 2007), s. 7-34.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Gazete Duvar. (24 Ağustos 2019). Komünist Kadınlar, Serkan İnci hakkında suç duyurusunda bulundu. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/08/24/komunist-kadinlar-serkan-inci-hakkinda-suc-duyurusunda-bulundu/?fbclid=IwAR168zGTv9NwL9meT2cagtsvGYVgFyNfqITSrtx2PgbUStxihwjcZWZmpx8>
- Gazete Manifesto. (24 Ağustos 2019). 'Mağdur Babalar'ın başkanından şaşkırtmayan sözler: Emine Bulut'un katilini 'aslan parçası' diyerek kutladı!. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://gazetemanifesto.com/2019/magdur-babalarin-baskanindan-sasirtmayan-sozler-emine-bulutun-katilini-aslan-parcasi-diyerek-kutladi-289243/>
- Geçgin, E. [Der.] (2019). *Kenardakiler: Teoriden Uygulamaya Suç ve Sapma Üzerine Sosyolojik Araştırmalar*. Ankara: Heretik
- Gerth, H. ve Mills, C.W. (1958). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press.
- Ghail, M. M. (1994). *The Making of Men: Masculinities, Sexualities and Schooling*. Michigan: Open University Press.

- Giddens, A. (2014). *Modernliğin Sonuçları*. (6. Baskı.) Çeviri: Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı.
- Gilligan, J. (2003). Shame, Guilt, and Violence. *Social Research*, 70(4), 1149-1180
- Gilmore, D. (1997). The Manhood Puzzle. In Brettel, C.B. & Sargent, C.F. (Eds.) *Gender in Cross-Cultural Perspective*. New Jersey: Prentice Hall.
- Gilmore, D. D. (1987) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington DC: American Anthropological Association.
- Gilmore, D. D. (1990). *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven: Yale University Press.
- Girard, R. (2001). *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*. İstanbul: Metis
- Gittins, D. (2012). *Aile Sorgulanıyor*. [*The family in question: changing households and familiar ideologies*]. Çeviri: Tuna Erdem. Pencere Yayınları.
- Glaser, B. G. (1978). *Theoretical sensitivity: Advances in the methodology of grounded theory*. Mill Valley, CA: Sociology Press
- Glaser, B. G. ve Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago.: Aldine.
- Glesne, C. (2014). *Nitel Araştırmaya Giriş*. (4.Basım). Ankara: Anı.
- Glick, P. , & Fiske, S. T. (1996). The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70. (491-512).
- Godenzi, A. (1992). *Cinsel Şiddet*. İstanbul: Ayrıntı.
- Goffman, E. (1956). Embarrassment and Social Organization. *American Journal of Sociology* 62, (3). 264-271.

- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: essays on face-to-face interaction*. Oxford, England: Aldine
- Goffman, E.. (1963). *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Goldberg, H. (2010). *Erkek Olmanın Tehlikeleri*. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gökalp, Z. (2002). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Toker
- Griffin, S. (1971). Rape: The all-American Crime. *Ramparts*, 26 – 35
- Güllü, S. (2012). Aileye İlişkin Kuramsal Yaklaşımlar. Adak, N. [Ed]. *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar* içinden. Ankara: Siyasal Kitabevi
- Günay-Erkol, Ç. (2018). İlet, zillet, erkeklik: Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Türkiye'deki seyri. *Toplum ve Bilim* 145,
- Güven, B. (2018). Boşanamama terörü!. *Diken Gazetesi*, 07 Aralık 2018. Son erişim tarihi 05.10.2019, [http://www.diken.com.tr/bosanamama-teroru/?fbclid=IwAR1-vDe\\_cIEYS74gT\\_e-fEAjw\\_z07GpqFrRNnHNawKM5DCsXzZjSKWkt2Y8](http://www.diken.com.tr/bosanamama-teroru/?fbclid=IwAR1-vDe_cIEYS74gT_e-fEAjw_z07GpqFrRNnHNawKM5DCsXzZjSKWkt2Y8)
- GZone. (n.d.). LGBTİ+'lara Yine Nefret Saçan Süleyman Soylu'ya Na.g.ehan Alçı'dan Sürpriz Çıkış. Son erişim tarihi 06.10.2019, <http://gzone.com.tr/lgbtilara-yine-nefret-sacan-suleyman-soyluya-na.g.ehan-alcidan-surpriz-cikis/>
- Habermas, J. (1981). *The Theory of Communicative Action. Volume One: Reason and the Rationalization of Society*. Thomas A. McCarthy tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Boston, Mass.: Beacon Press
- Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2015). *Türkiye'de Kadına Yönelik Alie İçi Şiddet Araştırması*, Ankara: TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2010). *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet 2008*. Ankara: TC. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.
- Hall, S. (2002). Daubing the Drudges of Fury: Men, Violence and the Piety of the "Hegemonic Masculinity" Thesis". *Theoretical Criminology*, 6(1), 35-61.

- Hammeren, N. ve Johansson, T. (2014), Homosexuality: In Between Power and Intimacy, *Sa.g.e Open* 4 (1). doi: 10.1177/2158244013518057
- Hanke, E. (1992). *Yeraltı Yaşamından Anılar*. Ankara: Evrensel.
- Harding, S. (1995). Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var Mı?. Çakır, S. ve Akgökçe, N. [Ed.] *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde. İstanbul: Sel
- Hartmann, H. (1976). Capitalism, patriarchy, and job segregation by sex. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1 (3), 137-169.
- Hartmann, H. I. (1979). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union. *Capital & Class*, 3(2), 1–33.
- Hartmann, H. I. ve Bridges, A. (1975). Pedagogy by the oppressed. *Review of Radical Political Economics* 6 (4), s. 75–79. doi:10.1177/048661347500600408.
- Haywood, C., Johansson, T., Hammaren, N., Herz, M. ve Ottemo, A. (2018). *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosexuality, Homophobia and Heteronormativity*. New York: Routledge.
- Hearn, J. (1996). Is Masculinity dead? A critique of the concepts of masculinity/masculinities. Ghail, M. M. [Der.] *Understanding Masculinities- Social Relations and Cultural Arenas*, Buckingham: 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: Sa.g.e.
- Heise, L. L. (1998). Violence against Women: an Integrated Ecological Framework. *Violence against Women* 4, 262-290.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural intimacy*. New York; London: Routledge.
- Hochschild, A. R. (1989). *The Second Shift: Working Families and the Revolution at Home*. New York, N.Y: Viking.



- Hollerstein, W. (1988). *Herrscher, aber Kraftig: Die Zukunft der Manner*. Hamburg: VSA.
- Hollstein, W. (1988). *Herrscher, aber Kraftig: Die Zukunft der Manner*. Hamburg: VSA.
- hooks, b. (2018). *Değişme İsteği-Erkekler, Erkeklik ve Sevgi* (Çeviri: Zeynep Kutluata). BSGT yayınları.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and Human Growth*. New York: Norton.
- Howard, R. E. (1995). *Human rights and the search for community*. Boulder, CO: Westview.
- Hürriyet. (15 Haziran 2016). Alperen Ocakları: LGBT yürüyüşünü yaptırmayacağız. Son erişim tarihi 06.10.2019, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/alperen-ocaklari-lgbt-yuruyusunu-yaptirmayacagiz-40117653>
- İleri Haber İnternet Gazetesi. (23 Ağustos 2019). Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş: Kadının canı, onuru ve hakları emanettir. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://ilerihaber.org/icerik/nadira-kadirovanin-agabeyi-kardesimin-vucudundadarp-izleri-var-di-104472.html>
- İlkkaracan, P., Gülçür, L. ve Arın, C. (1996). *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*. İstanbul: Metis.
- İnsel, A. (2017). Reaksiyoner Hınç. *Cumhuriyet Gazetesi*, 2 Eylül 2017. Son erişim tarihi: 06 Ekim 2019, [http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/815694/Reaksiyoner\\_hinc.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/815694/Reaksiyoner_hinc.html)
- Janssen, P.A., Nicholls, T.L., Kumar, R.A., Stefanakis, H., Spidel, A.L. ve Simpson, E.M. (2005). Of Mice and Men: Will the Intersection of Social Science and Genetics Create New Approaches for Intimate Partner Violence?. *Journal of Interpersonal Violence*, 20. (61-71).

- Janz, B. (2011). Shame and silence. *South African Journal of Philosophy*, 30(4), 462–471.
- Jefferson, T. (2002). Subordinating hegemonic masculinity. *Theoretical Criminology* 6(1), 63–88.
- Jones, E. M. (2005). *Libido Dominandi: Sexual Liberation & Political Control*. IN: St. Augustine's Press.
- Kamu Personeli Haber Sitesi. (30 Ocak 2018). Devletten Evlenecek Çiftlere 12 Bin 500 TL Evlilik Desteği. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.kamupersoneli.net/ekonomi/devletten-evlenecek-ciftlere-12-bin-500-tl-evlilik-destegi-h41633.html>
- Kandiyoti, D. (2016) Locating the politics of gender: Patriarchy, neo-liberal governance and violence. *Turkey, Research and Policy on Turkey 1* (2), 103-118, DOI: 10.1080/23760818.2016.1201242
- Kandiyoti, D. (2015). The Gender Wars in Turkey: A Litmus Test for Democracy. *Open Democracy*, 30 Mart 2015. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://www.opendemocracy.net/5050/deniz-kandiyoti/gender-wars-in-turkey-litmus-test-of-democracy>
- Kandiyoti, D. (2019: 1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis
- Karandinos, G., Hart, L.K., Castrillo, F. M. ve Bourgois, P. (2014). The Moral Economy of Violence in the US Inner City. *Current Anthropology* 55 (1), 1-22.
- Kardam, F. & Yüksel-Kaptanoğlu, İ. (2009). Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Erkeklerin Görüşleri/ Deneyimleri/Algıları [Thoughts/Experiences/ Perceptioens of Men about Violence against Women]. *Kadın/Woman 2000*, 10 (1).

- Kaufman, M. [Der.] (1987). *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pleasure, Power, and Change*. Oxford University Press.
- Kavanagh, M. M. (2004). Rewriting the Legal Family: Beyond Exclusivity to a Care-Based Standard. *Yale JL & Feminism*, 16, 83.
- Katz, J. (2006). *The Macho Paradox: Why Some Men Hurt Women and How All Men Can Help*. Naperville, IL: Sourcebooks.
- Kepenek, E. (2019a). "Ben Öldürülseydim Kader Diyeceklerdi, Kendimi Korumak Zorundaydım". *Bianet Gazetesi*, 26 Temmuz 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/210887-ben-oldurulseymdim-kader-diyeceklerdi-kendimi-korumak-zorundaydim?fbclid=IwAR0IV7zgpOnrHRz4CiSxLON36g703DwarHUgrZIToM\\_9qfF46HqftDiTbXY](http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/210887-ben-oldurulseymdim-kader-diyeceklerdi-kendimi-korumak-zorundaydim?fbclid=IwAR0IV7zgpOnrHRz4CiSxLON36g703DwarHUgrZIToM_9qfF46HqftDiTbXY)
- Kepenek, E. (2019b). Ölmek İstemiyoruz: Kadınların Yaşam Hakkı Kağıtta Kalmasın. *Bianet Gazetesi*, 23 Ağustos 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/212150-olmek-istemiyoruz-kadinlarin-yasam-hakki-kagitta-kalmasin?fbclid=IwAR3h1Xo8HQ3XBMY7ftSllYo5BvUaqhfMVHFFN4JBgr4toloIUehe2MhrO5A>
- Kepenek, E. (2019c). Prof. Dr. Deniz Kandiyoti: Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Krizi Tüm Dünyada Var. *Bianet Gazetesi*, 25 Eylül 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/213510-prof-dr-deniz-kandiyoti-toplumsal-cinsiyet-esitligi-krizi-tum-dunyada-var?fbclid=IwAR20I-la-gpEVILIZHtEQyie1w1s7vZT6zHKu1DgHioW8t4jak\\_spL9smow](http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/213510-prof-dr-deniz-kandiyoti-toplumsal-cinsiyet-esitligi-krizi-tum-dunyada-var?fbclid=IwAR20I-la-gpEVILIZHtEQyie1w1s7vZT6zHKu1DgHioW8t4jak_spL9smow)
- Kıvanç, Ü. (2015). Korkunç bir tecavüz ve cinayetle karşı karşıyayız. *T24 Gazetesi*, 14 Şubat 2015. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://t24.com.tr/haber/umit-kivanc->

korkunc-bir-tecavuz-ve-cinayetle-karsi-karsiyayiz,287199?fbclid=IwAR0ASdLUiVUWmgLR0P4Of4dx2EA6\_5PJQtYm0ri-EBjzkkWeQvJ45X3kl34

- Kimmel, M. (1994). Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity. Brod H. & Kaufman M. (Eds.). *Theorizing Masculinities* içinde. Sa.g.e Publications Thousand Oaks. 142-163.
- Kimmel, M. (2002). "Gender Symmetry" in Domestic Violence: A Substantive and Methodological Research Review. *Violence against Women* 8 (11), 1332-1363
- Kimmel, M. S. (1987) *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*. California: Sa.g.e.
- Kiras, İ. (2019). Ümmeti bölen siyaset, aileyi yıkan kadın!. *Karar Gazetesi*, 11 Temmuz 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.karar.com/yazarlar/ibrahim-kiras/ummeti-bolen-siyaset-aileyi-yikan-kadin-10706?fbclid=IwAR27x0hQwigTKvx5v9NJU9nI\\_aIOZDDSSECJKLoywkiRA5QsP5K4\\_axqGsE#](https://www.karar.com/yazarlar/ibrahim-kiras/ummeti-bolen-siyaset-aileyi-yikan-kadin-10706?fbclid=IwAR27x0hQwigTKvx5v9NJU9nI_aIOZDDSSECJKLoywkiRA5QsP5K4_axqGsE#)
- Koç, H. (2015). *Muhafazakarlığa Karşı Feminizm*. İstanbul: Güldünya.
- Koğacıoğlu, D. (2007). Gelenek söylemleri ve iktidarın doğallaşması: namus cinayetleri örneği. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 3.
- Konda Araştırma ve Danışmanlık (2019). *31 Mart 2019 Yerel Seçimleri'nin Sayısal Analizi*. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://konda.com.tr/tr/rapor/31-mart-2019-yerel-secimlerinin-sayisal-analizi/>
- Kordvani, A.H., (2002), Hegemonic masculinity, domination and violence against women. *Expanding our Horizons: Understanding the Complexities of Violence against Women*. University of Sydney.

- Korkman, Z. K. (2015). Blessing neoliberalism: Economy, family and the occult in millennial Turkey. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 2(2), 335–357.
- Koyuncu, A. (2016). Bir Sosyal Güvenlik Sistemi Olarak Aile. Aydın, M. [Der.]. *Sistemik Aile Sosyolojisi*. Konya: Çizgi. 357-378.
- Koyuncu, A. (2014). Kadına Yönelik Şiddet Sarmalında Aile. Aydın, M. [Der.]. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım
- Köse, T. (2008). Toplumsal Şiddetin Boyutları. *Anlayış, Eylül 2008*. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?makaleid=4967>
- Kühne, T. (2008). Male bonding and shame culture: Hitler's soldiers and the moral basis of genocidal warfare. *Ordinary people as mass murderers* (pp. 55-77). Palgrave Macmillan, London.
- Kümbetoğlu, B. (2015). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. (4. Basım). İstanbul: Bağlam.
- La Caze, M. (2013). At First Blush: The Politics of Guilt and Shame. *Parrhesia* 18, 85-99.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. (4. Baskı. Çeviri: Ahmet Kardam). İstanbul: İletişim
- Lancaster, R. (1994). *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Land, H. (1976). Women supporters or supported?. Barker, D.L. ve Allen, S. [Der.]. *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, London: Longmen.
- Layder, D. (1990). *The Realist Image in Social Science*. London: Macmillan.

- Layder, D. (1993) *New Strategies in Social Research: An Introduction and Guide*.  
Cambridge: Polity.
- Layder, D. (2004) *Emotion in Social Life: The Lost Heart of Society*. Londra: Sa.g.e.
- Layder, D. (2005). *Understanding Social Theory - 2nd Edition*. London: Sa.g.e.
- Layder, D. (2013). *Sosyolojik Araştırma Pratiği: Teori ve Sosyal Araştırmanın İlişkilendirilmesi*. (1.Basım). Ankara: Heretik.
- Layder, D. (2018). *Investigative Research: Theory and Practice*. Londra: Sa.g.e
- Leslie, G.R. ve Korman, S.K. (1989). *The Family in Social Context.- 7th Edition*.  
Oxford University Press
- Letherby, G. (2003). *Feminist Reserch in Theory and Practice*. s.l.:Open University  
Press.
- Lewis, H. B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International  
Universities Press.
- Liddle, A. M. (1996). Gender, Power and Epistemology: Can Men Know Feminist  
Truths? Lyon, E. S. ve Busfield, J. [Der.] *Methodological Imaginations* içinde.  
London: Palgrave Macmillan, 164-184.
- Liddle, A. M. (1989). Feminist contributions to an understanding of violence against  
women: Three steps forward, two steps back. *Canadian Review of Sociology and  
Anthropology*, 26(5), 759–775.
- Lindisfarne, N. (2005). Variant masculinities, Variant Virginites. Rethinking “Honour  
and shame.” A. Cornwall, & N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating masculinity,  
Comparative ethnographies* içinde. London: Routledge. 82–96
- Lipman-Blumen, J. (1976). Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation  
of the Sex Segregation of Social Institutions. *Signs* 1(3), s. 15-31.

- Loeffler, C.H., Prelog, A.J., Unnithan, N.P., & Pogrebin, M.R. (2010). Evaluating shame transformation in group treatment of domestic violence offenders. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 54. 517–536.
- Lorey, I. (2016). *Kırılğanların Yönetimi*. İstanbul: Otonom
- Lown, J. (1983). Not so much a Factory, More a Form of Patriarchy: Gender and Class During Industrialisation, Garmarnikow, E. v.d. [Eds], *Gender, Class and Work*, 28-45. Londra: Heinemann.
- Lüküslü, D. (2015). *Türkiye’de Gençlik Miti: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*. İstanbul: İletişim.
- Lynd, H. M. (1958). *Shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt Brace.
- MacKinnon, C. (1982). Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs* 7(3), 515-544.
- MacKinnon, C. A. (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru [Toward a Feminist Theory of the State]*. Çeviri: Türkân Yöney, Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis
- Ma.g.ee, B. (1997). *Confessions of a Philosopher*. London: Phoenix.
- Malešević, S. (2010). *The Sociology of War and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marczyk, G., DeMatteo, D. ve Festinger, D. (2005). *Essentials of Research Design and Methodology*. New York: John Wiley & Sons Inc
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim
- Mardin, Ş. (1991b). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim

- Marx, K. (1849). Peuchet: On Suicide. Cohen, J., Cornforth, M., Dobb, M. ... [Ed.].  
(2010). *Marx-Engels Collected Works Vol. 4* içinde. S. 597. Londra: Lawrence and Wishart
- Marx, K. (2000). *1844 El Yazmaları*. Çeviri: Murat Belge. Birikim Yayınları.
- Marx, K. Ve Engels, F. (2000). *Alman İdeolojisi*. Çeviri: Emir Aktan. Alter Yayınları
- Marxists Internet Archive (n.d.) Articles by Marx in The New York Daily Tribune.  
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/new-york-tribune.htm> adresinden ulaşılabilir.
- Mavili, A. (2006). *Aile İçi Şiddet: Kadının ve Çocuğun Korunması*. İstanbul: Elma.
- Memiş, E. (2014). Ekonomik Şiddet Kapsamında Karşılıksız Emek. Kaya, F., Özdemir, N. ve Uygur, G. [Der.]. *Kadınların ve Kız Çocuklarının İnsan Hakları: Kadına Yönelik Şiddet ve Ev-İçi Şiddet*. Ankara: Savaş Yayınevi, 165-176.
- Mernissi, F. (1995). *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*. İstanbul: A Yayınları
- Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure* (1968 enlarged ed.). New York: Free Press.
- Messerschmidt, J. W. (2018). Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Mitchell, J. (1966). The Longest Revolution. *New Left Review* 1/40. 03 Ocak 2018 tarihinde, [newleftreview.org](http://newleftreview.org) adresinden ulaşılmıştır.
- Mikkelsen, H. & Søgaaard, T.F. (2015). Violent Potentials: Exploring the Intersection of Violence and Masculinity Among the Bugkalot. *NORMA* 10(3-4),281-294.
- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül*. İstanbul: Hil.
- Mouffe, C. (2018). *Siyasal Üzerine* (4. Baskı. Çeviri: Mehmet Ratip). İstanbul: İletişim



- Mouffe, C: (1992). *Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics*, Butler, J. ve Scott, J. W. [Der.] *Feminists Theorise the Political* içinde. London: Routledge, p 378.
- Murdock, G. P. (1949). *Social Structure*. New York: MacMillan
- Nadir, U. (2017). *Nasıl Korunabilirdik: Şiddete Uğrayan Kadınlar ve Çocuklar*. İstanbul: İletişim
- Navaro, L. (2015). *Bir Cadı Masalı*. İstanbul: Remzi
- Navaro, L. (2011). *Haset ve Rekabet*. İstanbul: Remzi
- Nazıroğlu, B. (2014). Din Eğitiminde Aile Vizyonu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7(32), 300-3009
- Neuman, L. W. (2014). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (Seventh Ed.). Essex: Pearson Education Limited.
- Nock, S. L. (1987). *Sociology of the Family*. New Jersey: Prentice-Hall
- Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. (2005) Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities, *Journal of Human Development* 6, 2, 167-183, DOI: 10.1080/14649880500120509
- O'Neill, R. (2015). Whither critical masculinity studies? Notes on inclusive masculinity theory, postfeminism, and sexual politics. *Men and Masculinities* 18 (1), 133 – 156.
- Ocak, E. (2007). Yoksulun Evi. Erdoğan, N. [Der.] *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, 133-174. İstanbul: İletişim
- Olsen, F. E. (1985). The Myth of State Intervention in the Family. *University of Michigan Journal of Law Reform*, 18(4), 835-864.
- Osmond, M. W., & Thorne, B. (1993). Feminist theories: The social construction of gender in families and society. P. G. Boss, W. J. Doherty, R. LaRossa, W. R.

- Schumm, & S. K. Steinmetz (Eds.), *Sourcebook of family theories and methods: A contextual approach* içinde, s. 591-625. New York: Plenum Press.
- Öncü, A. (1999). Istanbulites and Others: The Cultural Cosmology of 'Middleness' in the Era of Neo-Liberalism. Keyder, Ç. [Der.] *Istanbul Between the Global and The Local*. New York: St. Martins.
- Özbay, F. (2015). *Dünden Bugüne Aile, Kent, Nüfus*. İstanbul: İletişim.
- Özbay, F. (2013). Demografik Dönüşüm Sürecinde İktidar, Kadın ve Aile. *Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün Mü?, 09–10 Kasım 2013, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği*, 106-112.
- Özbay, F. (2012). Evlerde Elkızları. Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler. Davidoff, L. [Der.] *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* (Üçüncü baskı) içinde. İstanbul:İletişim.
- Özbudun, S. (2016). *Kadınlar: İslam, AKP ve Ötesi*. Ankara: Ütopya
- Özkazanç, A. & Yetiş, E. Ö. (2016). Erkeklik ve Kadına Şiddet Sorunu: Eleştirel bir Literatür Değerlendirmesi. *Fe Dergi* 8(2), 13-26.
- Öztan, E. (2014) Türkiye'de Ailecilik, Biyosiyaset ve Toplumsal Cinsiyet Rejimi. *Toplum ve Bilim* 130, 176-188.
- Öztürk, A. B. (2014a). *Erkeklik Ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet: Eşine Şiddet Uygulayan Erkekler*. (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öztürk, A. B. (2014b). Eşine Şiddet Uygulayan Erkeklerin Evlilik Yaşantıları Ve Şiddet. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 25(2). 61-74.
- Öztürk, S. (2019). *Pavyon*. [Online]. <https://www.blutv.com/diziler/yerli/pavyon>
- Özyeğin, G. (2011). Arzunun Nesnesi Olmak: Romans, Kırılgan Erkeklik ve Neoliberal Özne. Özbay, C., Terzioğlu, A. ve Yasin, Y. [Der.]. *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*. İstanbul: Metis

- Parsons, T., ve Bales, R. F. (Eds.) (1955). *Family, socialization and interaction process*.  
New York: Free Press.
- Patemen, C. (2017). *Cinsel Sözleşme*. Çeviri: Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi  
Üniversitesi Yayınevi
- Pelizzon, S. M. (2009) *Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme*.  
Ankara: İmge
- Poster, M. (1989). *Eleştirel Aile Kuramı [Critical Theory of the Family]*. Çeviri:  
Hüseyin Tapınç. İstanbul: Ayrıntı
- Probyn, E. (2004). Everyday Shame. *Cultural Studies* 18, 328–49
- Probyn, E. (2005). *Blush: The Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota  
Press.
- Punch, K. F. (2005). *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Ankara:  
Siyasal Kitabevi.
- Ramazanoğlu, C. ve Holland, J. (2002). *Feminist Methodology: Challenges and  
Choices*. London: Sa.g.e.
- Ray, L. (2018). *Violence and Society (2nd Edition)*. London: Sa.g.e
- Real, T. (2010). *How Can I Get Through to You?: Closing the Intimacy Gap Between  
Men and Women*. NY: Simon and Schuster.
- Remy, J. (2014). Patriarchy and Fratriarchy as Forms of Androcracy. Hearn, J. &  
Morgan, D.H.J. (Eds.). *Men, Masculinities and Social Theory* içinde. Routledge. 43-  
55.
- Ricoeur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University  
Press.
- Sabbah, F.A. (1992), *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, Çeviri: Ayşegül Erol, İstanbul:  
Ayrıntı

- Sallan Gül, S. (2019). Mağrur Erkeklikten Mağdur Erkekliğe. *Kazete Internet Gazetesi*, 15 Haziran 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://kazete.com.tr/makale/magrur-erkeklikten-magdur-erkekligi\\_2277?fbclid=IwAR1Y85qNPZ217no\\_AaD0LhYoxqi6IKE87iU0dJOO2iTpEa2vhWwmd2DOozY](https://kazete.com.tr/makale/magrur-erkeklikten-magdur-erkekligi_2277?fbclid=IwAR1Y85qNPZ217no_AaD0LhYoxqi6IKE87iU0dJOO2iTpEa2vhWwmd2DOozY)
- Sancar, S. (2014). Vicdani Red ve Eril Şiddet. Çınar, Ö. H. ve Üsterci, C. [Der.] *Çarklardaki Kum: Vicdani Red, Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 135-42.
- Sancar, S. (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim.
- Sancar, S., (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar* (2. Basım). İstanbul: Metis.
- Sapolsky, R.M. (1997) Styles of male social behavior and their endocrine correlates among low-ranking baboons. *Am J Primat* 42(1): 25–39.
- Sara, A. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge: London
- Sarıöz, D. (2019). 2019 Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması sonuçları açıklandı: Şiddet en büyük sorun. *Medyascope Haber Kanalı*, 07 Mart 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://medyascope.tv/2019/03/07/2019-toplumsal-cinsiyet-ve-kadin-algisi-arastirmasi-sonuclari-aciklandi-siddet-en-buyuk-sorun/?fbclid=IwAR2sJ2mnEHxRK3bD7Kiegr\\_jM86ZztyMhSviEvgGQd6Ce72zwhLsnoQu1GY](https://medyascope.tv/2019/03/07/2019-toplumsal-cinsiyet-ve-kadin-algisi-arastirmasi-sonuclari-aciklandi-siddet-en-buyuk-sorun/?fbclid=IwAR2sJ2mnEHxRK3bD7Kiegr_jM86ZztyMhSviEvgGQd6Ce72zwhLsnoQu1GY)
- Sartre, J.-P. (2003). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (H. E. Barnes, çeviri.). London: Routledge.
- Scheff, T. (2003). Male Emotions/Relationships and Violence. *Human Relations*, 56(6), 727–749.

- Scheff, T. J. (1988). Shame and Conformity: The Deference-Emotion System. *American Sociological Review*, 53, 395–406.
- Scheff, T. J. (2000). Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory* 18(1): 84–99.
- Schwab, J. R., Addis, M. E., Reigeluth, C. S., & Berger, J. L. (2016). Silence and (in) visibility in men's accounts of coping with stressful life events. *Gender & Society*, 30(2), 289-311.
- Schwalbe M.L. (2005). Identity stakes, manhood acts, and the dynamics of accountability. Denzin, N. [Der.] *Studies in Symbolic Interaction*, 65–81. New York: Elsevier.
- Scott, J. (2007). *Toplumsal Cinsiyet / Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi. [Gender: A Useful Category of Historical Analysis]*. Çeviri: Aykut Tunç Kılıç. İstanbul: Agora.
- Scott, J. (2013). Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi. Ö. F.Dinçer [Ed.]. *Feminist Tarihin Peşinde* içinde. İstanbul: bgst
- Scott, J., & Tilly, L. (1975). Women's Work and the Family in Nineteenth-Century Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 17(1), 36-64.
- Scully, D. (2014). *Cinsel Şiddeti Anlamak*. İstanbul: Metis.
- Sedgwick, E. K. & Frank, A. (1995) *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Duke University Press: Durham.
- Sedgwick, E. K. (1985). *Between men: English literature and homosocial desire*. New York, NY: Columbia University Press.
- Segal, L. (1990). *Gelecek Kadın Mı?*. İstanbul: AFA.
- Segal, L. (1992). *Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler, Değişen Erkekler*. İstanbul: Ayrıntı.

- Sendika.org (24 Ağustos 2019). CHP'den, Emine Bulut'un katiline "Aslan parçası" diyen dernek başkanı hakkında suç duyurusu. Son erişim tarihi 05.10.2019, [http://sendika63.org/2019/08/chpden-emine-bulutun-katiline-aslan-parcasi-diyen-dernek-baskani-hakkinda-suc-duyurusu-558890/?fbclid=IwAR1n2-xDua-fgBwmS2AjnutZa1d\\_62GRvwdmruBgK9g5irzIeFQpnDbBQqg](http://sendika63.org/2019/08/chpden-emine-bulutun-katiline-aslan-parcasi-diyen-dernek-baskani-hakkinda-suc-duyurusu-558890/?fbclid=IwAR1n2-xDua-fgBwmS2AjnutZa1d_62GRvwdmruBgK9g5irzIeFQpnDbBQqg)
- Sennett, R. (2019). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı
- Sherman, H. J., ve Wood, J. L. (1982). *Sociology, traditional and radical perspectives*. New York: Harper & Row
- Shils, E. A. ve Finch, H. A. (1997). *The methodology of the social sciences (1903–17)*. New York: Free Press.
- Shorter, E. (1975). *The Making of the Modern Family*. New York: Basic Books.
- Sirman, N. (2014). Contextualizing Honour, *European Journal of Turkish Studies* 18. 06 Ekim 2019 tarihinde, <http://journals.openedition.org/ejts/4871> adresinden erişildi.
- Sirman, N. (2003). Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus - Türkiye Örneği. Mojab, S. ve Abdo, N. [Der.]. *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*. içinde. s. 63-96. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi
- Sirman, N. (1989). Feminism in Turkey: A Short History. *New Perspectives on Turkey*, 3, 1-34. doi:10.15184/S0896634600000704
- Sirman, N. ve Akınerdem, F. (2019). From Seekers of Truth to Masters of Power: Televised Stories in a Post-Truth World. *South Atlantic Quarterly* 118 (1), 129-144.
- Sjoberg, L. (2014). *Gender, War and Conflict*. Polity Press.
- Sjoberg, L. (2015). *Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Catisma: Savaşın Feminist Teorisi*. Çeviri: Onur Aydın. Altın Bilek Yayınları
- Sönmez, B. (2019). Ataerkiyi gölgesinde yeşertenlerin zor günü. *Gazete Duvar*, 25 Temmuz 2019. Son erişim tarihi 05.10.2019,

[https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/07/25/ataerkiyi-golgesinde-yesertenlerin-zor-gunu/?fbclid=IwAR2\\_dgOvfejM0gTQEzKp7KrucJOpZmb2p-zvMSw9P6ZusicErXmQ81R4ojE](https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/07/25/ataerkiyi-golgesinde-yesertenlerin-zor-gunu/?fbclid=IwAR2_dgOvfejM0gTQEzKp7KrucJOpZmb2p-zvMSw9P6ZusicErXmQ81R4ojE)

Sönmez, B. (2019b). Berrin Sönmez ile Feminist Bakış 17: Değerler Eğitim Dersi Tek Tip İnsan Yetiştirmek İsterken İnsanların Dinden Soğuttu. Son erişim tarihi 05.11.2019, <https://medyascope.tv/2019/11/05/berrin-sonmez-ile-feminist-bakis-17-degerler-egitimi-dersi-tek-tip-insan-yetistirmek-isterken-insanlari-dinden-soguttu/>

Spiereburg, P. (2010). *Cinayetin Tarihi: Ortaçağ'dan Günümüze Avrupa'da Bireysel Şiddet*. İstanbul: İletişim.

Sprey, J. (1969). The Family as a System in Conflict. *Journal of Marriage and Family*, 31, 699-706.

Standing, G. (2014). *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*. İstanbul: İletişim.

Stepien, A. (2014). Understanding male shame. *Masculinities: A Journal of Identity and Culture*, 1: 7–27.

Stith, S.M. & Farley, S.C. (1993). A Predictive Model of Male Spousal Violence. *Journal of Family Violence*, 8. 83-201.

Stone, G., McKenry, P. & Clark, K. (1999). Fathers' participation in a divorce education program: A qualitative evaluation. *Journal of Divorce & Remarriage*, 30(1/2): 99–113.

Strauss, A. ve Corbin, J. (1998) *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sa.g.e.

Swartz, D. L. (2015). Bourdieücü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Meta-ilkeler. Gorski P.S. [Ed.]. *Bourdieu ve Tarihsel Analiz [Bourdieu and Historical Analysis]* içinde. 41-64. Çeviri: Özlem Akkaya. Ankara: Heretik

- Şafak, A. A. (2014). *Feminist Bir Bakışla Türk Aile Hukukunda Kadın Bedeni*. İstanbul: On İki Levha.
- Şahin, M. (2019). *Türkiye'de Erkekliğin Dönüşümü*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- T24 Internet Gazetesi. (25 Ağustos 2019). Yeni Akit yazarı: Feministler ve LGBTİ'ler Emine Bulut cinayeti hakkında konuşmasın. Son erişim tarihi 05.10.2019, <https://t24.com.tr/haber/yeni-akit-yazari-feministler-ve-lgbti-liler-emine-bulut-cinayeti-hakkinda-konusmasin,836351?fbclid=IwAR0l4JplAoCNHwH47o-SaWBFİK3-mIUhNlNay0KxEcpZAL8V5aCFJTRzBaU>
- Tahincioğlu, A. N. Y. (2018). *Namusun Halleri*. İstanbul: Postiga
- Tannenbaum, F. (1938). *Crime and the community*. Ginn.
- Taşdemir Avşar, S. (2015). Türkiye'de Şiddetin "Kadın Yüzü". *Sosyoloji Konferansları* 52 (2), 715-753.
- Taşdemir Avşar, S. (2016). Violence against Women and Femicide in Turkey. *European Journal of Multidisciplinary Studies* 2 (1). 70-80.
- Taştan, C. Ve Küçüker Yıldız, A. (2019). *Dünyada ve Türkiye'de Kadın Cinayetleri: 2016-2017-2018 Verileri ve Analizler*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları.
- T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (1995). *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*. Ankara: Bizim Büro.
- T.C. Başbakanlık KSGM Raporu. (1992). *Türk Kadınının Gündemi Araştırması*. Ankara: PİAR Gallup.
- T.C Başbakanlık. (1988). *Kadınların Sorunları ve Beklentileri*. Ankara: PİAR Gallup.
- Tekin, A. (2015). *İslam'da Şiddet*. İstanbul: Berfin.
- Tekin, M. (2014). Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın. Aydın, M. [Der.]. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım
- Theweleit, K. (1987). *Male Fantasies*. Minnesota: University of Minnesota Press.



- Thoma, D. (2011). *Babalar: Modern Bir Kahramanlık Hikâyesi*. İstanbul: İletişim
- Thomas, G. ve James, D. (2006). Re-inventing grounded theory: some questions about theory, ground and discovery. *British Educational Research Journal*, 32 (6), 767–795.
- Thomason, K. (2015). Shame, violence, and Morality. *Philosophy and Phenomenological Research*, 91.
- Thorne, B., & Yalom, M. (1982). *Rethinking the family: Some feminist questions*. Londra: Longman
- Tomkins, S. (1995) In Shame and it Sisters. Sedgwick, E. K. ve Frank, A. [Der.] *A Silvan Tomkins Reader*. Duke University Press, Durham.
- Tuksal, H. Ş. (2004). İslâmcı erkekliğin inşası - Geleneksel rollerin ihyası. *Toplum ve Bilim* 101, 81-88.
- Turner, V. W. (1977). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. NY: Cornell University Press.
- Turner, V. (1977b). Process, System, and Symbol: A New Anthropological Synthesis. *Daedalus*, 106(3), 61-80.
- Türk, H. B. (2014). *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İstanbul: İletişim.
- Türk, H. B. (2015). Şiddete Meyyalım Vallahi Dertten: Hegemonik Erkeklik ve Şiddet. Yarar, B. [Der.] *Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri* içinde, s. 85-111. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ugur-Çınar, M. (2017). Embedded Neopatrimonialism: Patriarchy and Democracy in Turkey, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 24 (3). S. 324–343. Doi: 0.1093/sp/jxx009

- Uygur, G. (2015). İstanbul Sözleşmesi Işığında Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un Temel Yaklaşımı. Yarar, B. [Der.]. *Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ünlü, B. (2014). *Türklük Sözleşmesi*. Ankara: Dipnot
- Vatansever, A. ve Gezici Yalçın, M. (2015). *Ne Ders Olsa Veririz: Akademisyenin Vasıfsız İşçiye Dönüşümü*. İstanbul: İletişim.
- Veissière, S. (2018). "Toxic Masculinity" in the a.g.e of #MeToo: ritual, morality and gender archetypes across cultures. *Society and Business Review* 13 (3), 274-286.
- Warnken, W.J., Rosenbaum, A., Fletcher, K.E., Hoge, S.K. &Adelman, S.A. (1994). Head- Injured Males: A Population at Risk for Relationship Aggression? *Violence Vict*, 9. 153-166.
- Wieviorka, M. (2009). *Violence: A new approach*. London: Sa.g.e.
- Yaraman, A. (2019). Erkeklik Krizi Cinsiyet Krizinin Bileşenidir (Röportaj). *Sivil Sayfalar*. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.sivilsayfalar.org/2019/04/24/erkeklik-krizi-cinsiyet-krizinin-bilesenidir/>
- Yazıcı, B. (2012) The return to the family: Welfare, state and politics of the family in Turkey. *Anthropological Quarterly* 85(1), 103–140
- Yeğenoğlu, M. (2017). *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. (2. Basım). İstanbul: Metis.
- Yeğin, M. (2018). Post-neoliberalizm ya da maço erkek iktidarda. *Gazete Duvar*, 14 Ekim 2018. Son erişim tarihi 05.10.2019, [https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/10/14/post-neoliberalizm/?fbclid=IwAR3JZZYcEUL9Z\\_bBM76agh1u4T3CVJNd\\_iOwdVbqUxml5kqvXScOwlbF0oo](https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/10/14/post-neoliberalizm/?fbclid=IwAR3JZZYcEUL9Z_bBM76agh1u4T3CVJNd_iOwdVbqUxml5kqvXScOwlbF0oo)

- Yeni Akit. (18 Temmuz 2014). Başbakan kızları uyardı: Çok seçici olmayın. Son erişim tarihi 05.10.2019, <http://www.yeniakit.com.tr/haber/basbakan-kizlari-uyardi-cok-seccici-olmayin-24341.html>
- Yıldırım, E. ve Canatan, K. (2009). *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Young, I. M. (2003). The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29(1). 2–25.
- Yuval-Davis, N. (2003). *Cinsiyet ve Millet*. (Çeviri: Aysin Bektaş). İstanbul: İletişim.
- Yüksel-Kaptanoğlu, İ. (2015). Erkeklerin Kadına Yönelik Şiddete Bakışı. *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Yüksel-Kaptanoğlu, İ. (2018). *Kadınlara Yönelik Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*. Ankara: CEİD.
- Yüksel-Kaptanoğlu, İ. ve Yüceşahin, M.M. (2016). Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Cinsiyet Temelli Mekanlardaki Karakteristikleri. *Kadın/Woman* 2000 17(2), 65-82.
- Yüksel-Oktay, E. (2015). Türkiye’nin ve Dünyanın Ortak Sorunu: Kadına Şiddet. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 64, 57-118.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zeybek, H. A. (2011). Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik. Özbay, C., Terzioğlu, A. ve Yasin, Y. [Der.]. *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik*. İstanbul: Metis
- Zeybekoğlu, Ö. (2013). *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Olgusu*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Zijderveld, A. C. (1970). The abstract society: A cultural analysis of our time (Vol. 819). Garden City, NY: Doubleday.

## EK 1 – DERİNLEMESİNE GÖRÜŞMELER KATILIMCI LİSTESİ

#	Takma İsim	Yaş grubu	Yaş	Eğitim	Meslek	Kardeş	Medeni Hal	Çocuk	Büyüdüğü Yer	Su an
1	Arda	18-32	28	Üniversite	Garson	1	Bekar	0	Ankara	Ankara
2	Erkin	32-50	33	Üniversite	Bilgisayar teknisyeni	1	Bekar	0	Manisa	İstanbul
3	Erkan	18-32	31	Üniversite	Tasarımcı	1	Bekar	0	Elmadağ, Ankara	Ankara
4	Kuzey	32-50	35	Üniversite	İşsiz	0	Bekar	0	İstanbul	İstanbul
5	Sercan	32-50	32	Üniversite	Mühendis	1	Evli	1	Yalova	Ankara
6	Alkun	18-32	31	Üniversite	Öğretmen	1	Evli	0	Manisa	Manisa
7	Hikmet	32-50	41	Lise	Kapıcı	2	Evli	3	Nevşehir	İzmir
8	Cengiz	50+	59	Lise	Emekli	3	Evli	1	Urfa	İzmir
9	İrfan	32-50	42	Lise	İşçi	2	Evli	1	İzmir	İzmir
10	Ahmet	32-50	43	Ön Lisans	Teknisyen	5	Evli	1	Erzurum	İzmir
11	Umut	18-32	28	Lise	Jandarma	1	Bekar	0	Yozgat	Ankara
12	Kaan	32-50	34	Üniversite	Ticari danışman	1	Bekar	0	Burdur	Ankara
13	Ramiz	50+	51	Ortaokul	Esnaf	1	Boşanmış	1	Sivas, Konya, Ankara	Ankara
14	Muhammet	32-50	44	Lise	Esnaf	3	Evli	2	Ankara	Ankara
15	Ender	50+	61	İlkokul	Emekli	6	Evli (3. eşi)	2	Denizli	İzmir
16	Hamdi	50+	55	Üniversite	Ticaret		Boşanmış	1	İzmir	İstanbul
17	Bora	32-50	32	Üniversite	Araştırmacı	1	Bekar	0	Manisa	Ankara
18	Rüzgar	32-50	36	Üniversite	Araştırma görevlisi	1	Evli	0	Denizli	Çorum
19	Ünal	32-50	32	Üniversite	Öğretim görevlisi	1	Evli	0	Edirne	Çorum
20	Ethem	32-50	33	Üniversite	Öğretim görevlisi	1	Evli	2	Samsun	Çorum
21	Kerem	18-32	31	Üniversite	İç Mimar	1	Evli	0	Kıbrıs, Çankırı, Balıkesir	İstanbul
22	Göksel	18-32	30	Üniversite	Mühendis	5	Boşanmış	0	Mardin	Ankara
23	Mehmet	18-32	20	Lise	Öğrenci	1	Bekar	0	Manisa	İzmir
24	Refik	18-32	21	Lise	Öğrenci	1	Bekar	0	Kocaeli	Eskişehir
25	Erhan	50+	58	Lise	Laborant	1	Evli	0	Manisa	Manisa
26	Haldun	50+	63	Üniversite	Çiftçi	1	Evli	2	Manisa	Manisa
27	Yunus	32-50	34	Üniversite	Polis	1	Bekar	0	Afyon	Manisa
28	Yiğit	50+	59	İlkokul	Turizm	2	Evli	2	Seferihisar, İzmir	İzmir
29	Serhat	32-50	40	Üniversite	İşletme	1	Evli	0	Ankara, İstanbul	İstanbul
30	Cemil	50+	66	Üniversite	Emekli	1	Dul	1	İzmir	İzmir
31	Hamza	50+	65	Ortaokul	Esnaf	1	Evli	2	Manisa	Manisa
32	Doğan	50+	57	İlkokul	Milli Piyango bayii		Evli	4	İstanbul / Fatih	İstanbul / Fatih

## EK 2 – DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME ONAM FORMU

### Derinlemesine Görüşmeler için Aydınlatılmış Onam Formu

*Araştırmanın Adı:* Türkiye’de Erkeklerin Şiddet Hakkında Algı, Düşünce ve Deneyimleri

Sayın gönüllü,

Ankara Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Bölümü kapsamında planlanmış olan yukarıda adı yazılı araştırmaya katılmak üzere davet edilmiş bulunuyorsunuz. Bu araştırmada yer almayı kabul etmeden önce, araştırmanın ne amaçla yapılmak istendiğini anlamanız ve kararınızı bu bilgilendirme çerçevesinde özgürce vermeniz gerekmektedir. Aşağıdaki bilgileri lütfen dikkatlice okuyunuz, sorularınız olursa sorunuz ve açık yanıtlar isteyiniz.

*Çalışmanın amacı nedir:* Bu araştırmanın amacı Türkiye’de kadına yönelik şiddet araştırmalarında önemli bir eksiklik olarak dikkat çeken erkek deneyim ve söylemleri konusunda keşfedici bir niteliksel araştırma yapmak. Türkiye’deki erkeklerin genel olarak şiddet ve kadınlara karşı şiddet konularını nasıl algıladıklarını anlamak.

*Çalışmaya katılma koşulları nelerdir:* 18 yaş ve üstü erkekler kendi rızaları ile araştırmaya katılmışlardır.

*Çalışma kapsamında her bir katılımcı ile birebir görüşmeler* yapılacaktır, katılımcı erkeklerin şiddet kavramı ve deneyimleri üzerinden kendileri görüş ve deneyimlerini araştırmacıyla paylaşmaları istenmektedir.

Araştırmaya katılmanın herhangi bir riski bulunmaktadır.

Bu formu imzalamış olmanız yasal haklarınızdan vazgeçtiğiniz ya da araştırmacıların ve ilgili kuruluşun yasal ve profesyonel sorumluluklarından feragat ettiği anlamına gelmemektedir. Görüşme sürecinin başlangıcında veya herhangi bir aşamasında gerekçe belirtmeksizin görüşmeden ayrılmayı ya da izin koşullarının değiştirilmesini talep edebilirsiniz. Derinlemesine görüşmesi süreci, çıktıları ve bu çıktıların kullanımı ile ilgili sorularınız varsa araştırmacıyla iletişime geçebilirsiniz:

(İletişim bilgileri araştırma sırasında sunulacaktır)

Bu araştırmada yer almak tümüyle sizin isteğinize bağlıdır. Araştırmada yer almayı reddedebilirsiniz ya da başladıktan sonra yarıda bırakabilirsiniz. Bu araştırmanın sonuçları bilimsel amaçlarla kullanılacaktır. Araştırmadan çekilmeniz ya da araştırmacı tarafından araştırmadan çıkarılmanız halinde, sizle ilgili veriler kullanılmayacaktır. Ancak veriler bir kez anonimleştikten sonra araştırmadan çekilmeniz mümkün olmayacaktır. Sizden elde edilen tüm bilgiler gizli tutulacak, araştırma yayınlandığında da varsa kimlik bilgilerinizin gizliliği korunacaktır.

## **Onam Bölümü;**

“Yukarıda yer alan ve araştırmaya başlanmadan önce gönüllülere verilmesi gereken bilgileri içeren metni okudum (ya da sözlü olarak dinledim). Eksik kaldığını düşündüğüm konularda sorularımı araştırmacılara sordum ve doyurucu yanıtlar aldım. Yazılı ve sözlü olarak tarafıma sunulan tüm açıklamaları ayrıntılarıyla anladığımı kanısındayım. Çalışmaya katılmayı isteyip istemediğim konusunda karar vermem için yeterince zaman tanındı.

Bu koşullar altında, araştırma kapsamında elde edilen şahsıma ait bilgilerin bilimsel amaçlarla kullanılmasını, gizlilik kurallarına uyulmak kaydıyla sunulmasını ve yayınlanmasını, hiçbir baskı ve zorlama altında kalmaksızın, kendi özgür irademle kabul ettiğimi beyan ederim.”

Katılımcının adı/soyadı:

İmza/Tarih:

Araştırmacının adı/soyadı:

İmza/Tarih:

## ÖZET

Kadına yönelik şiddet konusunda Türkiye’de yapılan niceliksel araştırmaların sayısı artmaktadır ve bu araştırmaların sonuçlarına göre istikrarlı bir şekilde artan eğitim seviyesine paralel olarak şiddet konusunda kadın ve erkeklerin farkındalığının belli bir ölçüde geliştiği gözlemlenmiştir. Bu bulgulara rağmen, kadına yönelik şiddetin aynı oranda azalmadığı ve hatta toplum içerisinde genel olarak şiddetin de yaygın bir sorun olduğu tespit edilir. Genelde bu çalışmalar, erkekleri toplumsal cinsiyet temelli şiddetin sadece mutad failleri olarak ele alır ve kadına yönelik şiddetle ilişkili görülebilecek erkeklerin toplum içindeki farklı konumlarını, değişkenlik gösteren bağlamsal kaynaklarını, yaşam dünyalarını ve bunların arasındaki ilişkileri gözden kaçıır. Bu tez çalışmasında, bu tartişmalara yeni ve eleştirel kavramsal bir boyut kazandırmakla beraber, erkeklerin kadına yönelik şiddet ve genel olarak diğer şiddet türleri konusundaki algı, düşünce ve deneyimleri, yine erkeklerin fail, tanık ve mağdur konumları da hesaba katılarak sorgulandı. Bu araştırmanın keşfedici niteliğine uygun olarak, uyarlayıcı teori yöntemsel yaklaşım olarak benimsendi ve aile çalışmaları, feminizm ve eleştirel erkeklik çalışmaları literatürleri hem birbirleriyle hem de 5 erkekle yürütölen bir odak grup görüşmesi ve 32 erkekle yürütölen derinlemesine görüşmelerden gelen verilerle beraber değerlendirildi. Bu çalışmanın sonucu olarak Türkiye’deki baskın/yaygın erkeklik kültürü ile şiddet arasındaki ilişki incelenmiş, erkekliğin bu kültür içerisinde şiddetle ilişkilendirilen kırılganlığı sorunsallaştırılmış, erkeklerin bu kırılganlığı nasıl farklı şekillerde yönettikleri keşfedilmiş ve erkeklik ile şiddet ilişkisi utanç duygusu üzerinden analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddet, Eril Tahakküm, Hegemonik Erkeklik, Erkeklik Krizi, Erkeklik Kültürü, Erkeklik ve Kırılganlık, Eril Utanç

## ABSTRACT

The number of quantitative studies on violence against women conducted in Turkey is increasing and according to their results, the awareness of men and women on violence has risen to a certain extent parallel to the steadily increasing levels of education. Despite these findings, it is also observed that violence against women has not decreased at the same rate, and furthermore, violence in the general sense appears to be a widespread problem in society. These studies overwhelmingly regard men solely as the nomic perpetrators of gender-based violence and often overlook their different positions in society, varying contextual resources and lifeworlds potentially related to violence against women, as well as the dynamic relationships among them. In this thesis, in addition to providing a new, critical conceptual dimension to these discussions, the perceptions, thoughts and experiences of men about violence against women and other types of violence in general were questioned through their interchangeable positions, such as perpetrators, witnesses and victims. In accordance with the exploratory nature of this research, the adaptive theory was adopted as a methodological approach, and the bodies of literature on family studies, feminism and critical masculinity studies were analysed both with each other and with the data acquired through a focus group conducted with 5 men and in-depth interviews with 32 men. As results of this study, the relationship between the dominant/widespread masculinity culture and violence in Turkey was interrogated, the vulnerability of men was problematised in terms of violence within this culture, in what ways men manage this vulnerability was explained, and the relationship between masculinity and violence was analysed addressing the emotion of shame.

**Keywords:** Gender-based Violence, Masculine Domination, Hegemonic Masculinity, Masculinity in Crisis, Culture of Masculinity, Vulnerability and Masculinity, Male Shame