

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE ERKEKLİK İNŞASININ BEDENSEL VE TOPLUMSAL AŞAMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Atilla BARUTÇU

Ankara-2013

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE ERKEKLİK İNŞASININ BEDENSEL VE TOPLUMSAL AŞAMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Atilla BARUTÇU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Güzin YAMANER

Ankara-2013

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE ERKEKLİK İNŞASININ BEDENSEL VE TOPLUMSAL AŞAMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

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

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

TEŞEKKÜR

Çevremdeki pek çok insanın yardımını ve desteği olmadan bu tezi bitirmem söz konusu olamazdı. Öyle ki bazılarına buradan teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Öncelikle “Türkiye’de Erkeklik İnşasının Bedensel ve Toplumsal Aşamaları” konulu bu araştırmanın danışmanlığını yapan, ancak danışmanlıktan çok daha öte yardımları dokunan Prof. Dr. Güzin Yamaner’e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Değerli bilgileriyle iki sene boyunca ufkumu genişleten tüm KÇ öğretim görevlilerine teşekkürler.

Kütüphaneye kapanma saatlerimde beni yalnız bırakmayan ve sık sık nefes almamı sağlayan arkadaşım ve meslektaşım Hanen Çiftdoğan’a teşekkürler.

Kişisel destekleri ve her zamanki sonsuz sabırları için yakın arkadaşlarım Furkan Palabıyık, Merve Yıldırım ve Gamze Tandoğan’a teşekkürler.

Ve tabi hayatım boyunca sürdürdükleri sevgi ve destek için aileme de özel teşekkürlerimi sunuyorum. Böyle mükemmel bir aileye sahip olduğum için gerçekten çok şanslıyım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	I
İÇİNDEKİLER	II
GİRİŞ:.....	1
1.1 ERKEKLİĞE GİDEN YOL.....	7
1.2 ERKEKLİK ÇALIŞMALARI TARİHİ.....	10
1.3 HEGEMONİK ERKEKLİK.....	13

1. BÖLÜM

SÜNNET.....	16
2.1 MİTOLOJİDE ‘KESME’	22
2.2 İLKEL KABİLELERDE ERKEK CİNSEL ORGANINA UYGULANAN MÜDAHELELER.....	26
2.3 TEK TANRILI DİNLERDE SÜNNET.....	29
2.4 SÜNNET TÖRENLERİ.....	33
2.5 KİRVELİK.....	38
2.6 SÜNNETİN PSİKOLOJİK ETKİSİ.....	42
2.7 SÜNNET RİTÜELİNDE KADININ ROLÜ.....	44
2.8 PENİSİN FALLUSA DÖNÜŞMESİ.....	46
2.9 BÖLÜM SONUCU.....	47

2. BÖLÜM

CİNSELLİK.....	49
3.1 MİLLİ OLMAK.....	52
3.2 PORNOGRAFI.....	53

3.3 İKTİDAR(SIZLIK) VE FALLUS.....	55
3.4 EŞCİNSELLİK VE HOMOFOBİ.....	57
3.5 BÖLÜM SONUCU.....	60

3. BÖLÜM

ASKERLİK.....	62
4.1 TÜRKİYE’DE ASKERLİK TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ.....	69
4.2 MİLİTARİZM VE MİLLİYETÇİ ERKEK İMGESİ.....	71
4.3 ASKERLİĞİN ERKEĞİ DİSİPLİNE EDİCİ ROLÜ.....	79
4.4 SAVAŞÇI ERKEKLİK.....	83
4.5 VİCDANİ RED VE ‘ÇÜRÜKLÜK’.....	87
4.6 GERİ PLANDAKİ KADIN VE KADINLIĞIN ASKERLİĞE ETKİLERİ.....	94
4.7 BÖLÜM SONUCU.....	98

4. BÖLÜM

İŞ SAHİBİ OLMA.....	99
5.1 İŞ VE BOŞ ZAMAN.....	100
5.2 İŞSİZLİK.....	108
5.3 İŞ/İŞSİZLİK VE ŞİDDET İLİŞKİSİ.....	116
5.4 YARI ZAMANLI İŞ SAHİBİ OLMA.....	124
5.5 BÖLÜM SONUCU.....	126

5. BÖLÜM

EVLİLİK / YUVA KURMA.....	127
6.1 SÖZ VE NİŞAN.....	127

6.2 EVLİLİK.....	129
6.3 AİLE.....	132
6.4 BABA OLMAK.....	139
6.5 BÖLÜM SONUCU.....	146
SONUÇ.....	147
7.1 HEGEMONİK ERKEKLİĞİN SÜREKLİLİĞİ.....	148
7.2 ERKEK CEMİYETİNDEN DIŞLANMA MI? ERKEK DAYANIŞMASI MI?.....	151
KAYNAKÇA.....	154
ÖZET.....	166
ABSTRACT.....	167

GİRİŞ

Toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde kadınlara biçilen rolün kadınlıkla ilişkisi kırk yıldan bu yana oldukça tartışılır olmuştur. Bu konunun erkeklik üzerine gelişmekte olan yeni çalışmalarla tartışmaya açılması ise yalnızca son bir iki on yılda ağırlık kazanmıştır. Bilindiği üzere birey, doğumundan itibaren çevresinden gördüğü ve edindiği bilgi, deneyim ve öğrenmelerle toplum içine karışır ve kendine bu toplumda bir yer edinir. Bu yer edinme aynı zamanda kadın ve erkeğin biyolojik cinsiyetlerine uygun kimlik inşa etme süreçleriyle de yakından ilişkilidir.

Birey, kimliğini toplum içinde edinmekte ve bu kimlik sayesinde toplumda var olmaktadır. Dolayısıyla bireyin bir kimliğe sahip olma uğraşı, hayatının en zorlu mücadelelerinden biri haline gelmektedir. Birey doğduğu andan itibaren kimlik inşasına başlar ve bu inşayı sosyalleşerek besler. Laura Kramer, **The Sociology of Gender** (Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi) kitabında sosyalleşmeyi şöyle tanımlar: “Ait olduğumuz veya ait olmayı umduğumuz bir grubun veya kültürün kurallarını öğrenme süreci ve kendimizi ve başkalarını bu ortam içinde tanımlama” (2010: 56). Bireyin bu süreç esnasında, kimliğini toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillendirmesi beklenmektedir. Bu kimlik, insanların kendilerine ‘erkeksi’ veya ‘kadınsı’ olarak bakmaları, cinsiyetlerine özel kalıplaşmış rolleri (babalık gibi) ve tarafsız cinsiyet rollerinin cinsiyetlendirilmiş versiyonlarını (öğrencilik gibi) öğrenmeleri olarak açıklanabilir (Kramer 2010: 55). Dolayısıyla toplum içinde bu yönde bir kimlik inşası gerçekleştiremeyen birey toplumdaki dışlanmakta ve ikincil konuma düşmektedir.

Erkeklerin kimlik inşalarında güçlü bir erkeklik vurgusuna ihtiyaç vardır. Toplumun erkeklerden beklediği çeşitli roller, onların ya toplumda üst tabakalarda yer almasını sağlamakta, ya da toplumun derinlerine itilmesine neden olmaktadır.

Peki erkeklik inşası nasıl gerçekleşmektedir? Türkiye’de erkeklik nasıl inşa edilmekte ve nasıl içselleştirilmektedir? Erkekliğe giden yolda atılan her adım hangi yollarla mubah hale getirilmekte ve nasıl meşrulaştırılmaktadır? Erkekler, erkekliklerine ulaşmak için bedensel ve toplumsal hangi aşamalardan geçmek zorundadır? Ve mevcut erkeklik algısı gelecek nesillere nasıl aktarılmaktadır?

Bu tezin öncelikli amacı bu araştırma sorularına yanıt aramaktır. Çalışma, erkeklik inşasının tek bir parçasını değil, bu inşanın bütünü ele alması bakımından önem arz etmektedir. Her bir bölümün erkeklik inşasının gerekli malzemelerini temsil ettiği düşünülmüş ve bu yüzden bu bölümlerden herhangi birini göz ardı etmek veya dışarıda bırakmak uygun görülmemiştir. Çalışma pek çok yabancı kuramı ele alıp erkeklik inşasını Türkiye üzerinden yorumlaması açısından da önemlidir. Zaten geniş çaplı olan bu çalışmanın daha da büyümemesi için herhangi bir alan araştırması yapılmamış, geniş bir literatür analizi yapılarak çalışmanın kuramsal bir çalışma olarak kalması tercih edilmiştir. Dolayısıyla bu tez, ileriye dönük temel bir çalışma, yani bu alandaki başka çalışmalar için bir kuramsal hazırlık olma amacını taşımaktadır.

Erkeklik inşasının hangi aşamalardan geçilerek elde edildiğine odaklanmadan önce, erkekliğin farklı açıklamalarından bahsetmek gerekmektedir. Robert William Connell, kitabında her yerde bulunan tek bir erkeklik modeli olmadığını, “erkeklik” (*masculinity*) hakkında değil, “erkeklikler” (*masculinities*) hakkında konuşmamız

gerektiğini yazar. Connell, her farklı kültürün ve tarihin farklı dönemlerinin toplumsal cinsiyeti farklı inşa ettiğine vurgu yapar (2000: 10).

Michael Scott Kimmel de aynı şekilde tek bir erkeklik algısı olmadığını ama bir tanesinin egemen bir yapıyla üstünlük sağladığını şöyle özetler:

“Bütün erkeklikler eşit yaratılmamıştır. Ya da hepimiz eşit yaratıldık ama bu eşitlik hızlıca uçup gitmekte. Çünkü bizim erkeklik tanımlarımız toplumda eşit değerlerde değil. Bir erkeklik tanımı, sürekli ölçülüp tartılan diğer erkeklik formlarına karşı standart olarak kalmaya devam eder” (2004: 184).

Biyolojik olarak erkek olmak, kişiye erkekliği bahşetmez, bahşedemez (MacInnes 1998: 15). Erkekliğin tanımı ve erkeklik algısı, Connell ve Kimmel’in vurguladığı gibi, toplumdan topluma değişebilmektedir. Kültürel değerler ve özellikle geleneksel roller, erkeklik algısını şekillendiren temel etmenlerdir. Hiçbir toplumda tek bir erkeklik olgusundan bahsedilemez. Ancak her toplumun dönemden döneme değişebiliyor olsa da egemen olan bir erkeklik olgusu bulunmaktadır. Erkekler bu temel olguya karşı ayakta kalmaya çalışmakta, hayatlarını ona göre yönlendirip şekillendirmektedir.

Bir toplumda egemen olan erkeklik olgusunun gücü ve etkisi, o toplumdaki mevcut ataerkil sistemle de ilişkilidir. bell hooks’a göre ataerkillik, özellikle kadınlar başta olmak üzere zayıf olarak addedilen herkese ve her şeye doğası gereği erkeklerin üstünlük kurduğunu ve psikolojik terör ve şiddet gibi çeşitli formlarla üstünlüğünü devam ettirmek için zayıflar üzerinde sözü geçen olmanın erkeklerle bahşedildiğini kabul eden politik ve toplumsal bir sistemdir. (2004: 18). Erkeklerin kadınlar üzerinde görece fazla tahakküm kurduğu ataerkil yapıyı benimsemiş toplumlarda erkeklik, sahip olduğu baskın konum sebebiyle erkekler tarafından elde

edilmesi gereken çok daha yüce bir konum olarak algılanmaktadır. “Ataerkillik, maddi temelleri cinsiyetler arasındaki iş bölümüne dayanan, ideolojik alana atfedilen bir kavramdır” (Demez 2005: 62). Dolayısıyla iş bölümüne dayanan bir yönüyle de ataerkillik, erkeklik konumunu ve bu konuma ulaşmayı etkileyen temel bir ideolojidir.

Deniz Kandiyoti'nin “kadınların sınıf, kast ve etnik kimliğe göre çeşitlilik gösteren bir dizi somut kısıtlama altında saptadıkları stratejiler” olarak tanımladığı ‘ataerkil pazarlık’ kavramı (Kandiyoti 2011: 201), erkeğin mevcut sistemi besleyen değişken konumunu gösterebilmek açısından yararlıdır. Kandiyoti, ileri sürdüğü bu kavramla kadınların yaşam döngülerinin farklı noktalarında belirli ataerkil senaryolara nasıl katlandıklarını ya da ne şekilde direndiklerini çözümlenmeye çalıştığını belirtmiş, ataerkilliğin kendisini cinsiyetler arasındaki ilişkilerde yeniden ürettiği üzerinde durarak, daha önce cins içi yani erkekler arasındaki dinamiklerle fazla ilgilenmediğine dikkat çekmiştir. Connell'in yaklaşımı için ise “toplumun ikincil konuma ittiği erkeklik tarzlarının sorgulanmasını mümkün kılar” demiştir (2011: 201). Yani Connell'in farklı erkeklikler vurgusuyla birlikte, cins içi ilişkilerin de ataerkil sistemi besleyen bir dinamik olduğu görünür olmuştur.

Öte yandan Cynthia Enloe, **Globalization and Militarism** (Küreselleşme ve Militarizm) adlı kitabında ataerkil toplumların bazı temel inançlara dayandığını belirtmiştir (2007: 67). Enloe'nun sıraladığı bu genel kabul görmüş inançlar toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünün ataerkil toplumlar içerisindeki mevcut durumunu göstermektedir. Enloe bu temel inançları şöyle sıralamıştır:

- Kadınlar ve erkekler doğal ve değiştirilemez bir şekilde birbirlerinden farklıdır.
- Bu doğal değişiklikler, kadınlar ve erkeklerin toplumda belirgin farklı rollere sahip olmalarını açıklar.
- Erkekler doğal – ve üstün – olarak gelir sağlayan, yaratıcı, keşifçi, yönetici, güven stratejilerine sahip, kamuda otoriter, ayırt edici özelliklerinden dolayı hane halkının başında olan (örneğin daha akılcı, kamudaki zorlu gerçeklerin üstesinden daha iyi gelebilen, çocuk büyütme doğuştan daha az eğilimli, cinsel ilişkide daha aktif ve fiziksel olarak daha güçlü) kişilerdir.
- Kadınların doğuştan eğilimleri (ev bakımı, çocuk büyütme, duygusallık, hassas fiziksel özellikler gibi), onları ev yaşamlarında ve hayatın yüklerini omzunda taşıyan erkekleri rahatlatmada daha değerli kılar. Kadınlar, erkekleri ev içinde rahat ettirmeyi istekle ve minnetle yaparlar çünkü onlara güven sağlayan ve erkeksi becerileriyle tüm toplumu korumada yardımcı olan erkeğe teşekkür borçludurlar (ve bağımlıdırlar). Bu feminize şükran bütün ataerkil sistemler için oldukça kritiktir.

Her ne kadar Enloe'nun sıraladığı bu ataerkil inançlar genel kabul görmüş olsa da, erkeklik tanımı ve algısı yerel motiflerle toplumdan topluma farklılık gösterebilir ve zaman içerisinde de değişebilir. Bir toplumun geçmişte sahip olduğu egemen erkeklik algısı bugünkünden farklı olabilmektedir. Aynı şekilde bugünkü erkeklik algısı, gelecekte varlığını sürdürmüyor olabilecektir. Erkeklik, tarihsel bir olgudur.

Tayfun Atay erkekligi, bir biyolojik cinsiyet olarak erkegin toplumsal yaşamda nasıl düşünüp, duyup, davranacağını belirleyen, ondan salt erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren bir pratikler toplamı olarak tanımlamaktadır (2012: 21). Bir erkek, toplumda kendisinden beklenen tutum ve davranışları gerçekleştirerek erkeklğini kanıtlamaktadır. Ondan beklenen performansı gerçekleştiremeyen erkek, toplumsal cinsiyet normlarına uyamamaktan dolayı cezalandırılmaya muhtaçtır.

Toplumsal cinsiyet normlarına uymayarak, toplumsal dışlanma başta olmak üzere pek çok manevi ve maddi yaptırımlara maruz kalan erkek, bu yaptırımlardan kaçınmak için erkeklğini ispat etme peşine düşmektedir. Zaten toplumun istediği şey de bu ispata şahit olabilmektir. Öte yandan Pınar Selek, erkegin sadece çevresine karşı değil, kendi kendine de ‘erkeklik ispatı’ ihtiyacı duyduğundan bahsetmektedir. Genellikle bu ispat gerçekleşmediği için de erkeklik krizinin bitmediğine burgu yapmaktadır (2008: 229).

“‘Gerçek’ erkeklik, uğrunda mücadele gereken, eziyetli bir dolu test sonucunda ancak kazanılabilecek bir ‘ödül’ olarak durur erkegin karşısında” (Atay 2012: 36). Hiçbir erkek, egemen erkeklik normlarına doğuştan sahip olamamaktadır. Erkeklik inşası, bir erkegin çocukluğundan itibaren başlayıp, hayatının sonuna kadar devam eden bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedensel ve toplumsal aşamalardan geçerek erkeklik inşasını tamamlayan erkegin toplum içerisindeki görevi bitmiş değildir. Erkek, bu inşayı tamamlamışsa bile onu ömrünün sonuna kadar muhafaza etmek ve gelecek nesillere aktarmak zorundadır.

Erkekliğe Giden Yol

Türkiye’de bir erkeğin erkeklik inşasını başarılı bir şekilde tamamlayabilmesi için gereken mevcut bir takım bedensel ve toplumsal olgular norm haline gelmiştir. Toplumsal dönüşümlerle bazen gücünü yitiren, bazen gücüne güç katan bu normlar, toplumsal cinsiyet rolleri düşünüldüğünde, erkeğin karşısına bir görev olarak çıkmaktadır. Erkek, ‘erkekçe’ var olabilmek için bu görevleri yerine getirmek zorundadır. Türkiye’de de pek çok farklı erkeklikten ve erkekliklerden bahsedilebilir olmasının yanında, topluma egemen olmuş tek bir erkeklik algısı kendisi dışındaki çeşitli erkekliklerin varlığıyla kendini güçlendirmekte ve bu farklı erkeklikleri ötekileştirmektedir.

Erkeğin ‘erkeklik’ görevleri çocuk yaşta başlamaktadır. Erkek çocuklarının, bilhassa kız çocuklarına nazaran, daha aktif ve girişken olmaları beklenmektedir. Sokağa çıkıp oynamasında, diğer erkek çocuklarıyla kavga etmesinde, küfürlü konuşmasında veya ‘erkek’ işlerinde babasına yardım etmesinde pek bir sakınca görülmemektedir. Erkek çocuğunun kimlik inşası bu yaşta şekillenmeye başlamaktadır. Ancak Türkiye’de erkek çocuktan beklenen ilk büyük girişim, cinsel organına uygulanacak müdahaleyi anlı şanlı kabullenmesidir. Sünnet, Türkiye’de erkek çocuklarının aşması gereken ilk ciddi bedensel aşama olarak algılanmaktadır.

Öte yandan erkeğin ergenlik dönemi, erkeklik inşasının oldukça kritik bir dönemidir. Gilmore’a göre, anne ile erkek çocuk arasında başlangıçta mevcut olan biyolojik nitelikli ‘simbiyosis’ (beraber-bağımlı yaşama ilişkisinin) psikolojik olarak süreklilik kazanması riski, ‘erkeklik’ açısından ölümcül bir tehdittir. Çünkü annesiyle kurduğu bağ, bir erkeğin hiçbir zaman ‘erkek gibi’ hissetmesine imkân

vermeyecektir” (Akt. Atay 2012: 36). Erkeğin büyüdükçe annesinden kopması, kendi işini kendi görmesi, ev dışına da hâkim olarak kamusal alanda da belli bir tahakküm kurması beklenmektedir. Erkek, erkeklik inşasının diğer aşamalarını bu sayede geçebilecektir

Erkeğin, ergenliği aşıp delikanlı olma yolunda karşısına çıkan, hem bedensel hem de toplumsal bir olgu olarak görülebilecek bir diğer aşama ise güçlü bir cinsel iktidara sahip olabilmesidir. Erkeğin evlenmeden önce heteroseksüel bir cinsel ilişki yaşaması ve bunu deneyimleyerek sonraki aşamalardan biri olan evlilikte cinsel gücünü başarılı bir şekilde sürdürmesi, erkeklik inşasına bir tuğla daha koyan ve bu inşayı ileride çıkmaza sokmayı engelleyecek önemli bir adımdır.

Erkeğin sadece cinsel güce değil, bununla bağlantılı olarak fiziksel güce de sahip olması beklenmektedir. Vurdu mu deviremeyen, kız kardeşine/annesine sahip çıkıp namuslarına bekçilik edemeyen, babasının izinde gitmeyen bir erkek, toplumda ‘tam erkek’ olarak görülmemekte ve ‘yumuşak’, ‘light erkek’, soğan erkeği’ gibi yakıştırmalara maruz kalarak erkeklik inşalarında çıkmaza girmektedir.

Erkekler, sosyal hayatlarında gücüyle bağlantılı rollere sahip olmasının yanı sıra, bu gücünü vatani ve milletini korumak için kullanabileceği oldukça kritik bir aşamayla yüzleşmektedir. Burada vatan toprağını, tıpkı ev gibi, mahalle gibi, hâkiminin ve mümessilinin erkek olduğu bir mekân olarak ele almak zorunlu olmaktadır. Toplumda var olan egemen erkeklik konumuna sahip olmak isteyen her erkek, fazla geciktirmeden ‘vatan borcu’nu ödemek üzere askere gitmek zorundadır. Askerlik, erkeklerin erkeklik inşasını besleyen, inşa sürecindeki kimliklerine yoğun bir şekilde erkeklik katan bir hizmet olarak işlev görmektedir.

Askerden dönen erkeğin erkeklik inşasını tamamlaması için önünde iki temel toplumsal aşama kalır. Tam zamanlı bir işe sahip olup evlenmek. Bu iki toplumsal olgu, aynı zamanda erkeğin ömrü boyunca da başarılı bir şekilde sürdürmesi beklenen rollerdir. Kazanılan ekmeğin ve kurulan yuvanın devamlılığı, aynı zamanda elde edilen egemen erkekliğin konumunun da devamı anlamını taşımaktadır. Kazandığı konumu, sahip olduğu tam zamanlı işte mevcut konumunu kaybetmeyerek, kurduğu yuvada ise çocuk sahibi olup karısı ve çocukları üzerinde otorite kurarak devam ettirmek zorunda olan erkekler, çekirdekten yetiştirmeye başladıkları erkek çocuklarının da kendileri gibi egemen erkeklik konumuna sahip olmasında en büyük destekçi olarak hayatlarına devam etmektedirler.

Douglas Holt ve Craig Thompson, makalelerinde tüm bu erkeklik inşasını sözsüz bir ideolojik süreç olarak ele alırlar. Yazarlara göre, “erkeklik ideolojileri, kitle kültürü içinde görünür bir şekilde dolaşan, bir erkeği kahraman yapanın ne olduğunu, iyi baba olmanın ne demek olduğunu, bir adamı neyin başarılı yaptığını ve bir adamın nasıl saygınlık kazanacağını gösteren sözsüz anlatımlardır” (2011: 433). Bu ideolojiler sadece topluma değil, erkeklere de eğitim, medya, din gibi çeşitli araçlarla dayatıldığı için, hayatın her alanına da tezahür etmiştir.

Son olarak, Alp Biricik makalesinde Türkiye’deki erkeklerin, erkeklik inşa süreçlerinde geçmek zorunda oldukları bu bedensel ve toplumsal aşamaları tek bir cümleyle özetlemekte ve erkekliği şöyle tanımlamaktadır:

“İlk erkeklik sınavını verirken ‘erkek adam gibi’ ağlamadan sünnet olmayı; milli olurken ‘ter dökmeden kaleye gol atmayı’ –ve sonrasında bu başarıyı hep gururla sürdürmeyi; askerlik çağı geldiğinde ‘vatan borcunu’ geri ödemeyi ve askerlik sonrası

çekirdek aileyi kurarken hem ekmeğini taştan çıkartan ‘güçlü erkek’ hem de ‘vefakâr’ baba olmayı gerektirir” (Biricik 2008: 234).

Erkeklik Çalışmaları Tarihi

Erkeklik algısı ve inşasıyla ilgili bu bilgilerin varlığı kadın çalışmaları kadar eskiye dayanmamaktadır. Günümüzde toplumsal cinsiyete dayalı roller üzerine yapılan çalışmalar, çoğunlukla kadınların toplumsal rolleri ve sorumlulukları üzerinden şekillenmiştir. Toplumsal alanın yanı sıra ekonomik, politik veya kültürel pek çok alanda da kalıplaştırılmış erkeklik rolleri üzerine yapılan derinlemesine araştırmaların geçmişi ise çok yakın bir zamana denk gelmektedir ve bu alandaki çalışmaların sayısı oldukça azdır.

Kimmel, erkeklik çalışmaları ne zaman başladı sorusuna iki farklı cevabı olduğunu söyler. Birincisi erkeklik çalışmalarının bir disiplin olarak 1970’lerin sonları, 1980’lerin başında, kadın çalışmaları ve feminizme olumlu bir tepki olarak başladığı yönündedir. İkincisi ise erkeklik çalışmalarının, bütün çalışmaların pratik olarak erkeklere ve erkeklerin işlerine odaklandığı insan varlıkları üzerine yapılan çalışmalarla birlikte başladığı düşüncesidir (2008: 16).

Hülya Arık, kadın araştırmalarına öncelik atfedilmesinin erkeklik tanımında etkisi olduğunu savunmakta ve “öncelik kadınlığın toplumdaki ezilmiş ve ikincil konumunun nedenleri ve dinamiklerini araştırmaya verildiği için erkeklik hükmeden/hegemonik pozisyona oturtulmuş bir kimlik olarak çoğu zaman istemsiz ve ön kabuller üzerinden işleyen bir tanımlanma sürecinden geçti, geçmekte” (2009: 174) demektedir.

“Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklikler Üzerine Eleştirel İncelemeler” adlı makalesinde Mehmet Bozok, erkeklerin ve erkeklikle ilgili kuramların feminizmle ilişkilerini dikkate alarak üçlü bir sınıflama önermektedir (2012). Bunlar erkeklikçi, erkek kurtuluşçu ve (pro)feminist duruşlardır.

Bozok, erkeklikçiliğin ataerkil ideolojiyi ve onu meşrulaştırma çabalarını yansıttığını belirtmektedir. Bunun ataerkillik ve antifeminist fikirleri kadın düşmanlığına kadar vardırabilen bir yaklaşım olduğuna da vurgu yapmaktadır. Erkeklerin de ataerkillikten zarar gördüğünü savunan erkek kurtuluşçuluğunun ise erkeklerin ataerkillik karşısında uğradıkları yıkımın, erkekliğin gerçekte sağlıklı ve ataerkil olmayan özüne dönüşle engellenebileceği fikrini benimsediklerini belirtmektedir. Bozok, erkek kurtuluşçuluğunun, kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesine değinmekten bilinçli bir biçimde kaçtığını ve feminizmle arasına mesafe koyduğunu savunmaktadır. Son olarak (pro)feminizmin ise kendilerini feminizmle aynı saflarda gören erkeklerin, kadınlar ve eşcinsellerin ezilmesi ve ikincilleştirilmesinden, cinsiyetçiliğe ve homofobiye değin ataerkillik ve tüm dışavurumlarına karşı olduğunu net bir biçimde ortaya koyan bir duruş olduğu belirtilmektedir.

Bozok bu üçlü sınıflamayla birlikte yeni alanların açıldığını da ortaya koymaktadır. Erkeklikçi perspektifin antifeminist bir duruşla erkek çalışmaları (*men's studies*) alanını inşa ettiğini, erkek kurtuluşçuluğunun erkeklikçi perspektif kadar gelişemeyip psikologlar ve psikanalistler arasında kabul görerek varlığını sürdürdüğünü, (pro)feminizmin ise erkeklik incelemeleri (*masculinity studies*) alanını kurduğunu ileri sürmektedir.

Erkeklığın sorgulanması ve erkeklik inşası üzerine araştırmalar yapılması, yakın bir zamanda da olsa, şüphesiz ki eleştirel erkeklik çalışmalarının doğuıyla mümkün olmuştur. Emel Baştürk Akca ve Ebru Tnel (2011), erkeklik çalışmalarını tarihsel ve teorik bir çerçeveyle ele aldıkları makalelerinde, Tim Edwards'ın **Cultures of Masculinity** (Erkeklik Kültürleri) adlı kitabını temel alarak, eleştirel erkeklik çalışmalarının tarihini tıpkı feminist çalışmalar gibi üç dalga şeklinde ele almaktadır. Eleştirel erkeklik çalışmalarının ilk dalgası, feminist çalışmaların ikinci dalgasıyla aynı döneme denk gelmektedir. Bu dönemde kadınlar için olduğu gibi, erkekler için de toplumsal cinsiyet pratiklerinin ele alınması ve ideal bir erkeklik hali üzerinden tartışmalar yürütülmesi gerektiği savunulmuştur. İkinci dalga ise 1980'lerin ortalarına denk gelmektedir. Bu dönemde tek bir erkeklığın değil, farklı erkekliklerin söz konusu olduğu ve erkeklerin ataerkil sistemden çıkar sağlayanlar olarak her zaman ittifak halinde olmadıkları yönündeki fikirler tartışılmaya başlanmıştır. şu an içinde bulunduğumuz nc dalgada ise erkeklik çalışmaları iyice gelişmiş ve disiplinler arası bir alana taşınarak, edebiyat, medya, kültür çalışmaları gibi alanları içermeye başlamıştır. Türkiye'de erkeklik çalışmaları ise, bu nc dalgaya girilirken, yani 90'ların başında yankı bulabilmiştir.

Erkeklik çalışmalarının kadın hareketinden ayrıldığı pek çok nokta bulunmaktadır. Bunun en büyük rneği hala erkek egemen bir toplumun sregidiyor olmasıdır. Bu düzenden iki farklı cinsin aynı şekilde etkileneceğini düşünmek mantıklı değildir. Eleştirel erkeklik hareketi, kadın hareketine nazaran oldukça zor bir mücadele alanıdır. "nk kadın hareketinde kadınları bir araya getiren kolektif bir çıkar arayışı varken, eleştirel erkeklik hareketinde kolektif bir çıkar değil, 'mevcut çıkarı ya da avantajlı konumu' yok etme çabası söz konusudur" (Akça ve

Tönel 2011: 22). Erkeklik çalışmaları, erkek egemen düzenden çıkar sağlayamayan ve en az kadınlar kadar ezilen bir kesimin varlığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde ataerkil düzenden her erkeğin eşit pay almadığı, erkeklik çalışmalarının gözler önüne serdiği bir gerçektir.

Erkeklik çalışmalarının varlığı ve bunun bir getirisi olarak tek bir erkeklikten bahsedilemeyeceği fikri, sadece kadın erkek arasında değil, erkekler arasında da egemen olan ve tabi kılınan şeklinde bir ayrımın söz konusu olabileceğini ortaya koymaktadır. Hem kadınların hem de erkekler arasında tabi kılınan kesimin varlığı, 'hegemonik erkeklik'in varlığını doğurmuştur.

Hegemonik Erkeklik

Hegemonik erkeklik basitçe toplumdaki farklı erkeklikler arasında üstün olan erkeklik modeline referans veren bir kavramdır. Connell, bu hegemonik formun illa erkekliğin en yaygın olanını temsil etmesi gerekmediğini belirtir. Ona göre çoğu erkek, toplumlarındaki veya kültürlerindeki hegemonik erkeklikle bir gerilim içinde yaşamaktadır ve hegemonik erkekliğe sahip olanlar ise maliyeti çok da olsa bu konuma uygun bir şekilde yaşamak için sürekli gayret göstermek durumundadır (2000: 11).

Connell, hegemonik erkekliği, erkeklerin hâkimiyetini, kadınların ise bağıllığını garanti altına alan ataerkilliğin meşruiyet problemine cevap veren bir toplumsal cinsiyet pratiği biçimi olarak tanımlar (2005: 77). Yani hegemonik erkeklik, erkeğin toplumdaki üstün konumunu besleyen bir kavramdır. Öte yandan Connell, hegemonik erkekliğin sadece kadınlarla değil, tabi kılınmış erkekliklerle

ilişkili olarak da inşa edildiğini söylemiştir (1998: 249). Yani toplumda egemen erkeklik normlarına sahip erkekler, bu üstünlüklerini hem kadınlar üzerinden, hem de erkeklik inşalarında çıkmaza girip ‘tam erkek’ olamamış erkeklerin varlıkları üzerinden kurarlar.

Richard Howson, kitabında hegemonik erkekliğin günümüz batı toplumsal cinsiyet düzeni içerisinde, toplumdaki bütün diğer toplumsal cinsiyet türlerini domine ettiğini belirtmekte ve bunun arkasında yatan nedenin hegemonik erkekliğin ‘ideal’ olarak algılanması olduğunu söylemektedir (2006: 60). Bu durum elbette ki Türkiye için de geçerlidir. Hegemonik erkekliğe sahip erkeklerin Türkiye’de de bütün diğer cinsler üzerinde bir tahakkümü vardır. Orta veya üst orta sınıf, Müslüman, genel kabule uygun mezhepten, heteroseksüel, tam zamanlı bir işe sahip, fiziksel, ruhsal ve cinsel gücü yerinde, vatanının ve çevresindeki kadınların namusunu koruyabilen, evli ve baba olmuş her erkek, bu özellikleri taşımayan grup üzerinden üstünlüklerini sağlamakta ve kendilerini bu şekilde var etmektedirler. Ayrıca “hegemonik erkeklik, toplumsal süreçler içinde idealize edilmiş bir erkeklik formunun devlet, kilise, medya gibi kurumlar aracılığıyla nasıl tüm topluma yayıldığını işaret eden bir kavramdır” (Türk 2011: 166). Hegemonik erkeklik, sahip olduğu ‘ideal’ formu bu kurumlar aracılığıyla kazanır ve sürekliliğini de böyle sağlamaya çalışır.

Connell, çağdaş Avrupa ve Amerika toplumlarında, hegemonik erkekliğin erkek grupları arasında yarattığı üstün olma ve bağlı olma ilişkilerine en önemli örnek olarak heteroseksüel erkeklerin, eşcinsel erkekler üzerinde kurduğu tahakkümü göstermiştir (2005: 78). Türkiye kültüründe de bu geçerli olmakla beraber,

hegemonik erkekliğin başka pek çok kültürel dışlamalarla tahakküm kurduğu erkek grupları vardır.

“Hegemonik erkeklik kavramında ‘hegemonya’ acımasız iktidar çekişmelerinin ötesine geçerek özel yaşamın ve kültürel süreçlerin örgütlenmesine sızan bir toplumsal güçler oyununda kazanılan toplumsal üstünlüktür” (Connell 1998: 246). Connell, bu kavramı Antonio Gramsci’nin sınıf ilişkileri analizinden aldığını söylemiş, kavramın bir grubun sosyal yaşamdaki üstün pozisyonunu temsil eden kültürel bir dinamik olduğunu belirtmiştir (2005: 77). Hegemonya, sabit değil; süreçsel, katılımcı ve yorumlanabilir (Yarrow 2011: 121). Türkiye’de hegemonyanın elde edilebilmesi için oynanması gereken oyunlar, sünnet olmuş, heteroseksüel, aktif bir cinsel hayatı olan, askerliğini tamamlamış, tam zamanlı iş sahibi, evli, baba olmuş ve mümkünse ilk çocuğu erkek doğmuş bir erkekliği gerektirmektedir. Türkiye’de bu özelliklere sahip erkekler, hegemonik erkekliği elde etmiş erkekler olarak algılanmaktadır.

Öte yandan, Carrigan ve diğerlerinin vurguladığı gibi, hegemonya mevcut gruplaşmalar arasındaki bir itiş kakış meselesi değildir. Hegemonya, bu gruplaşmaların oluşum meselelerinin bir parçasıdır. Yani iktidarın kazanılıp elde tutulduğu tarihsel bir durumu temsil eder (2004: 156). Türkiye toplumunda bu iktidarın kazanılması da mevcut bir takım süreçleri gerektirir. Bu süreçlerin nasıl işlediğini ve gelecek nesillere nasıl aktarıldığını anlamak için her bir aşamaya ayrıntılı olarak bakmak gerekmektedir.

1. SÜNNET

Sünnet günümüzde dünyanın her yerine yayılmış bir ritüel olma özelliğine sahiptir. Bugün sünnet din, sağlık ya da gelenek-görenek gibi pek çok sebeple uygulanabilmektedir. Ancak sünnetin bu tarihsel yayılımı nasıl gerçekleşmiştir? Veya sünnetin kökeni neye dayanmaktadır? Bu soruların yanıtını aramak, bugünkü sünnet ritüelini anlamlandırmak için gereklidir.

Antropolog Felix Bryk, sünnet hakkındaki geniş kapsamlı çalışmaların ilk örneklerinden olan **Circumcision in Man and Woman: Its History, Psychology and Ethnology** (Erkek ve Kadında Sünnet: Tarihi, Psikolojisi ve Etnolojisi) başlıklı kitabında sünnetin tarihini incelerken sadece bu cinsel sakatlamanın gelişimi ve dağılımıyla ilgilenmemeli, aynı zamanda literatüre de yansıdığı gibi çağlar boyunca süren bu geleneğin başlangıç sebebi de dikkate alınmalıdır demektedir (1934: 16). Bu yüzden Bryk kitabında, sünnetin tarihini ele alırken kullandığı kaynakları ikiye ayırdığını belirtmektedir. Bunlardan ilki mitolojide ve çeşitli seyahat betimlemelerinde bulunan farklı uygulama ve dini tören formları ve bunlara bağlı davranış ve kuralları içeren özgün kaynaklar; diğeri ise farklı yazar ve insanların sünnetin amacı, nedeni ve yayılımı hakkındaki görüşleridir (1934: 16).

Tezin bu bölümünde sünnetin tarihi Antropolog Bryk'in kitabında önerdiği gibi iki temel kaynak çeşidine dayanarak ilerleyecektir. Sünnetin tarihsel gelişimi mitolojiden başlayarak ilkel kabileler ve tek tanrılı dinler üzerinden günümüze kadar getirilecek, aynı zamanda sünnetin amacı, nedeni ve bugün taşıdığı anlamlar bakımından çeşitli yazarlardan referanslar gösterilecektir.

Sünnet, özellikle Türkiye’deki toplumsal algı içerisinde, erkek çocuğun o ana kadar pek vurgu yapılmayan cinsiyetinden dolayı sadece ‘çocuk’ olarak algılanmasının sona erip, ‘erkek’ diye adlandırılarak gurur kaynağı haline getirilmesini sağlaması açısından oldukça önemli bir duraktır. Çocuğun sünnet olmasıyla birlikte artık erkekliğe adım attığı geçmişten günümüze kadar süren bir algıdır ve bu algı sünnet olan çocukların büyüdüklerinde kendi çocuklarına veya yakınlarının çocuklarına aynı algı çerçevesinde davranmasıyla varlığını sürdürür. Nesilden nesile aktarılan bu algı, böylece içselleştirilmiş de olur.

Sünnetin tam erkekliğe erişmek için önemli bir durak olduğu algısının, bu ritüelin aslında erkek cinsel organının bir parçasının kesilmesiyle sağlanması oldukça ironiktir. Erkek çocuk penisinden bir parça kaybederken, erkeklik inşasına sağlam bir temel atar. Özellikle ergenlik döneminde penis boylarıyla erkekliklerini kanıtlamaya çalışan gençler, sünnet olmasalardı neyin değişeceğini bilmedikleri için penislerinden alınan ufacık bir parçayı asla bir eksiklik olarak algılamazlar. Taylan Akkayan “Bedenin Kültürel Gerekçelerle Sakatlanması ve Söğüt’te Sünnet” başlıklı makalesinde, “gerçekten, ergen olma çağı öncesinde doğal olarak sinir uçlarının yoğun olduğu bir bölgeyi kaybedenler, neyi yaşayamadıklarını hiçbir zaman bilememektedirler” der (2009: 139). Yaşadıkları toplum içerisinde sünnet olmayan erkeklerin azlığı nedeniyle bu kişilerle deneyim paylaşımları da yapamayan erkekler, sadece sünnetsiz erkeklerin cinsel ilişkiden daha fazla zevk aldıklarına yönelik yapılan tartışmaları dinlemekle yetinirler.

Sünnetin kelime anlamına baktığımızda, Arapça ‘sunna’ kelimesinden geldiğini ve işlek yol, yayılmaya uygun davranış anlamlarını taşıdığını görürüz (Akkayan 2009: 139). Bizim üzerinde duracağımız, bedene etki eden cerrahi bir

işlem olan sünnet ise “Arapça ‘hitan’, yani erkek cinsel organının ucundaki derinin bir kısmının ya da tamamının kesilmesi anlamına gelmektedir” (Kırımlı 2009: 152).

Her ne kadar sünnet denildiğinde akla ilk olarak erkek cinsel organına yapılan müdahale geliyor olsa da ve tanımlarda da genel olarak sadece erkek cinsiyetinden bahsediliyor olsa da, sünnet tartışmalı bir biçimde her iki cinse de uygulanmaktadır. Ama burada sünneti erkeklik inşasında bir durak olarak ele alacağımız için, kadın sünneti üzerinde durulmayacaktır.

Ayşegül Taşıtman makalesinde sünnetin toplumsal tanımı üzerinde durmuş ve sünneti şu şekilde ele almıştır:

“Dilde, söylemde kurulan, özel alandan beslenen, burada karşılığını bulan ve nihayetinde kamusal alanda meşru zemini oluşturulan, toplumsal kabul gören bir erkeklik ritüeli” (2012: sayfasız).

Sünnetin Taşıtman tarafından ele alınan bu toplumsal yönü bizim de temel odak noktamız olacaktır.

Akkayan ise makalesinde sünneti bir sakatlama geleneği olarak işlemiş ve sakatlamayı şöyle tanımlamıştır:

“Sakatlama, sağlığa kavuşmak gibi bir gerekçesi bulunmayan, kişisel ve/ya birkaç kişisel istekle sınırlı olmayan; toplumun önemli bir kesimi veya tamamı tarafından paylaşılan davranış kalıpları sonunda; gelenek veya görenek düzeyinde ilke, kavram, kuralları netleşmiş; biyolojik doğal yapının, kültürel gerekçelerle, kırılma, kesilme, yarıma, parçalanma, form bozma vb. bir uygulama ile tamamen veya uzun bir zaman dilimi için fenotipik özelliklerin değiştirilmesi eylemidir” (2009: 131).

Sünnet ritüeli, iyileşme amacıyla yapılmama, toplumun büyük çoğunluğu tarafından gerekli görülme ve uygulanma, ilke, kavram ve kurallarıyla gelenekselleşmiş ve biyolojik doğal yapıya uygulanma gibi özellikleri açısından Akkayan'ın sakatlama tanımıyla birebir uyuşmaktadır. Dolayısıyla sakatlamanın bu tanımını kabul etmek, sünnet ritüelini bir sakatlama geleneği olarak ele almayı olanaklı kılar.

Erkek cinsel organına yapılan bu müdahale, elbette ki farklı şekillerde de olsa Arapça 'hitan' olarak adlandırılmasından çok daha önceleri de mevcuttu. Günümüzdeki sünnet ritüelinin aldığı şekil tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla oluşmuştur. Ancak tek tanrılı dinlerden önce de erkek cinsel organına yapılan pek çok müdahaleyle karşılaşmak mümkün.

Tıp doktoru ve akademisyen Asaf Ataseven'in **Sünnet** başlıklı kitabında belirttiğine göre arkeolojik araştırmalar sonucunda sünnetin Eski Mısır, İbraniler, Fenikeliler, Amerika kıtasında Aztekler ve M.Ö. 5000 yılında Babiller ve Zenciler tarafından yapıldığı kabul edilmektedir (2005: 11).

Tarih boyunca bedene uygulanan bu tarz müdahaleler, toplumsal bir algı ve kabulle meşrulaşarak varlığını sürdürür. Bedeninde özellikle cinsel organı gibi üreme açısından önemli bir bölgesine müdahalede bulunulan erkek, bu müdahale ile birlikte kimlik oluşumuna büyük bir katkı sağlamış olur. "Birey olarak kimlik, varlığını devam ettirecek ya da sürdürecektir gücü cemaatten alır, törenlerle pekiştirir ve alınan bu güç toplumsaldır" (Taşıtman 2012: sayfasız). Günümüzdeki sünnet düğünü geleneği veya ilkel kabilelerdeki erkekliğe geçiş törenleri, erkeğin kimlik oluşumunu

etkileyen bu tarz ritüellerin gücünü toplumdaki erkeklik algısından aldığının ve yine toplum tarafından beslendiğinin en büyük göstergesidir.

Bir erkeğin bedeni, toplumdaki erkeklik algısından oldukça önemli bir ölçüttür. Kaslı, bedenlen güçlü olan, kadını koruyup kollayabilecek ve diğer erkeklerle fiziksel kavgaya giriştiğinde kendini ezdirmeyecek bir erkek, erkeklik inşasını tamamlamada büyük artılara sahipken; zayıf, ufak tefek veya kadınsı tavırları olan bir erkeğin inşasını tamamlaması çoğu zaman yavaş ve zorlu, bazen de imkânsız olur. Aynı zamanda sünnet, erkekliğe giden ilk adım olması açısından çocuğun anne ve babasıyla olan ilişkilerinde de rol oynar. “Bedeninden kesilen parça, erkek çocuğun iç-anne dünyasından koparak dış-erkek dünyasına geçtiğinin işaretidir” (Tuğrul 2010: 99). Yani sünnetle birlikte erkek çocuk, kız çocuğa atfedilen annesinin dizinin dibinde oturma rolünden iyice uzaklaşır ve dış dünyaya adım atarak erkekler arasına karışır.

Lisiuni Romanienko ise kitabında çağdaş batı toplumlarında beden değişimi (*body modification*) adı verilen olayların gitgide popülerleşmesinden bahseder ve bunları sözsüz ve sözlü iletişim araçları olarak ele alır. Beden değişimine ise dövme, *piercing*, dağlamayı, kesmeyi, deriyi germeyi ve deriyi kazımayı örnek olarak verir (2011). Hem bağlı oldukları dinin, hem de adım attıkları erkekliğin en önemli göstergelerinden biri olması açısından erkek bedenine uygulanan kesme işlemi olarak görülebilecek sünnet ritüeli, Türkiye’deki erkekler için Romanienko’nun dediği gibi önemli bir iletişim aracı olarak görülebilir.

Connell de erkekliğin fiziksel anlamının oldukça karmaşık bir yapı olduğundan bahseder. Bir erkeğin “boy pos ve şekli, tavır ve hareket alışkanlıklarını,

belirli fiziksel becerilere sahip olmayı ve belirli becerilerin eksik kalmasını, kişinin kendi beden imajını, bunun öteki insanlara sunulmuş biçimini ve bu insanların buna karşılık verme biçimlerini, kişinin bedeninin çalışma ve cinsel ilişkilerdeki işleyiş biçimini içerir” (1998: 122). Dolayısıyla Türkiye toplumunda sünnetsiz bir erkek, erkekliğin toplum algısındaki fiziksel tanımına uymaz, daha doğrusu bu tanıma göre eksik kalır. Bir erkeğin topluma egemen olması için salt erkek olması yetmez, toplumun içselleştirdiği erkeklik normlarına da sahip olması beklenir. Ve bu ideal erkekliğin özelliklerinden biri, dinine bağlı, dolayısıyla Müslümanlığının bir getirisi olarak sünnet olmuş bir erkeğin sahip olduğu erkekliktir. “İktidarı elde bulunduranlar olarak erkeklerin toplumsal tanımı, yalnızca zihinsel beden imajları ve fantezilere değil, kas gücü, duruş, beden duygusu ve dokusuna da dönüştürülür. Bu, erkeklerin iktidarının başlıca ‘doğallaştırılma’, diğer bir deyişle doğa düzeninin parçası olarak görülme biçimlerinden biridir” (Connell 1998: 123).

Erkeklerin sünnet ritüeliyle birlikte erkekliklerine sahip olmaya başladığının düşünülmesinin altında yatan nedenlerden biri de elbette ki diğer erkeklerle aralarında var olan kısmi bir dayanışmadır. Lynne Segal, “çocukluğun bağımlılığından ve zayıflığından ayrılmayı ve yetişkin erkeklerin farklı dünyasında yeni bir ait olma duygusuna sahip olmayı içermesi gereken uygun erkekliğe geçiş törenleri varsa, erkekler erkekliklerine kolektif bir güven duyabilirler” der (1992: 169). Geçmişten günümüze erkekliğe geçiş törenleri olarak algılanan cinsel organa müdahale ritüelleri, bu ritüellerin içselleştirilmesini ve meşru kılmasını sağlaması açısından erkekler arası kolektif bir desteğe ve güvene dayanır.

Peki erkek cinsel organına uygulanan bu müdahaleler geçmişten günümüze hangi aşamalardan geçerek gelmiştir? Mitolojide erkek cinsel organına uygulanan

şiddetin altında neler yatıyordu? İlkel kabilelerin cinsel organlarını neredeyse işlevsiz hale sokacak noktaya getirmelerinin altındaki sebepler neydi? Ve bu müdahaleler tek tanrılı dinlerin doğuşuyla nasıl günümüzdeki halini aldı? Bu sorulara cevap aramak, erkek cinsel organına uygulanan müdahalelerin geçmişten günümüze erkeklikle ilişkisini anlamlandırmada oldukça yararlı olacaktır.

Mitolojide ‘Kesme’

Mitlerin bazı değişikliklerle de olsa günümüzde hala devam ettiği veya günümüzdeki pek çok ritüelin temelini mitolojik olaylara dayandığı gibi düşüncelerin yaygın olduğunu kabul edersek, inceleyeceğimiz olayları mitolojiden başlayarak ele almak oldukça yararlı olacaktır. Mitolojide bedene uygulanan herhangi bir müdahale veya şiddet örneklerine fazlasıyla rastlanmaktadır. Özellikle erkek cinsel organına uygulanan kesme-parçalama işlemi için ise örnek oluşturabilecek üç önemli mitem bahsetmek mümkündür. Bunlar Yunan mitolojisindeki Ouranos (gökyüzü) ve oğlu arasında geçen olay, Anadolu mitolojisinde yer eden Attis ile Kybele arasındaki aşk ve Mısır mitolojisinde yer eden Seth ile kardeşi Osiris arasındaki savaştır. Bu mitolojik olayları Roberto Carvalho de Magalhaes’in **Antikçağ’dan Günümüze Sanatta Mitoloji** adlı kitabında ele aldığı şekliyle özetleyebiliriz (2007).

Yunan mitolojisinde gökyüzü olan Ouranos ile yeryüzü olan Gaia’nın çiftleşmesinden Titanlar, Kykloplar (tepegözler) ve Hekatonkheirler (elli kafalı yüz kollu üç yaratık) doğmuştur. Ouranos kimilerine göre kıskançlığından, kimilerine göre ise sevmediğinden dolayı (belki de ikisi birden) Kykloplara ve Hekatonkheirlere

gün yüzü göstermemeye karar verir ve onları yeryüzünün derinliklerine yollayarak annelerinin karnına hapsetmiş olur. Gaia bu olaya çok kızar ve diğer çocukları olan Titanları babalarına karşı kıskırtır. Titanlardan sadece Kronos annesine karşılık verir onunla işbirliği yapar. Gaia bir tırpan hazırlar ve bunu oğlu Kronos'a verir. Ouranos bir gün arkadaşı gece ile birlikte Gaia'ya çitleşmek için gittiğinde ve onu boydan boya sardığında, Kronos bu tırpanla babasının cinsel organını deşer ve uzuvları denize atar. Böylece Kronos babasının cinsel organını kesmesi sayesinde onu alt etmiş olur ve kardeşlerini de kurtararak gücü eline alır. Kronos'un denize attığı uzuvlardan toprağa damlayan kanlardan devlerin, uzvun denizde meydana getirdiği köpüklerden ise bakireliğiyle ön plana çıkmış olan güzellik ve aşk tanrıçası Aphrodite'in doğması oldukça ilginçtir.

Kronos ise daha sonra babası Ouranos gibi iktidar telaşına düşecek ve çocukları tarafından alt edilmemek için onları canlı canlı yutacaktır. Ancak karısı Rhea'nın bir oyununa gelip oğlu Zeus'un doğumuna engel olamayacak ve o da tıpkı babası gibi oğlu tarafından alt edilecektir.

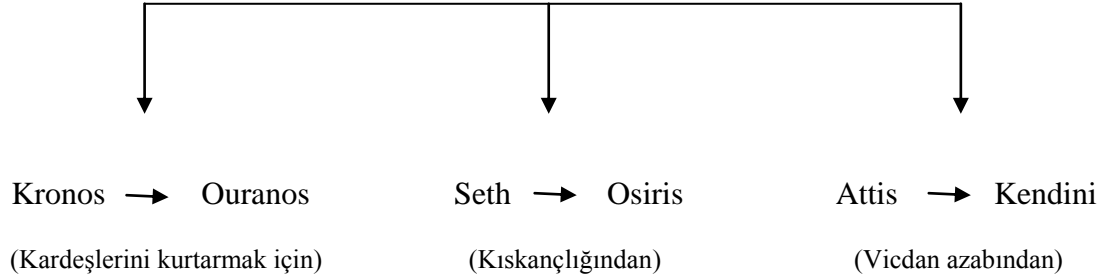
Anadolu mitolojisindeki olay ise Attis ve Kybele arasında geçmektedir. Attis aşkına karşılık bulduğu Kybele'ye evlilik vaad etmiştir. Ama zaman geçtikçe bu evlilik sözünü unutan Attis, gönlünü Kral Midas'ın kızına kaptırır ve onunla evlenmeye karar verir. Düğünde Kybele ile karşılaşan Attis büyük bir vicdan azabı çeker ve kendini cezalandırmak amacıyla cinsel organını keser. Acılar içinde kıvranan Attis'e acıyan Kybele onu bir çam ağacın çevirir ve ona sonsuzluğu bağışlar.

Mısır mitolojisinde ise dört kardeş arasında geçen olay önemli bir yere sahiptir. Bu dört kardeş Seth, Osiris, İsis ve Neftis'tir. Aynı zamanda Seth ile Neftis, Osiris ile de İsis karı kocadır. Seth savaş ve çöl tanrısı olarak bilinmektedir. Çöl tanrısı olarak bilinmesinin sebebi Seth'in hiç çocuğunun olmamasına bağlanır. Seth çorak bir çöl gibidir. Pek çok kişi tarafından sevilen kardeşi Osiris ise tam tersi oldukça bereketlidir. Seth, bu durumun verdiği kıskançlıkla birlikte kardeşi Osiris'i öldürmeye karar verir. Bunun için bir plan yapar ve bir eğlence düzenler. Bu eğlenceye hazırlattığı oldukça süslü bir sandığı getirir ve sandığın sahibinin bu sandığa sığabilecek kişi olacağını söyler. Osiris deneme amaçlı sandığa girdiğinde, Seth sandığı kilitleyip ırmağa atar. Ama İsis ne yapıp edip sandığı bulur ve kocasını kurtarır. Seth bu sefer başka bir plan yapar ve kardeşi Osiris'i 14 parçaya bölerek parçaları Mısır'ın değişik yerlerine dağıtır. İsis yine işin içine girer ve parçaları tek tek bulur. Osiris'in bir balık tarafından yenen cinsel organını ise çamurdan yapar. Tüm bu parçaları birleştirerek kocasını tekrar canlandırır. Bu olaydan sonra tekrar çocuk sahibi olurlar ve oğulları Horus dünyaya gelir. Horus büyüyünce babasının öcünü alacaktır ve Seth'i alt ederek onu çöle sürecektir.

Bu üç mitolojik olayda da erkek cinsel organı belirli bir gücü ve erkekliği temsil etmektedir ve her bir olayda da bu erkekliğe kast etmek isteyenlerin erkek cinsel organına uyguladığı bir müdahale söz konusudur. Yunan mitolojisindeki olayda Kronos, babası Ouraos'un cinsel organını keserek onun gücünü elinden alır ve böylece kardeşlerini de kurtarır. Anadolu mitolojisindeki Attis ve Kybele aşkında ise Attis, yine gücünü ve erkekliğini temsil eden cinsel organını kendine bir ceza vermek amacıyla keser. Çünkü Attis verdiği evlilik sözünü bir erkeğe yakışmayacak bir biçimde tutmamış ve bu sözü verdiği aşkını unutarak başka bir kadınla evlenmeyi

düşünmüştür. Mısır mitolojisinde ise direk cinsel organa değil, erkek bedeninin bütününe uygulanan bir şiddet vardır. Ancak Osiris'in bir balık tarafından yenilen cinsel organının çamurdan yapılması ve buna rağmen bu cinsel organla yapılan çocuğun güçlü bir şekilde doğup babasının öcünü alması, burada da erkek cinsel organının gücü temsil ettiğini gözler önüne sermektedir.

Mitolojide Erkek Cinsel Organını Kesme/Deşme/Parçalama



Erkek cinsel organına uygulanan meşrulaştırılmış bir müdahale olarak ele alabileceğimiz bugünkü sünnet ritüelinin mitolojideki kesme-parçalama gibi müdahalelerden oldukça önemli bir farkı vardır. Mitolojideki bütün olaylarda erkek cinsel organına yapılan müdahale, o erkeğin gücüne ve erkekliğine bir zarar verme amacını güdüyorken; günümüzdeki sünnet ritüeli, tam tersi bir şekilde gücü ve erkekliği besleyen bir gelenek olarak karşımıza çıkar.

Son olarak sünnet ile ilişkilendirebileceğimiz mitolojik olaylara baktığımızda bereket tanrısından da bahsetmek zorunlu olmaktadır. Yunan mitolojisinde adı Priapos olan bu bereket tanrısı oldukça büyük olan sünnetli cinsel organıyla dikkat çeker. Priapos, Aphrodite'in Zeus'tan olma oğludur. Devasa boyuttaki cinsel organının nedeni ise Zeus'un kıskançlığıyla meşhur karısı Hera'dır. Hera, Aphrodite

hamileyken ona kötü gözle bakmış ve çocuğun farklı doğmasına sebep olmuştur. Bu farklılığın altında aynı zamanda Aphrodite'in, Ouranos'un parçaları denize atılan uzvunun yarattığı köpüklerden doğmasının etkisi olduğu da düşünülebilir. Büyük cinsel organıyla bereket tanrısı olarak adlandırılan Priapos, aynı zamanda erkek cinsel organının yine bir gücü temsil ettiğinin örneğini de sunmuş olur. Priapos'un neden sünnetli olduğu ise mitolojik kaynaklarda yer bulmamıştır ama bu olayın bugünkü sünnet ritüelinin ilk örneklerinden biri kabul edilebilecek bir mit olmasını sağlamıştır.

İlkel Kabilelerde Erkek Cinsel Organına Uygulanan Müdahaleler

İlkel kabilelerde, çocukların veya genç erkeklerin cinsel organlarına uygulanan çeşitli müdahaleler, bugünkü sünnet ritüelini temellendirmede yardımcı olma rolünü üstlenebilir. İlkel kabilelerdeki bu müdahalelerin mitolojidekilerden farkı ise buradaki müdahaleler bir ceza veya kötülük amacı taşımaz. Erkek cinsel organına uygulanan müdahale mitolojide bir gücü alt etmek için yapılıyorken, ilkel kabilelerle birlikte artık bir gücü arttırmak veya bir inancı desteklemek için yapılmaya başlanır.

Geçmişten günümüze bazı ilkel kabileler ya ergenliğe ya da yetişkinliğe geçiş olarak kabul ettikleri çeşitli törenler gerçekleştirmiş ve bu törenlerde genç erkeklerin cinsel organlarına çeşitli müdahalelerde bulunmuşlardır. Bu müdahaleler, bugün insanların akıl erdiremeyeceği derecede tehlikeli ve vahşi olarak algılanabileceği gibi, günümüzdeki sünnet ritüelinin o zamanlardan süregeldiği düşüncesini de destekleyebilmektedir. Öncelikle Desmond Morris'in **Çıplak Adam: Erkek**

Vücutu Üzerine Bir İnceleme (The Naked Man: A Study of the Male Body) adlı kitabında yer verdiği birkaç örneğe bakmakta yarar vardır.

Aborjinler için ergenliğe geçiş töreninin sosyal önemi oldukça büyüktür ve bu tören için 13 yaşındaki çocuklara ‘içeriden yarma’ olarak bilinen ameliyat biçimini uygularlardı. Böylece ergenlik çağına giren bir oğlanın penisi önce şimdiki sünnet ritüeline benzer bir biçimde sünnet edilir, dört yıl sonrasında ise penislerinin alt tarafı bir bıçakla boydan boya veya kısmen kesilip idrar borusu yarılırdı. Böylece yayvanlaşan penisin kadınlara daha büyük bir zevk verdiği düşünülürdü. Öte yandan bu müdahale nedeniyle erkekler de kadınlar gibi oturarak idrar yapmak durumunda kalır, aynı zamanda cinsel birleşme sırasında sperm aktarmada da sorun yaşarlardı (Morris 2009: 214-5).

Morris bu geleneğin mitolojik bir kökeninin olduğunu akla yatkın olduğunu açıklamıştır. Mitolojiye göre bu ritüel Aborjinler’e kertenkele-adam olan ataları tarafından verilmiştir. Çünkü kertenkelenin erkeklerinde çiftleşme esnasında çift penis görünümünde bir uzantının çıktığı bilinmektedir. Böylece kabile halkının bu özelliğe sahip olmaları, onlara atalarının güçlerini bağışlayacaktır (2009: 215-6). Aborjinler’in bu geleneklerinde yukarıda bahsettiğimiz mitlerde olduğu gibi ceza amacı gütmese de; erkek cinsel organının yine bir güç ve erkeklik simgesi olması, ona yapılan müdahalenin ergenliğe geçiş evresi olduğunun ve bu evreyle atalarının güçlerinin kendilerine bahşedileceğinin kabul edilmesi mitolojiden pek de farklı sayılmaz.

Başka bir penis kesme ritüelinin de Mısır’da ortaya çıktığını görmekteyiz. Morris, Eski Mısırlıların uyguladığı yöntemin daha sonra Ortadoğu kültürlerinde

taklit edildiğini ve uygulanan ritüelin sebebinin zamanla unutulup, âdetin tek gerekçesinin Tanrı'nın sünnetli penisleri tercih etmesi olarak kalmış olabileceğini belirtmiştir. Mısırlılarda sünnet ritüelinin kökeni bir yılanıdır. Mısırlılar bir yılanın deri değiştirme anına tanık olmuş ve bunu yılanın yeniden doğuşu ve ölümsüz olması olarak adlandırmışlardır. Buradan yola çıkarak erkeğin de üzerindeki bir deri parçasını atması, onu ölümsüzlüğe kavuşturabilir düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu derinin penisten bir deri olmasının sebebi ise penisin yılanla olan benzerliğidir. Bu mantıktan ortaya çıkan ritüel gitgide yayılmış ve daha sonra da 'yılana tapınma' anlamı unutulmuş sadece Tanrı'nın isteği olarak devam ettirilmiştir (Morris 2009: 216).

Bunların yanı sıra Doğu Afrika kıyılarında, Asya ve Okyanusya adalarında bazı halklar arasında 'penis deşme' ritüeli mevcuttu. Bu ritüelde penisin uç derisinde tek bir kesik açılır ve derinin herhangi bir parçası tamamen koparılıp alınmazdı. Bu ergenliğe geçiş törenlerinin en az hasarlı olanlarına örnek teşkil edebilir. Arabistan'ın bazı kesimlerinde ise 'deri sıyırma' olarak adlandırılan oldukça sert bir âdet mevcuttu. Bu işlemde penis sapındaki derinin tamamı sıyırma yöntemiyle alınır. Bu işkenceye bağırmadan katlanabilen erkekler ise en muteber yetişkin sayılırlardı (Morris 2009: 219). Kısacası müdahale edilmiş erkek cinsel organı, erkekliğin, gücün ve iktidarın en büyük kanıtı olarak algılanmıştır.

Bu verilen örneklere benzer pek çok ritüelin varlığı şüphesiz ki mevcuttur. Önemli olan şudur ki hemen hemen her kabilenin erkek cinsel organına uyguladığı bu tarz müdahaleler, erkeklerin çocukluktan çıkıp birer yetişkin olmasını sağlama amacıyla yapılmaktadır. Bu da bugünkü sünnet ritüelinin erkekliğe giden yolda önemli bir durak olmasıyla birebir örtüşür. Bu örtüşmeyi görmezden

gelemeyeceğimiz gibi, günümüzdeki sünnet ritüelinin tek tanrılı dinlerin mevcut olmadığı ilkel topluluklardaki bu âdetlerden etkilenmiş olabileceğini de göz ardı edemeyiz. Aynı şekilde hala ilkel olarak yaşayan kabilelerin varlığı ve devam ettirdikleri yetişkinliğe geçiş törenleri, tek tanrılı dinlerle ortaya çıkan ‘sunna’, yani sünnetle bir arada var olmayı sürdürmektedir.

Tek Tanrılı Dinlerde Sünnet

Tek tanrılı dinlerin doğmasıyla birlikte erkek cinsel organına yapılan müdahale bugünkü sünnet ritüeline dönüşmüştür ancak bu anlayıştaki sünnetin nerede ve nasıl başladığına dair pek çok tartışma süregelmektedir. Ataseven’in aktardığı gibi bazıları sünnetin Hz. İbrahim ile başladığını kabul etmektedir. Ancak Ataseven, Hz. İbrahim’in sünnetin unutulduğu bir devirde, ilahi emir üzerine kendi kendini ve oğulları Hz. İsmail ve Hz. İshak’ı sünnet ettiğini ve müminlerine sünnet olmalarını bildirdiğini savunur (2005: 13).

Sünnet günümüzde Müslümanlık ve Yahudilik dinleri içerisinde mevcut olan bir ritüel olarak karşımıza çıkar. Örneğin Türkiye toplumu içerisinde sünnetsiz bir erkek gayrimüslim olarak algılanır ve Müslüman erkek topluluğu tarafından kolaylıkla ötekileştirilir. Sünnetsiz erkek de zaten erkekliğin ilk adımını atmadığından, bu yolda diğer erkeklere hiçbir zaman yetişemeyecektir.

Taşitman “Bir dinin üyesi olabilmek için de bazen bedeninde belirleyici olan bir iz, işaret bırakmak gerekli olabilir. İşte sünnet de gerek Yahudi gerek Müslüman toplumların erkekleri için olmazsa olmaz bir semboldür ve bu sembolün simgesel anlamının ağırlığını taşır” der (2012: sayfasız). Sünnetsiz Müslüman veya Yahudi bir

erkek bu sembolik ağırlığın altında ezilir, dininin gerekliliklerini yerine getirmediği için ‘dinsiz’ olarak yaftalanır.

Öte yandan sünnet ritüelinden Müslümanların kitabı olan Kuran’ı Kerim’de hiç bahsedilmemesi oldukça ilginçtir. Neden Müslümanlarca neredeyse zorunlu tutulduğu ise sünnetin peygamberin hadislerinde geçtiğinin savunulmasıyla açıklanır. Müslümanlıkta sünnetin fitrat, yani yaratılış, tabiat, tabii eğilim olduğu düşüncesi oldukça yaygındır. Ataseven şu beş şeyin İslam fitratından olduğunu aktarır: Sünnet olmak, kasık bölgesini temizlemek, bıyıkları kesmek, koltukaltı tüylerini temizlemek, tırnakları kesmek (2005: 12). Hz. Muhammed’in neden veya nasıl sünnet olduğu üzerine ise çeşitli rivayetler vardır. Hz. Muhammed’in sünnetli bir şekilde dünyaya geldiğini savunanların çokluğunun yanı sıra, doğumunun sekizinci gününde dedesi Abdülmuttalip tarafından ziyafet verilerek sünnet ettirildiğini veya süt annesi Halime Hatun’un yanında bulunduğu sırada melekler tarafından sünnet edildiğini düşünenler de mevcuttur (akt. Ataseven 2005: 19).

Assmann’a göre “dinin genel işlevi hatırlamak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla geçmişin devamına aracı olmaktır” (akt. Taşitman 2012: sayfasız). Bu bağlamda bir Müslüman geleneği sünnetin, Kuran’ın Kerim’de yazmamasına rağmen, İslamiyet’in doğduğu günden şimdiye kadar nasıl geldiği, dinin Assmann’ın açıkladığı bu işlevsel özelliği sayesinde açıklanabilir.

Kitab-ı Mukaddes’te ise *Tekvin* bölümünde sünnetle ilgili ayetler yer almaktadır. Bu ayetlerde Hz. İbrahim’in, kendi soyundan olmasa bile sahip olduğu kölelerin ve evinde doğmuş her erkek çocuğunun sünnet edilmesi, bunun Tanrı ile aralarında bir antlaşma olduğu bildirilir.

Tekvin, 17: 10-14: Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek. Sünnet olmalısınız. Sünnet aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak. Evinizde doğmuş ya da soyunuzdan olmayan bir yabancından satın alınmış köleler dâhil sekiz günlük her erkek çocuk sünnet edilecek. Gelecek kuşaklarınız boyunca sürecek bu. Evinizde doğan ya da satın aldığımız her çocuk kesinlikle sünnet edilecek. Bedeninizdeki bu belirti sonsuza dek sürecek antlaşmamın simgesi olacak. Sünnet edilmemiş her erkek halkının arasından atılacak, çünkü antlaşmamı bozmuş demektir.

Tekvin, 17: 23-27: İbrahim evindeki bütün erkekleri -oğlu İsmail'i, evinde doğanların, satın aldığı uşakların hepsini- Tanrının kendisine buyurduğu gibi o gün sünnet ettirdi. İbrahim sünnet olduğunda doksan dokuz yaşındaydı. Oğlu İsmail on üç yaşında sünnet oldu. İbrahim, oğlu İsmail'le aynı gün sünnet edildi. İbrahim'in evindeki bütün erkekler -evinde doğanlar ve yabancılardan satın alınanlar- onunla birlikte sünnet oldu.

Bu ayetlerle birlikte sünnetsiz bir erkeğin sünnetli erkekler tarafından ötekileştirilip cemaat içine alınmaması, dini bir temele dayandırılır. Çünkü Yahudi bir erkek sünnet olmamışsa bu Tanrı'yla aralarındaki antlaşmaya uymuyor demektir. Bugün Yahudiler hala çocuklarını sünnet ederler. Bu ritüel kutsal kitaplarında yazdığından dolayı onlar için dini bir amaç taşır. Bu yüzden “sünneti Sinagogda Hahamlar yapar” (Ataseven 2005: 16). Yahudi olmayan bir doktorun, bir Yahudi çocuğunu sünnet etmesi söz konusu değildir.

Hıristiyanlıkta ise bugün sünnetin dini bir boyutunu tartışmak pek mümkün değildir. Ataseven'in aktardığına göre Hıristiyanlar Hz. Musa'nın tebliğ ettiği şeriata tabidir. Bu yüzden de Hz. İsa doğumunun sekizinci gününde sünnet edilmiştir. Ancak Hz. İsa'dan sonra Hıristiyanlar sünneti devam ettirmemiş ve bu geleneği terk etmişlerdir (2005: 16). Müslümanlar ise Hıristiyanlıkta olduğu gibi kitaplarında

yazmamasına rağmen Hz. Muhammed'e uygulanan bu ritüeli devam ettirmiş ve ona pek çok sembolik anlam yüklemiştir.

Sünnete yüklenen sembolik anlamların en temelinde bizim de odak noktamız olan 'erkeklik' meselesi yatar. Taşıtman "Grup, tarihini hatırlayarak ve kökenine ait hatırlatma figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur" der (2012: sayfasız). Bir erkeğin bedeni, onun kimlik oluşumunda rol oynayan etkenlerden biri olmasının yanı sıra, onun kimliğini yansıtan en temel araçtır. Dini bir amaçla sünnet olan erkek, bu adımla birlikte kendine diğer erkekler arasında yer bulur. Çünkü sünnet, erkek için dinsel bağlılığın bedendeki tek tezahürüdür.

Tüm bunların yanı sıra, günümüzde sünnetin artık din için mi yoksa sağlık için mi bir gereksinim olduğu tartışılır olmuştur. Erkek cinsel organının sünnet edilmesinin pek çok hastalığın önüne geçmede bir etken olacağına düşünülmeğe başlanması, bugün sünneti Müslüman veya Yahudi olmayan toplumlar tarafından da uygulanır kılınmıştır. Ataseven de sünnetin son yarım asırdan beridir birçok ülkede tıbbi bir gereklilik olarak daha sık uygulanmaya başlandığını belirtmiş ve sünnetsizlerde bazı hastalıkların görülebileceğini belirtmiştir. Bu hastalıklardan belli başlı olanları şunlardır: iltihaplanma, sünnet derisi altında taş teşekkülü, sünnet derisi darlığı, darbelere dayanıksızlık, erken meni boşalması... Ancak Ataseven sünnetin insanları özellikle penis kanserinden, rahim ağzı kanserinden ve AIDS'ten koruduğunu savunmuş ve bu üçü üzerinde durmuştur (2005: 43-51).

Sünnet Törenleri

Bir çocuğun çocukluktan çıkıp erkeklığe adım attığının görünür kılınmasını sağlayan en önemli olaylardan biri bu sünnet törenleridir. Sünnet çocuğunun giydiği kıyafetten, at üzerinde yaptığı gezilere; törende çalınan şarkılardan, verilen hediye ve altınlara kadar geçmişten günümüze süregelen pek çok gelenek, toplum tarafından sünnet ritüeline verilen önemi kanıtlamaktadır.

Beyazlar içindeki pantolonu, gömleği, yeleği, ayakkabıları, pelerini, asası, tacı, papyonu ve 'maşallah' yazısıyla sünnet kıyafetleri, bir çocuğun 'çocukça' değil 'erkekçe' giydirilmesini sağlaması açısından sünnetin en önemli ve kaçınılmaz geleneği haline



Barutçu Ailesi Fotoğraf Arşivi - Atilla Barutçu'nun Sünnet Töreni, Bekir-Aynur Barutçu, Büyük Antakya Oteli, 1993 – Antakya.

gelmiştir. Bu sünnet kıyafetleri de tek başına yetmez ve sünnet çocuğu bu kıyafetlerle at üzerinde mahalle mahalle gezdirilir. Böylece herkese üzerinde oynanmış cinsel organını gösteremeyecek olan çocuk, erkeklığe adım attığının daha kısa ve gösterişli bir yolla tüm çevresine duyurur.

Taşıtman da sünnet çocuğuğunun başındaki kocaman tacından, elinde tüm dünyayı yönetebileceğine dair inancının yükselmesini sağlayan asası ve şaha kalktığında herkesi korkutan bir atın üzerindeki asil duruşundan bahsederek sünnet kıyafetinin sembolik öneminden bahseder (2012: sayfasız).

Sünnet ritüelinin ve törenlerinin bugünkü uygulanışının kökeni Osmanlı'ya dayanmaktadır. Osmanlı'da şehzadelerin düğünleri büyük şenliklerle yapılır, şehzadelerle birlikte binlerce çocuk sünnet edilirdi (akt. Ataseven 2005: 24). Saraya yakın çevrelerde de sünnet düğünleri şehzade düğünlerini andırır şekilde yapılırdı. Bir hafta evvel çocuklar hamama götürülür, sağ eline kına yakılır, daha evvel alınan sünnet entarisi, fes ve ayakkabılar giydirilir; fese mücevher ve nazarlık takılır; akraba ve dostlar ziyaret edilir; el öpülür, bu ziyaretler sünnete davet manasını taşırdı. Sünnet çocukları atlara bindirilir; sokaklarda gezdirilir. Eyüp Sultan'a götürülür, dualar edilir, kurban kesilir. Evde sünnet odası ve karyola hazırlanırdı. Sünnet merasimleri genellikle Pazar günleri yapılır ve sünnetten evvel mevlit okunur; çocuklar Cuma günü sünnetli olsun diye sünnet Perşembe günü yapılırdı. Hokkabazlar çocukları eğlendirir, tekerlemeler söylerlerdi. Sünnet sonrası sünnet derisi toprağa gömülür, nazar için ateşe çörek otu atılırdı. Hafızlar Kuran'ı Kerim okurlardı. Davetliler sünnet çocuklarına hediyeler verir, kadınlara gündüz erkeklere gece ziyafetler verilirdi. Sünnet düğünü bu şekilde sona ererdi (Ataseven 2005: 26).

Günümüzdeki sünnet törenleri yerel farklılıklardan beslenerek çeşitlilik gösterir. Bazı bölgelerde sünnetçi geleneği devam etmektedir ve doktor olsun ya da olmasın bu mesleği yapan kişi, sünnet çocuğunun evine gelerek bu ritüeli gerçekleştirir. Bazı bölgelerde ise çocukların hastanelerde uzman bir doktor tarafından sünnet ettirilmesi tercih edilir. Bu yol günümüzde, çocuğun sağlığı açısından daha tercih edilir bir yol olmuştur. Ancak her iki durumda da sünnetle birlikte erkek çocuğun biyolojik cinsiyetine uygun kimlik kazanmaya başladığı kabul gördüğünden, sünnet sonrası geniş çaplı bir 'sünnet töreni' veya daha mütevazı bir 'sünnet kutlaması' yapılması, günümüzde hala devam eden bir gelenektir.

Ataseven'e göre İslam'da bir çocuğun sünnet olabilmesi için iki şart vardır. Bunlar Müslüman olmak ve sünnet derisinin mevcut olmasıdır. Sünnet derisi olmadan doğan çocuklar olabilir. Bu çocuklar Ataseven'e göre doğuştan sünnetli kabul edilirler, ama sünnetçiler bu çocukları sünnet yapmış olmak için biraz kanatırlar (2005: 23). Bu da bize sünnet ritüelinin önemini bir kez daha vurgular. Çünkü bir erkek çocuğunun sünnetli doğmuş olmasına rağmen cinsel organına müdahalede bulunulması, ona yeni sünnet olmuş havası vererek erkekliğe adım attığının duyurulması açısından önemli görülür. Aynı şekilde herhangi bir sebeple bebeklikte sünnet edilmiş bir çocuğa da yıllar sonra bir sünnet töreni yapılabilmektedir. Bu da yine çocuğun sünnet edilmediğinin düşünülmesini engellemek veya çocuğa erkekliğe adım attığı bilincinin aşılmasını sağlamak açısından pek çok aile tarafından gerekli görülür.

Sünnet törenlerinin gösterişli ve uzun olmasının da önemi oldukça büyüktür. Çünkü bu sünnet çocuğunun ailesinin veya masraflarını karşılayacak başka bir aile büyüğünün ekonomik durumunun en büyük göstergelerinden biridir. "Zengin aile çocuklarının sünnet düğünleri, davullu, zurnalı ve uzun süreli olur. Ters durumlarda ise, yine ailenin gelirine bağlı olarak, az gösterişli ve kısa süreli yapılır. Kimi durumlarda sadece bir mevlitle yetinildiği de olur" (Kudat 2004: 65).

Günümüzde ekonomik durumları uygun olduğu halde çocuklarına sünnet düğünü yapmayan aileler de mevcuttur. Bunun altında sünneti sadece sağlık için bir gereklilik olarak görme, sünneti erkeklikle bağdaştırmama ve kutlamaya gerek görmeme veya sünneti dini bir zorunluluk olarak görüp kutlamasını yapmayarak gösterişten kaçınma gibi farklı sebepler yatabilmektedir.

Akkayan sünnet törenlerini ayrıntılı bir biçimde ele almış ve sünnet öncesi-günü-sonrası yapılanları sıralamıştır (2009):

Sünnet öncesi: Karar verme, çocuğa ve yetişkinlere alınan giysiler, sünnet yatağının hazırlanışı, kimlerin törene çağırılacağı ve çağırılma şekli, yapılacak ikram ve hazırlanışı, kına gecesi.

Sünnet Günü: Erkek hamamına gitmek, gezinti yapma – türbe ziyareti, evde konuklara ikram, sünnet operasyonu – sünnetçi, geçmiş olsun dileklerini sunma, eğlence, fotoğraf çekme.

Sünnet Sonrası: Mevlit (sünnet yatağı bozulurken), takılanların değerlendirilmesi (yatırım ya da borç ödeme), yapılan masrafın ve borcun kapatılması.

Sünnet öncesi yapılanlar sünnet çocuğunun ailesinin ekonomik durumuyla yakından ilişkilidir. Çocuğun hangi yıl sünnet edileceğinin kararı, alınacak giysiler, törene katılacakları çağırma şekli ve yapılacak ikramlar, ailenin ekonomik durumuna göre çeşitlilik gösterir. Sünnet öncesi yapılanlar arasında sünnet çocuğunu ilgilendiren ve etkileyen tek şey sünnet evinde hazırlanan sünnet yatağıdır. Çocuk sünnet olduktan sonra gösterişli bir biçimde hazırlanmış bu yatakta istirahat eder. Bu yatak aynı zamanda çocuğun sünnetin toplum algısındaki yerini içselleştirmesini sağlayan bir araç olarak görülebilir. Çocuk bu yatakta ailesi tarafından erkekliğe adım atmaya psikolojik olarak hazır hale getirilir. İyi bir psikolojik hazırlık çocuğun sünnet olurken kaçmasını veya ağlamasını engeller, tam erkek olabilme umuduyla istekle sünnet olmasını sağlar.

Sünnet günü yapılanlar ise sünnet çocuğunun erkekliğe adım atacağı tüm çevreye duyurulmasıyla başlar ve bu adımın başarıyla atılmasının kutlamasıyla sona erer. Erkek hamamına gitmek, çocuğun sünnetle birlikte erkek grubuna girmeye

başladığını temsil etmesi açısından önemlidir. Sünnet öncesi genellikle at üzerinde gezme de yine sünnet çocuğunu yücelten ve çocukluğuna değil erkekliğine atıfta bulunan bir gelenektir. Çocuk erkekliğe başarıyla adım attığında ona verilen hediye ve altınlar ise çocuğun sünnetle birlikte önemli bir evreyi atlattığını ve takdir edilen bir işi başardığını algılaması/içselleştirmesi açısından kritiktir. Sünnet günü olanları fotoğraflamak ise töreni belgeleme niteliği taşır. “Fotoğraflar, aile kurumu içinde o kurumun işlediğini gösteren vazgeçilmez belgelerdir, yaşanan deneyimi doğrulamanın bir yolu oldukları kadar kültürel kodların aktarımını da sağlarlar” (Taşıtman 2012: sayfasız). Sünnet çocuğunun erkekliğe attığı ilk adımın ve ailenin ekonomik durumunun sadece sünnet günü ilan edilmesi ve gösterilmesi yetmez, bu gösterişin ileriki senelerde de kolaylıkla kanıtlanması gerekir. Bu da sünnet günü olanları fotoğraflamanın önemini ortaya çıkarır.

Sünnet sonrası ise sünnet yatağı bozulurken mevlit okunur ve hediye edilen takılar ve paralar değerlendirilir. Ekonomik durumu iyi olan çevrelerde yapılan sünnet törenlerindeki giderler, daha sonra takılan altınlar ve paralarla genelde karşılığını bulur. Borçlar varsa kapatılır, yoksa da bu para çocuğun erkeklik inşasını tamamlamasını sağlayacak diğer adımlar için kullanılmak üzere bir köşeye ayrılır.

Sünnet törenlerinde, sünnet öncesi, günü ve sonrasında rol oynayan pek çok kişi vardır. Ancak Yüksel Kırımlı, “Yetişkinliğe İlk Adım: Sünnet” başlıklı makalesinde bu uygulamada rol oynayan aktörleri temel olarak dörde ayırmıştır: Sünnet işlemine karar verenler, sünnet olan çocuk, sünnet işlemini yerine getirenler, kutlamalara katılanlar (2009). Sünnet işlemine karar verenlerde aile veya sünneti töreninin masraflarını karşılayacak başka bir aile büyüğü esas rodedir. Kutlamalara katılanlar ise sülalenin geriye kalanlarını ve yakın aile dostlarını kapsar. Sünnet

işlemini yerine getirenlerin başına sünnetçinin gelmesinin yanı sıra kirveler de kilit rol oynar. Erkeklerin tekelinde olan başka bir erkeklik kurumu olan kirvelik, gerek sünnet çocuğunun gerekse de onun ailesinin bambaşka bir ilişki kurduğu, çocuğu sünnet esnasında tutarak fiziksel rol oynamasının çok daha ötesinde bir sosyal konumu temsil eder.

Kirvelik

“Kirve, Farsça ‘kir-kamış’ ve ‘-tutmak’ kelimelerinden gelir (akt. Ataseven 2005: 28) ve halk arasında basitçe çocuğu sünnet esnasında tutan kişi olarak algılansa da çok daha derin anlamlar içerir.

Ataseven’e göre “kirve, erkek çocuğun sünnet masraflarını karşılayan başka bir ailenin büyüğüdür, sünnet olacak çocuğu kucağına alarak sünnetin yapılmasını sağlar” (2005: 28). Ayşe Kudat ise **Kirvelik: Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü** adlı kitabında kirveliği, “bir erkek çocuğun sünnet töreninin yük ve masraflarını, ana babasının dışında başka bir aile büyüğünün üzerine alması ile iki aile arasında kurulan sanal akrabalığa verilen ad” olarak açıklar (2004: 11). Kirve ise “temelde sünnet töreninin masraflarını kısmen de olsa yüklenecek ve tören sırasında çocuğu kucağına alarak fiziksel olarak hareket etmesine engel olacak kimsedir” (2004: 12).

Doğu Anadolu bölgesine ait bir gelenek olan kirvelik, Kudat’ın da belirttiği üzere, devletin uyguladığı değişik politikalarla birlikte sağa sola dağıtılan Doğu insanıyla beraber bölgesel niteliğini değiştirmiş, ulusal, hatta uluslar arası yeni bir kimlik kazanmıştır (2004: 16). Dolayısıyla bu gelenek bölgesel bir gelenek olarak kalmamış, tün Sünnet ritüelinin tüm Türkiye’de uygulanan bir parçası olagelmiştir.

Ayrıca “Batı ve Orta Anadolu’da, Doğu Anadolu’daki ‘kirvelik’ âdetine karşılık ‘sağdıçlık’ vardır. Sağdıç, dost anlamındadır. ... Sünnet düğünlerinde, sağdıç sünnet olurken çocuğun yanında bulunur” (Ataseven 2005: 29).

Ekonomik sermayeyle yakın ilişkisinden bahsettiğimiz sünnet töreni gibi, kirvelik ilişkisinde de sosyal sermayeden bahsetmek mümkündür. Çünkü kirvelik ilişkisi kuran iki aile, aralarında kan bağı olmayan yepyeni bir yakın ilişki içerisine girmiş olurlar ve bu ilişki sadece sünnet töreninin yapıp bitmesiyle kalmaz, ömür boyu sürer. “Çocuklarını birbirleriyle evlendiren aileler nasıl adına ‘dünürlük’ denilen kurumlaşmış bir yakınlık kurarlarsa, bir çocuğun sünnet töreninin üstlenilmesiyle birbirine bağlanan aileler de kurumlaşmış bir yakınlık içine girerler. Bu yakınlık onlar için önemli bir sosyal sermaye kaynağı oluşturur” (Kudat 2004: 12).

Kirveliğin toplumsal bir rol olduğundan bahsetmek yanlış olmaz. Kirvelik sünnet ritüeliyle ortaya çıkan bir kavram olmasına rağmen, kirvelerden yapılması beklenen şeyler sünnet sonrasında da devam eder. Ataseven’e göre kirveler, çocukları sünnet ettirmek ve masraflarını karşılamının yanı sıra, ileride okumaları ve iş bulmaları konusuna da onlara yardımcı olur. Ayrıca kirveliğin özellikle Doğu Anadolu Bölgesi’nin bir âdeti olduğunu söyleyen Ataseven, kirvelerin kan davalarının önlenmesine yardımcı olma, sosyal ilişkileri perçinleme ve aşiretler arası dostluk sağlama gibi görevleri olduğunu da belirtir (2005: 28).

“İlginçtir ki kirvelik yoluyla kurulan sosyal birikimler de, parasal birikimlerde olduğu gibi erkeklerin monopolisindedir” (Kudat 2004: 13). Kirvelik bağlarının kurulmasında kadının rolü yok denecek kadar azdır. Bu da erkek cinsel

organının konu olduğu bir ritüelin doğurduğu her türlü ilişkinin, yine erkekler ve erkekliklerle ilgili olduğunu ve kadını dışarıda tuttuğunu bir kez daha gözler önüne serer.

Kirvelik aileler arası basit bir ilişki değildir. “Kirvelik bir onur ve itibar meselesidir” (Kudat 2004: 32). Kirvelik yapacak kişi, bir çocuğun erkekliğe attığı ilk adımda ona maddi destek sunduğu ve onunla birlikte olduğu için saygıdeğer, örnek bir insan olur. Kirvelik ilişkisi hem babalar için, hem de kirve olacak kişi için bir erkeklik meselesidir. “İki aile arasında kararlaştırılan kirvelik ilişkisinden sonradan vazgeçmek, bağışlanması zor bir davranıştır” (Kudat 2004: 37). Kirvelik ilişkisi kuran iki aile arasında verilmiş bir söz vardır ve bu sözden dönmek erkek adama yakışmayacağından, kirve olacak aile reisi sözünü erkekçe tutar. Aynı şekilde kirve olması için birine teklif götüren ve kabul alan bir sünnet çocuğu babası da son anda başka birine daha teklif götürüp onu kirve yaparsa, bu davranış da erkeklik kalıbına sığmaz ve toplum tarafından fazlasıyla ayıplanır. “Kirvelik için verilen söz o kadar ciddiye alınır ki, şakası bile yapılamaz; bir şakalaşma sırasında bile olsa ortaya atılan öneri kabul edildikten sonra verilen sözden dönülmesi hoş karşılanmaz (Kudat 2004: 38).

Kudat, çocuğuna kirvelik yapsın diye birden fazla insana teklif götürmenin de bir baba için utanç verici olduğundan bahseder. Aynı şekilde yapılan teklifin reddedilmesinin hemen hemen her bölgede babaların haysiyetini kırdığını söyler (2004: 35).

Kirvelik, ekonomik bir gösterge olma özelliği taşıma açısından da oldukça önemlidir. Bir çocuğa kirvelik yapacak olan erkek, ekonomik durumuna göre düğün

masraflarını azaltabilir veya çoğaltabilir. Aynı şekilde sünnet çocuğu babası da, düğün için yapılmasını istediği harcamaları ve davetlilerinin sayısını, kirvesinin ekonomik durumunu göz önünde bulundurarak belirler. Bu bakımdan kirvelik ilişkisine giren aileler arasında verilmiş sözün tutulması yine önem arz eder. Çünkü “birçok orta halli veya yoksul çocuk babası oğluna ‘mühim’ bir adam kirvelik yapacak diye bin bir masrafa girip, düğüne yüzlerce konuk çağırabilir. ... Sünnet töreni başlamaya yakın bir de bakarlar ki ‘mühim’ adam ortalarda yok” (Kudat 2004: 40). Bu gibi durumlar hem kirvelikten vazgeçerek son anda ‘dönellik’ yapan kişi için erkekliğin zarar görmesi demektir, hem de sünnet çocuğunun ailesinin belki de ömür boyu üstesinden gelemeyecekleri bir ekonomik çıkmaza girdiklerinin göstergesidir.

Çocuğuna kirvelik yapacak kişinin seçimi, üzerinde düşünülmesi gereken kritik bir süreçtir. Bu süreçte adayların ekonomik durumlarının göz önünde bulundurulmasının yanı sıra, bu adayların erkeklik özellikleri de sünnet çocuğu ve ailesi için önemlidir. Kudat, “genellikle, çocuğu sünnet töreni sırasında kucağına aldığı için, ‘tören babası’ dediğimiz kişi evli, askerliğini yapmış, ailenin seçkin kişilerinden seçilir” der (2004: 45). Toplumun, kişinin içerisinde bulunduğu yerel farklılıkların katkısıyla da şekillenmiş olan erkeklik algısı ve kalıpları içerisine girmeyen bir erkeğin kirve olabileceği düşünülemez. Örneğin, sünnetsiz bir erkeğin bir sünnet düğününde kirvelik yapması abeste iştiğal eder. Ya da henüz eli ekmek tutmayan, bekâr genç bir erkek kirvelik için uygun görülmez. Kirvenin tam erkekliğe ulaşmış ve Kudat’ın belirttiği gibi “çocuğu kucaklayabilecek ve fiziksel olarak hareketine engel olabilecek bedeni güce” sahip olması beklenir (2004: 45). Yani

sünnet ritüeli, sadece sünnet olacak çocuk için değil, kirvelik geleneği nedeniyle farklı aileler arasında da bir erkeklik meselesidir.

Kirvelik ilişkileri günden güne değişen sosyal ilişkilerden ötürü boyut değiştirebilmektedir. Yıllar öncesinin sıkı kirvelik bağlarının günümüzdeki varlığından bahsetmek oldukça zordur. Doğuda doğan bu geleneğin özellikle zorunlu veya gönüllü göçle önce batıya doğru, oradan da farklı ülkelere yayılması, bu geleneğin varlığının evrensel bir hal almasını sağlamasının yanı sıra, yerel farklılıklardan ve değişik kültürlerden etkilenmesi nedeniyle de biçim değiştirmesine ve varlığını bu değişimle devam ettirmesine neden olmaktadır.

Sünnetin Psikolojik Etkisi



Barutçu Ailesi Fotoğraf Arşivi – Atilla Barutçu'nun Sünnet Töreni Davetiyesi, 1993 – Antakya.

Sünnetin (kimilerine göre yanlış yaşta) uygulanmasının çocuk üzerindeki psikolojik etkisi yadsınamaz. Sünnetin özellikle yanlış bir şekilde veya yanlış bir ortamda uygulanması, çocuğu sadece fiziksel olarak değil psikolojik olarak da olumsuz etkiler ve büyük bir travma yaşamasına sebebiyet verebilir.

Sünnetin hangi yaşlarda yapılması gerektiğine dair tartışma günümüzde bile devam etmektedir. “Psikanalitik görüşe göre 4-5 yaş, çocukların psikosozyal gelişme gösterdiği devirdir; bu devirde

çocuklarda kastrasyon (iğdiş edilme) yani cinsel organını kaybetme endişesi ve Ödip kompleksi vardır (akt. Ataseven 2005: 62). Dolayısıyla bu yaşlardaki çocukların sünnet edilmesinin onların psikolojilerini olumsuz yönde etkileyeceği düşünülebilir. “... sünnet ya doğumu müteakip ya da yedi yaş civarında –ki İslam örfünde de adet budur- yapılmalıdır” (Ataseven 2005: 63).

Sünnetin yanlış yaşta yapılmasının ötesinde, yanlış uygulamayla yapılması da çocuğun gelişimi açısından önem arz etmektedir. Başarısız bir ameliyat çocuğun sağlığını etkilemesi bakımından kritiktir. Ataseven ehliyetsiz sünnetçilerin yaptığı ameliyatlara sonucu görülebilecek komplikasyonları sıralamıştır. İdrar yolunda darlık, penis başının kesilmesi, sünnet derisinin uzun veya kısa kesilmesi, AIDS ve hepatit gibi tehlikeli hastalıkların bulaşması ve iktidarsızlık bu komplikasyonlardan bir kaçıdır. (2005: 68). Yanlış ameliyat sonucu bu gibi hastalıklara yakalanmış bir çocuk, erkeklik inşasının temelini sağlam atamadığı için bu inşayı çok zor tamamlar veya hiçbir zaman tamamlayamaz. Cinsel organına yapılan müdahale küçük bir çocuk için zaten idrak etmesi zor bir durumken, bir de bu müdahalenin büyük bir problemle sonuçlanması çocuk için üstesinden gelinemeyecek bir durum haline gelebilir.

Taşıtman “Bedenine yönelik müdahale nedeniyle yaşayabileceği travma erkekliğe övgüyle alt edilmeye çalışılır” der (2012: sayfasız). Dolayısıyla Akkayan’ın sıraladığı sünnet öncesi yapılanların en kritik rollerinden biri çocuğu sünnete psikolojik olarak hazırlamaktır. Çocuk, erkekliğe adım atacağına söylenmesiyle ve böylece cinsel organının kutsallaştırılmasıyla bu travmatik evreyi atlattırılmaya çalışılır.

Aynı zamanda sünnetçilerin, çocukları kolları ve bacakları arasında zorla zapt ederek sünnet etmeleri sonucu oluşan psikolojik travmadan da bahsedebiliriz (Ataseven 2005: 58). Bu zapt etme rolünü genelde kirveler üstlendiği için burada kirvenin rolünün önemiyle bir kez daha karşılaşmış oluruz. Kirve çocuğu zapt etmenin yanı sıra, çocuğun erkekliğine yapacağı övgülerle onun bu aşamayı rahat atlatmasını sağlama rolünü de üstlenir.

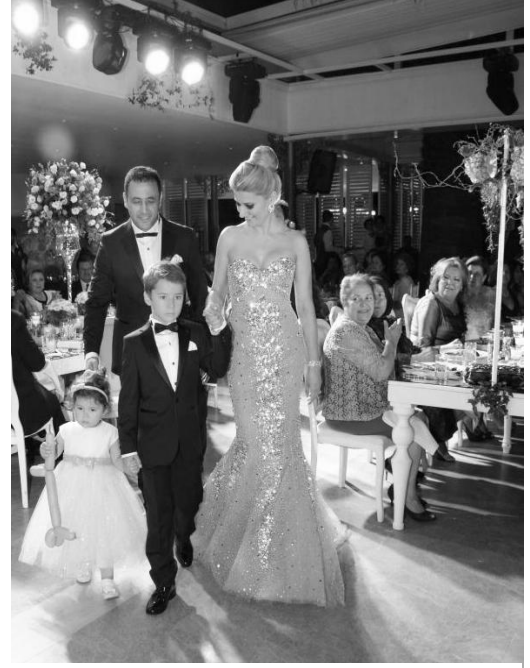
Son olarak, yanlış müdahalenin yanı sıra sağlıksız koşullarda yapılan ameliyatlardan da bahsetmek mümkündür. Sağlıksız koşullarda uygulanan müdahalenin sebeplerinin başında toplu sünnet törenleri gelmektedir.

Taşıtman “Toplu sünnet törenleri, aynı mahallede yaşayan kısmen akran olan çocukların erkekliğe birlikte adım atmalarını sağlayarak hiyerarşinin, sosyal kontrolün ve erkek dayanışmasının ilk adımlarını bu alan içerisinde geliştirmektedir” diyerek toplu sünnetlerin toplumsal rolüne dikkat çekmiştir (2012: sayfasız). Ataseven ise bu toplu sünnetlerin sağlıksız şartlarda aynı aletlerin sterilize edilmeden pek çok çocukta kullanılmasına ve çok defa anestezi yapılmadan, ehliyetsiz kimseler tarafından adeta mezbaha usulü yapılmasına dikkati çekmiştir (2005: 69).

Sünnet Ritüelinde Kadının Rolü

Sünnetin hemen hemen her aşamasının erkeklikle yakın ilişkisi olduğundan, bu ritüel içerisinde kadının rolü sahip oldukları geleneksel kadınlık rollerinden öteye geçmemektedir.

Sünnet çocuğunun annesinin, sünnet töreninin yapılacağı senenin seçiminde veya törenin ana hatlarıyla düzenlenmesine olan katkısı oldukça azdır. Bu kararlar ailenin ekonomik gelirini elinde tutan erkeğe bağlıdır. Ancak kadının bazı kararlardaki rolü de göz ardı edilmez. Bu kararlar daha çok törene gelecek davetlilerin belirlenmesi, törende ikram edilecekleri belirleme gibi ayrıntılardan ibarettir.



<http://www.bursadabugun.com/galeri/cemiyet/kemal-alp-canturk-sunnet-dugunu-2031/4.html>

Kirvelik konusunda ise kadına hemen hemen hiç söz düşmez. Kirvelik her ne kadar iki aile arasında kurulan bir ilişki olsa da, asıl ilişki temelde ailelerin reisi erkekler arasındadır. Öyle ki bu ilişki bazı bölgelerde kardeşlikten bile öteye geçebilmektedir. Kudat, Doğu’da kirveliğe düşkünlüğü fazla olan kişiler tarafından bu kurumun kardeşlikle karşılaştırıldığından, hatta bir insanın kardeşinin karısını alması mümkünken, kirvesinin karısını almasının iki taraf boşanmış olsa bile imkânsız olduğunun düşünüldüğünden bahseder (2004: 51).

Kadından kirve olmayacağı ise yine Kudat’ın yaptığı alan araştırmasında gözler önüne serilmiştir. “Doğu ve Güney illerinin büyük çoğunluğunda, ‘Kadın kirve olabilir mi’ sorusu da, araştırmacının bu soru üzerindeki ilgisi de şaşkınlıkla karşılanır: ‘Gayet tabii ki olmaz’” (Kudat 2004: 46). Bunun yanı sıra Kudat, bazı bölgelerde özellikle dul, çocuksuz, yaşlı ve zengin kadınların kirvelik yaptığı durumlara az da olsa rastlandığından bahseder ve böyle durumlarda kadının sünnet esnasında çocuğu tutmadığını belirtir. Böyle durumlarda çocuğu başka biri tuttuğu

halde çocuğun gerçek kirvesi kendisini tutan kişi değil, törenin masraflarını karşılayan kadındır (Kudat 2004: 53).

Erkekliğe atfedilen bir ritüel olması açısından sünnet, kadını sadece bu ritüele gerekli olan kadınlık rolleri çerçevesinde kullanır, bunların haricinde kadını tamamen dışarıda bırakır. Ancak sünnetin erkeklik inşası üzerindeki etkisi kadın tarafından da benimsenip içselleştirildiği için aile içerisindeki kadınlar da sünnet çocuğunun erkekliğe adım atmasından ötürü mutlu olur ve erkek evlat yetiştirdikleri için gururlanır.

Penisin Fallusa Dönüşmesi

Son olarak sünnet ritüelinin erkek bedenine erkeklik yönündeki etkisini fallus üzerinden değerlendirebiliriz.

Judith Butler fallusun açık bir şekilde modern cinsel kültürler içindeki ayrıcalıklı bir yolu yönettiğine vurgu yapmaktadır (1993: 89). Dolayısıyla toplumlardaki egemen kültür içerisinde erkek cinselliğinin üstün olduğu göz önüne alındığında, fallusun erkeklikle ve erkek cinsel organıyla ilişkilendirildiği açıklanabilir olmaktadır. Ancak Butler fallusu Lacan'cı bir yaklaşımla dilbilimsel olarak ele alır ve fallusu penisten böyle ayırır. Butler, fallusun Lacan tarafından anlamalamayı (*signification*) meydana getiren veya üreten ayrıcalıklı bir imleyen (*signifier*) olarak düşünüldüğü üzerinde durur (1993: 60). Yani bir imleyen (*signifier*) olarak fallus, her zaman erkekliği temsil etmek durumunda değildir.

Fallus “toplumsal gücün kültürel olarak inşa edilmiş bir göstereni” olarak tanımlanabilir (Halperin 2013: 113). Türkiye toplumu ele alındığında, kültürel değer yüklenmiş bu gösterenlerin başında penis gelmektedir. Penisin bu temsili elde edebilmesinin gerekli koşullarından biri şüphesiz ki sünnet olmaktır. Türkiye’deki erkeklerin hegemonik erkekliğe ulaşması ve iktidarını elinde tutabilmesi için mitoloji kahramanı Priapos gibi büyük ve sünnetli bir penise sahip olması beklenmektedir.

Sünnet olmak erkekliğin bedene tezahür eden ön koşullarından biridir. Penisin bir güç simgesine, yani fallusa dönüşmesi için sünnetli de olması gerekir. “Fallus olmak, her zaman eril bir özne için olmaktır ve böylece eril özne de ötekinin ayrılığını tanıyarak kendi konum ve kimliğini (iktidarını) gerçekleştirmiş olacaktır” (Taşıtman 2012: sayfasız). Türkiye’de sünnetsiz bir erkek, öteki olmayı deneyimler ve fallusa sahip olmada zorlanır.

Segal’in dediği gibi, fallus penisin ve bu nedenle de erkek iktidarının her yerde hazır ve nazır simgesel temsilidir (1992: 117). Yine de Butler’ın vurgu yaptığı üzere, fallusu direk penis olarak adlandırma yanlısına düşmemek gerekir. Fallus penisi değil, iktidarı temsil eder. Penis sadece bu iktidarı temsil etmekle yükümlendirilmiş bir araçtır.

Bölüm Sonucu

Sünnet, erkek çocuğunun erkeklik inşa sürecinde uğradığı temel duraklardan ilki olarak görülebilir. Erkek cinsel organına sahip olmasından ötürü, doğumundan itibaren erkeğe uygun görülen renklerde giydirilip, erkek çocukları için hazırlanmış oyuncaklarla oynayan ve erkek cinsiyetine atfedilen söylemlerle büyütülen çocuk, bir

erkek olarak toplumsal rol ve görevlerini yerine getirdiğini belirten en önemli göstergelerden birine sünnet olarak sahip olur. Sünnet olan çocuk, çocukluk evresini de bir nebze olsun geçerek biyolojik cinsiyetine uygun kimlik kazanmaya başlamasından ötürü gurur kaynağı haline gelir.

Sünnet törenleri, geçmişten gelen adetleri ve gösterişli yapısıyla bu gurur kaynağını yakın çevreye duyurması açısından önem arz eder. Sünnet törenlerinin bir diğer önemi, sünnetin erkek cinsel organına uygulanan bir müdahale olması bakımından mahrem bir özelliğe sahip olmasını engelleyip, bu olayı kamusal alana duyurma özelliği taşımasıdır.

Geçmişten günümüze sünnet, gerek karar verme mekanizmaları bakımından, gerekse de erkeklik için oynadığı rol açısından, erkek tekelinde bulunan bir müdahale biçimi olarak varlığını sürdürmektedir.

2. CİNSELLİK

Cinselliğin, erkeğin sadece belli bir dönem içerisinde yaşadığı bir deneyim veya inşa süreci olduğunu söylemek doğru olmaz. Cinsellik, erkek yaşamının her anında bulunmaktadır. Burada cinselliğin erkeklik inşa sürecinde sünnetten sonra ve askerlikten önce olan bir aşama olarak ele alınmasının sebebi ise ‘ilk’ cinselliğin erkeklik için kritik olduğu fikridir. ‘İlk’ kelimesinden kasıt ise erkeğin ergenliğe girdikten sonra anlamlı ve sağlıklı bir cinsel ilişki yaşayarak ‘milli’ olmasıdır.

Erkek ‘milli’ olup ilk cinselliğini yaşadıkdan sonra bu süreci ömrü boyunca elinden geldiğince sürdürmeye çalışmakla yükümlüdür. Cinsellik, erkeğin erkeklik inşa sürecinin her aşamasına sızmıştır. Sünnet, erkeğin aynı zamanda dinine uygun bir cinsel birliktelik yaşaması için de gerekli görülmektedir. Eve yabancı damat getiren bir kadının ebeveynlerinin evlilikten önce sünneti şart koşmasının altında yatan algılardan biri budur. Öte yandan askerlik süresince gidilen genelevler, sahip olunan işin yarattığı fırsatlarda yapılan kaçamaklar veya evlilik süresince kadının üzerinde kurulan kontrolün yansıdığı alanlardan biri olarak cinsellik, erkeğin yaşantısının her alanında mevcuttur.

Pınar Selek cinselliğin erkek hayatındaki sürekli varlığını şöyle açıklar:

“Cinsellik, erkekliğin ana damarıdır. Bu damar kesilirse, geriye hiç bir şey kalmaz. Masallarda, gücünü çizmelerinden alan, çizmeleri çıkarılınca küçülen ve güçsüzleşen kahramanlar gibi, erkek de penisiyle ‘erkekliğini’ ortaya koyar ya da buradan ‘bitirilir’. Cinsellik, sahiplenmesi, koruması ama aynı zamanda fethetmesi gereken erkek açısından, sürekli bir sınanma alanıdır” (Selek, 2010: 153).

Erkeğin cinselliğini böyle geniş bir yelpazede ve çok da gizli olmayı gerektirmeyen bir algıyla gerçekleştirmesi, şüphesiz ki yine toplumdaki erkeklik normları ve bu normların kadın cinsine olan üstünlüğüyle açıklanabilir. Ancak bu üstünlüğü ve cinsel özgürlük eşitsizliğini psikanalitik yöntemi kullanarak açıklayanlar da bulunmaktadır. Örneğin Segal, “erkeklerin jenital organlarının fiziksel olarak görünür olmasının, onların çocukluktan itibaren bu organları kullanmak için abartılı bir çaba harcamalarına yol açtığını, kadınların cinsel organlarının ise görünmez olmasının cinsel yönden daha çekingen olmalarını sağladığını ileri sürmek için psikanalitik açıklamalar kullanılmıştır” demiştir (1992: 257-8). Aynı şekilde bunun kadın ve erkek arasındaki bedensel farklılıkların doğurduğu bir sonuç olarak algılanması da özellikle Türkiye’de oldukça yaygındır. Erkeklerde cinsel birliktelik sonrası bu birlikteliği yaşadığına dair herhangi bir ‘gösterge’nin bulunmaması, onun daha özgür bir cinsel hayat yaşamasını akla uygun kılmaktadır. Erkek cinselliği özerk, gözü pek ve keşifçi bir şekilde inşa edilir. (Brittan 1989: 46).

Erkek cinselliğinin egemen yapısı, erkekler arası muhabbetlerde bu cinselliği daha da yüceltmeye yaramasının yanı sıra, aynı zamanda kadınları dışlamanın da bir aracı olmaktadır. Segal, “kolektif bir biçimde erkek cinsel performansını çağrıştıran imgelere başvurulmasının erkekliği pekiştirip onaylamaya ve kadınları dışlayıp küçümsemeye yaradığı açıktır” der (1992: 259). Etraftaki herhangi bir şeyin erkeklerle mastürbasyonu, cinsel ilişkiyi, eşcinselliği vs. çağrıştırmaması, erkekler arasındaki cinsel üstünlük dayanışmasını güçlendirmekte, aynı zamanda bu üstünlüğü aynı güçten yoksun kadınlar üzerinden kurulan söylemlerle yeniden ve yeniden var edebilmektedir.

Erkek ve kadın arasındaki bu cinsel özgürlük eşitsizliğini Sancar, evlilik dışı cinsel ilişki algısını örnek göstererek açıklamaktadır. Erkekler için evlilik dışı cinsel ilişkinin bir ‘deneyim’ olarak algılanırken, bunun kadınlar için tehlikeli bir biçimde ‘erkeğin yasasını ihlal’ anlamı taşıdığından bahseder (Sancar 2011: 200). Evlilik öncesi cinsel deneyim, bir erkek için neredeyse zorunlu olarak görülmektedir. Çünkü erkekten, evlendiğinde iktidarını başarılı bir cinsel ilişkiyle de sürdürüp aile kurumunu çıkmaza sokacak bir problem yaşamaması beklenmektedir.

Erkeğin evlilik öncesi dönemde erkekliğini kanıtlama yöntemlerinden biri, önüne çıkan fırsatları kaçırmamak ve olabildiğince çok kadınla birlikte olmak olabilmektedir. “Erkeklik, bir anlamda, her kadınla cinsel ilişkiye girmeye hazır olacak kadar ‘duygusuz’ olmayı gerektirir” (Sancar 2011: 196). Bu da kadın bedeninin nesneleştirilmesinin ve metalaştırılmasının aslında erkeklik inşası ve algısıyla yakından ilişkili olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Herb Goldberg, **Erkek Olmanın Tehlikeleri: Erkek Üstünlüğü Mitini Yaşatmak** (The Hazards of Being Male: Surviving the Myth of Masculine Privilege) isimli kitabında, erkek cinselliğinin özünün, erkeğin cinsel birliktelik esnasındaki algısıyla birlikte aldığı zevkin doruğa ulaştığı noktada yattığını şu sözlerle açıklamaktadır:

“Erkek cinselliğinin özü ve nihai hazzı, tam uyarılma deneyiminde; dünyada yanındaki kadından başka hiçbir şeyin varolmadığı, sertleşen penisinin ta ki girinceye dek inmeyeceği, belki de hiçbir fantezinin araya giremeyeceği ölçüde bir doruk arzusunun benliğini sardığı ve girişle birlikte esrik dalgaların ve titremelerin varlığının tamamını kapladığı anda yatmaktadır” (Goldberg, 2010: 40).

Erkek cinselliğinin erkeği üstün kılan bir olgu olarak var olması, öte yandan bu üstünlüğün kaybedilme ihtimalinden dolayı erkeğin cinselliğini diken üstünde yaşamasına ve sürekli bir korku hali içerisinde olmasına da sebep olmaktadır. Bu durum, erkeğin ataerkil sistemden en büyük pay almasının yanında, otoriter ve egemen erkeklik kimliğini kuramama sonucunda bu sistemden dışlanacağına da bilinciyle ortaya çıkan tedirginlik ve korkunun birebir benzeridir.

“Kadın cinselliğinin, yanlış anlaşılmasına ve ‘penise imrenme’, ‘anatomi yazgıdır’ ve ‘soğukluk’ türünden psikanalitik yorumlarla karıştırılmasına ve aşağılanmasına karşılık, erkeklerin de ‘gizli eşcinsellik’, ‘yakınlık korkusu’, ‘ana saplantısı’, ‘kadınlara yönelik bastırılmış düşmanlık’, ‘başarısızlık korkusu’, ‘cinsel yetersizlik duygularını dengeleme’, ‘iğdiş edilme kaygısı’ ve ‘iktidarsızlık’ gibi etiketlerden ciddi ve negatif bir şekilde etkilendiğine inanıyorum” (Goldberg, 2010: 41).

Erkek, içerisinde bulunduğu erkek cemaatinden dışlanmamak için heteroseksüel cinsel yaşamını gösterişli ve problemsiz bir şekilde sürdürmek zorundadır.

Milli Olmak

İlk cinsel ilişkiyle birlikte anılan ‘milli olmak’ söylemi, Türkiye toplumunda oldukça popüler olmuştur. İlk cinsel ilişkisini yaşayan bir erkek, milli olmanın gururuyla erkeklik inşa sürecinde kritik bir evreyi daha atlatmış olur.

Erkekler ilk cinselliklerini farklı şekillerde yaşamaktadırlar. Kadınların cinsel özgürlük konusunda eskiye nazaran daha aktif oldukları günümüzde, erkeklerin cinselliklerini genelevlerde yaşaması daha az tercih edilir olmuştur. Yine de

genelevlerin deneyim kazandıran yönü, bu mekânları sonraki cinsel birlikteliklerinde başarısız olmak istemeyen erkekler için çekici kılmaktadır.

Erkeğin ilk cinsel deneyimini yaşaması, genellikle babanın veya abinin desteğini de gerektirmektedir. Bu yaşça büyük ve deneyimli erkek, tıpkı diğer erkeklik aşamalarında olduğu gibi cinsellik aşamasında da erkek çocuğa yol gösteren kişi olma görevini üstlenmektedir. Bu kişi cinsel iktidarın erkek için hayati bir önemde olduğunu bilir ve bu iktidarı tehlikeye sokacak bir durumun oluşmaması için elinden geleni yapar. “Ekonomik, siyasal ya da sosyal ‘kudret’ine rağmen, açığa çıkan cinsel ‘güçsüzlük’, erkeği bir bütün olarak ‘zayıflatır’. Bu nedenle bazı babalar, oğullarını, belli bir yaşa gelince, ‘erkekliğini sınamak ya da geliştirmek’ için, geneleve götürürken, kimisi başka deneyim alanlarına yönlendirir” (Selek 2010: 153). Genelevler ‘milli olma’ alanı olmalarının ötesinde, erkek çocuklarının eşcinsel olmadıklarını da ailenin büyük erkeklerine ve erkek arkadaş çevresine kanıtladıkları bir yer olması bakımından önem arz etmektedir.

Pornografi

Ergenliğe giren ve ilk cinsel ilişkisini yaşayan veya yaşayamayan her erkeğin bu süreçte başvurduğu şeylerden birisi pornografi olmaktadır. Ebeveynler tarafından erkek çocuğun izlemesinde sakınca görülmeyen pornografi, aslında erkeklik inşasında cinselliğin önemini vurgulayan ve erkekle kadın arasındaki eşitsizliğe işaret eden alanlardan biridir.

Segal, pornografinin kadın ve erkeğe biçen ikili rolünü şu sözlerle açıklamaktadır:

“Pornografinin, erkeklerin doymak bilmez bir cinsel enerjiyle dolu, kadınların cinsel açıdan her zaman her yerde elde edilebilir oldukları yolundaki cinsiyetçi ikonografinin zirvesindeki konumu birçok örneğinde açıkça belli olmaktadır. Resimler, filmler, metinler hep ‘erkeğin’ tükenmez bir enerjiyle dolu, kaya gibi sert penisini, ‘kadının’ kölecesine bir arzuya açılmış bekleyen cinsel organını sergilerler” (Segal, 1992: 266).

Rosemarie Putnam-Tong, **Feminist Thought** (Feminist Düşünce) adlı kitabının “Radical Feminism” başlıklı bölümünde, pornografinin erkekler için kadın cinselliğini kontrol altında tutma yolu olarak görüldüğünü belirtir ve pornografinin kadınlara üç yoldan zarar verdiğini açıklar: (1) erkekleri, kadınlara zarar verici cinsel yollarla davranması yönünde teşvik ederek (cinsel taciz, tecavüz, darp gibi), (2) kadınları kendilerini düşünmeyen ve cinsel tacize meraklı veya pasif bir şekilde bunu kabul eden insanlar olarak göstererek, ve (3) erkeklerin, kadınları kendilerinden daha önemsiz varlıklar olarak algılamasına ve kadınlara alışılmış olduğu üzere ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapılmasına önderlik ederek (1998: 66).

Pornografi, kadını köle yapan ve cinselliğini kontrol altına alan bir sistemi destekler ama bu destek için aynı zamanda erkeğe de belirli roller biçer. Bu bağlamda pornografiyi, cinselliği erkeklik inşasının olmazsa olmaz bir evresi yapan ideolojileri destekleyen önemli bir araç olarak düşünmek kaçınılmaz olmaktadır.

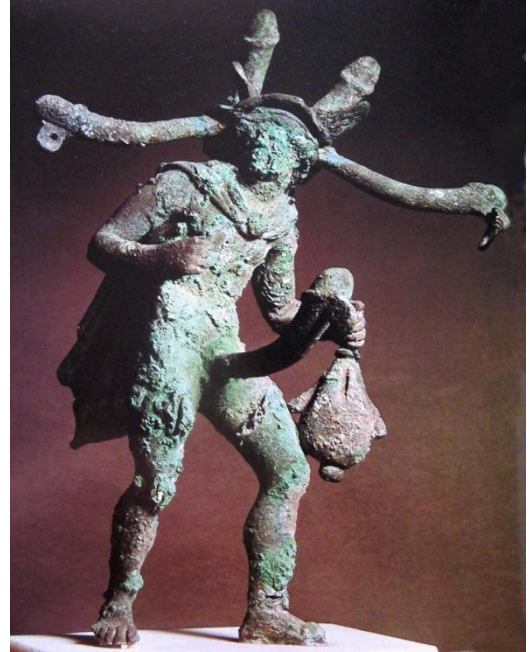
Pornografi, diğer yandan, cinsel ilişkiye hiç girememiş veya girmiş ama devamını getirememiş erkekler için alternatif bir seçenek olarak durmaktadır. Cinsel gücünü kanıtlayamamış erkekler, erkeklik inşalarının bu evresinde yedikleri çelmenin üstesinden pornografiyle gelebilmektedirler. Segal, doktorlar ve seks terapistlerinin, pornografinin gitgide daha çok erkeği cinsel sorunlarını çözmek için yardım arayışına iten endişeleri körüklemekteki tehlikeli rolünü vurguladıklarını

belirtmiştir (1992: 268). Goldberg’ın bahsettiği türden bir cinsel hazza erişemeyen erkek, pornografinin bir numaralı müdavimi olabilmekte, böylece de pornografinin kadını köle konumuna sokan rolünün canlı örneğini evlilik aşamasında yaşayacağını bekleyen bir algıya sahip olabilmektedir.

İktidar(sızlık) ve Fallus

Fallustan ve fallusun erkek cinselliğinde başrol oynayan penise yüklediği iktidar simgesinden bir önceki bölümde bahsedilmişti. Segal de bu fikri benzer bir şekilde destekler ve “erkek cinselliği ile iktidar arasındaki kırılmaz gibi görünen bağı oluşturan şey fallustur” der (1992: 257).

Penis, erkeğin kadın üzerinde sahip olduğu hâkimiyetin önemli bir simgesi olmasının yanında, erkek cemiyeti içinde de önemli bir role sahiptir. Erkek, aktif ve başarılı cinsel hayatı sayesinde egemen erkek grubu içerisinde yer alır ve dışlanmaz. Bu ikisi birbirini bağlayan şeyler olmasının ötesinde, bazen çoğu erkek ikincisini gerçekleştirmekte daha çok zorlanır. Bu durum Deniz



<http://www.lesdiagonalesdutemps.com/article-eros-a-pompei-104665910.html>

Kandiyoti’nin şu örneğiyle anlamlandırılabilir: “Delikanlı, bir penisin tartışmasız sahibi olarak, kadınlar arasında oldukça güvenli bir konumdayken, eril dünyaya adım attığı noktada, gelişmemiş bedeniyle kendini kadınlaştırılmış hissedebilir” (2011:

208). Yani aktif bir cinsel hayata yeni yeni başlayan genç bir erkek, kendinden büyük erkeklerden bedenen daha zayıf ve güçsüz olduğu düşünöldüğü için rahatlıkla dışlanmakta ve erkek cemiyetine girebilmesi için daha çok uzun ve zorlu yollardan geçmesi gerektiği öğretilmektedir. Dolayısıyla “simge olarak fallusun aynı zamanda hem ‘erkekler’e iktidar bahşettiğini, hem de çoğu etkin erkeğin diğerlerinin üzerinde gerçek bir iktidar kurmasını sağlayan çeşitli toplumsal uygulamalarıyla bütün erkek egemenliği düzeninin çoğul anlamlarını içinde barındırdığını varsaymak daha akla yakın görünmektedir” (Segal 1992: 258).

Pek çok toplumda hala kabul görmemiş eşcinsel ilişkilerde bile, iki erkeğin arasında gerçekleşen cinsel ilişki, değerini sadece bir kişinin sahip olduğu fallusla kazanır. Yani “bir temasın cinsel anlamda değer taşıması için iki partnerden birinin – ve yalnızca birinin– fallusa sahip olması gerekir” (Halperin 2013: 113). Akıllarda yer eden ve güç ilişkilerini de kapsayan cinsel ilişki ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir.

Öte yandan cinsel iktidarsızlık fallusu tehlikeye sokan bir başarısızlık olarak göröldüğünden ötürü bu durum erkeği erkek cemiyetinden dışlamakta ve erkeğin bazı savunma mekanizmaları geliştirmesine neden olmaktadır. Goldberg, “iktidarsız terimi bile altta yatan mevcut tutumu yansıtmaktadır” der. “Terimin anlamı ‘güçsüzlüktür’. Bu tanımın kendisi erkeği anında savunma konumuna iter. Erkeğin kendine ilişkin imajı, güçsüz gözükmemek için elinden gelen her şeyi yapmasını buyurur” (2010: 43). Örneğin bu erkeğin cinsel güçsüzlüğünü fiziksel gücüyle ve uyguladığı şiddetle örtbas etmeye çalışması muhtemeldir.

Eşcinsellik ve Homofobi

Eşcinsellik, erkekliği tehlikeye sokan ve ona bir tehdit olarak duran en önemli olgulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşcinselliğin bir erkeğin sadece kendi erkekliğine değil, çevresindeki erkekliklere de bir tehlike oluşturduğu düşünülmektedir. Çünkü Tim Edwards'ın dediği gibi eşcinsellik erkekliği baltalar (1990: 114). Bunun arkasında ise eşcinselliğin, erkekliğin baş düşmanı olan kadınsılıkla ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Bu yüzden eşcinsel bir erkek, toplum tarafından, sünnetsiz, işsiz, askere gitmemiş, bedensel olarak engeli olan veya ilerleyen yaşına rağmen evlenmemiş bir erkeğe nazaran çok daha büyük bir problem olarak algılanmaktadır.

Eşcinselliğin doğrudan erkekliği tehdit ettiğini ve bu nedenle bireysel eğilim olmaktan çok toplumsal ahlaki bir 'sorun' olduğunu iddia eden bu egemen erkeklik değerleri, çoğu erkek tarafından sorgusuzca benimsenmektedir (Sancar 2011: 204). Bu benimsemenin, eşcinsel erkekleri ötekileştirmede ve tabi kılmada büyük rolü vardır.

Eşcinselliğin büyük bir problem olarak görülmesinin altında yatan sebeplerden bir diğeri ise erkeklik inşasının başka bir aşaması olan evlilik kurumunu ve bunun bir getirisi olan babalık konumunu çıkmaza sokmasıdır. Yani eşcinsel evliliklerin hala yasal olmadığı Türkiye'de erkek eşcinselliği, evlilik aşamasının gerçekleşmeyecek olması ve babalık konumunu çıkmaza sokması bakımından da erkeklik inşasını yıkıma uğratan bir etken olarak görülmektedir.

Gerek eşcinselliğin erkekliğe tehdit oluşturduğu düşüncesi, gerekse de fazla değer biçilen evlilik ve aile kurumlarını çıkmaza sürüklediği fikri uzun yıllar

boyunca eşcinselliği toplum gözünde kabul edilemez kılmıştır. Bugün hala Türkiye’de ve dünyada pek çok ülkede eşcinsellere hasta muamelesi yapılabilmekte, pek çok hakları ellerinden alınabilmektedir. Bu algıyla birlikte heteroseksüel erkek imgesi iktidardaki pozisyonunu sağlamlaştırmakta ve toplumdaki egemen yapısını sürdürmektedir.

Eşcinselliğin hastalık olarak görülmesi, eşcinsel erkeklerin aile büyükleri tarafından erkekliklerini kurtarmaya yönelik pek çok girişimde bulunulmasına sebebiyet vermektedir. Vanessa Baird, **Cinsel Çeşitlilik: Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller** (The No-Nonsense Guide to Sexual Diversity) adlı kitabında, 19. yüzyıl sonlarından bu yana uygulanan çeşitli eşcinsellik tedavi yöntemlerini sıralamıştır (2004: 103). Evlilik terapisi, dağlama, hadım edilme, cinsel perhiz, hipnoz, tiksindirme tedavisi, psikanaliz, radyasyon tedavisi, hormon tedavisi ve psiko-din terapisi bunlardan bazılarıdır. Oğlunun eşcinsel eğilimler sergilediğini gören baba, daha yaygın olan şekliyle ise oğluna psikolojik destek aldırarak veya zorla geneleve götürmek gibi girişimlerde bulunabilmektedir.

Eşcinselliğin her geçen gün geçmişe nazaran biraz daha görünür hale gelmesi, heteroseksüel cinsiyet normlarının hâkimiyetini sürdürdüğü toplumlarda, cinsel yönelimi karşı cinse olmayan insanlara karşı bir korku ve nefret doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu korku ve nefretin oluşmasıyla da başta homofobi olmak üzere pek çok kavram literatüre dâhil edilmiştir.

Baird, homofobinin 1960’larda ortaya çıkan çok yeni bir kelime olduğunu söylemektedir ve bunu üç farklı şekilde tanımlamaktadır: eşcinsellerle aynı ortamda olmaktan duyulan korku; eşcinsellere karşı aşırı bir öfke ve korku tepkisi; ve kişinin

kendi cinsinden birine karşı duyduğu aşktan korkması ve bu yüzden başkalarında bu duyguyu gördüğünde nefretle karşılaşması (2004: 54). Her üç anlamıyla da homofobi, eşcinsel erkeklerin erkek cemaati başta olmak üzere pek çok toplumsal gruptan dışlanmasında ve toplum içinde ötekileştirilmesinde büyük rol oynar.

Türkiye de dâhil olmak üzere homofobinin yaygın olduğu pek çok ülkede, bu korku ve nefretin daha çok erkek eşcinsellere yönelik olduğu görülmektedir. Baird, homofobinin tarih boyunca kadınlardan çok erkeklere yönelmiş olmasının sebeplerinden birinin, ‘penis yoksa seks de yok’ şeklinde ifade edilebilecek fallus-merkezli seks anlayışıyla ilgili olduğunu söylemektedir (2004: 73). Bu anlamda bedensel anlamlandırmalar da homofobinin erkeklere yönelik algısında önemli rol oynar. Kadın bedeni içine girilebilen, tamamlanan, sahip olunan bir beden olarak algılanırken erkek için bu söz konusu değildir. Dolayısıyla iki kadın arasındaki cinsel ilişki, ortada fallik bir durum söz konusu olmadığı için masum olarak algılanıp göze batmazken, durum erkekler için farklı olmaktadır. İki erkeğin cinsel ilişkisi, iki fallik temsile sahip, içine girilmesi akla bile getirilmeyen bedenin birleşmesini temsil ettiği için tahammül edilemez ve nefret uyandırıcı olarak kabul görmektedir.

Segal, “homofobi eşcinsel erkeklere zulmederek bütün erkekleri hizaya sokmakla kalmaz; erkeklerin içlerindeki ‘kadınsılığı’ aşağılayarak aynı zamanda kadınları da aşağılar” demiştir (1992: 200). Zaten erkek eşcinsellere yönelik homofobinin altında yatan temel şeylerden biri, erkeklerin cinsel birliktelik esnasında kadına atfedilen bir rolü üstlenmesinden ötürü diğer bütün erkeklerin erkekliklerini tehlikeye atan rolüdür. Yani kadınlar üzerinde tahakküm kuran ve gücünü onlar üstünden pekiştiren bir erkeklik algısı mevcutken, bazı erkeklerin bu ezilen grubun

bir özelliğini bünyesinde barındırmasının bu üstünlüğü tehlikeye sokacağı düşünülür ve böylece bu erkeklere karşı uygulanan nefret de aynı mantaliteyle meşrulaştırılır.

Bölüm Sonucu

Cinsellik, erkeğin hayatının her alanında karşısına çıkabilmesi açısından süreklilik gösteren bir erkeklik aşaması olarak algılanabilir. Erkek, erkeklik inşasını başarıyla tamamlamak için belli bir yaşa geldiğinde heteroseksüel bir ilişki gerçekleştirmek ve bu ilişki çeşidini uzunca bir süre başarıyla devam ettirmek durumundadır. Erkeğin başarılı bir ilk cinsel ilişki yaşayarak ‘milli olması’ yeterli değildir.

Cinselliği sadece biyolojik temelli bir olgu olarak açıklamaya çalışmak oldukça yanlıştır. İnsan cinselliği biyolojik, psikolojik ve kültürel bir deneyim ve olgudur. (Bolin ve Whelehan, 2009: 19). İnsan cinselliği çeşitli öğeler barındırır. Bu öğelerden birincisi, bize belirli imkânlar ve kısıtlamalar sağlayan insan biyolojisi içindedir, öteki ise geniş kültürel bağlamda öğrenilen ve buraya entegre edilen cinselliğimizin içinde bulunduğu kültürün içindedir. (Bolin ve Whelehan, 2009: 19).

Cinselliğin toplumsal anlamı büyüktür. Momin Rahman ve Stevi Jackson, toplumsal cinsiyet ile cinselliğin sosyal yaşamın her yönüyle ilişki içerisinde bulunduğunu söylemektedirler. Bunun sonucu olarak da toplumsal cinsiyet ve cinsellik ilişkisinin, politika ve iktidar, kültürel inançlar ve değerler, sosyal faaliyetler, kişilik ve kimlik ve sosyal yapılar gibi pek çok sosyolojik analizin içine sızdığından bahsetmektedirler. Onlara göre, toplumsal cinsiyet ve cinsellik; yapı, kültür, kişilik ve kimlik ve dolayısıyla sosyal yaşamın bütün bu yönlerinin üzerinde

olan iktidar yönetimi arasında bağlantı kuran sosyolojik bir sorunsal haline geldiğinden beridir, salt kişisel ve özel bir şey olarak algılanamaz (2010: 5).

Erkek, erkeklik inşasını tamamlamak ve bunu başarıyla sürdürmek istiyor, hegemonik erkeklikten pay almak istiyorsa, yaşayacağı cinsellik elbette ki heteroseksüel cinsellik olmak zorundadır. “Toplumsal cinsiyet düzeni içinde işleyen ataerkil ideoloji, bedenler, cinsiyet rolleri, yaşam biçimleri, hatta duygu dünyaları kadar, cinsel ilişkileri de düzenler. Erkek, heteroseksüel cinsellikte kimlik kazanır” (Selek 2010: 163). Eşcinsel bir erkeğin kazandığı kimliğin özellikle Türkiye toplumunda kabul görmesi çok zordur. Böyle bir cinsellik, sünnetten sonraki diğer erkeklik aşamalarını da etkileyeceği için bu erkeğin toplumda kabul görmüş egemen erkeklik normlarına sahip olması imkânsız hale gelir.

Kısacası, Edwards’ın kitabında vurguladığı gibi, kaçınılmaz, biyolojik ve doğal olmanın çok daha ötesinde olan cinsellik, aslında kendi içinde ayrı bir mevcudiyet türü oluşturmayan bir toplumsal yapıyı temsil eden, koşullu ve dinamik bir olgu olarak durur erkeğin karşısında (1994: 7). Bu olgu, erkeğin erkekliğinin sınındığı en kritik duraklardan biri olma özelliğini sürdürmektedir.

3. ASKERLİK

Askerlik, erkeklerin erkeklik inşa sürecinde geçmeleri gereken bir diğer adım olarak karşımıza çıkmaktadır. Askerlik hizmetini yerine getirmek, bir erkeğin evlenmeden önce aradan çıkarması gereken bir hizmet olarak görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri elbette ki erkeğin evlendikten sonra karısını ve var ise çocuğunu bir başına bırakmasının uygun görülmemesidir. Ailedeki kadın ve çocuklar genellikle ekonomik olarak da erkeğe bağımlı olduklarından ötürü, evli bir erkeğin askere gitmesi, ardında bıraktığı ailesinin ekonomik olarak da zorda bırakılması anlamını taşımaktadır.

Askerliğin, erkeğin inşasında bir diğer önemli adım olan evlilik için bir engel olmasının altında yatan nedenlerden bir diğeri de, bu hizmetin yapılmasının erkeğin erkekliğine değer kattığı düşüncesidir. Yani “askere gitmeyene kız vermeme mantığı altında da iyi niyetle ifade edilen ‘kadıncağızı tek başına ya da kayıngiller eline bırakmama’ gerekçesinden daha derin bir şeyler var; o da erkeğin askerliğini yapmadığı için ‘tam’ olmaması” (Tarhan 2008: 249). Askerliğini yapmayan ve sürekli erteleyen bir erkeğin evlenmekte sorun yaşamasının sebebi, sadece ailesini ileride yalnız başına bırakma durumunda kalacak olması değil, aynı zamanda erkeklik görevlerinden birini yerine getirmediği için eksik de sayılmasıdır.

Pınar Selek askerlikle ilgili önemli bilgiler sunduğu **Sürüne Sürüne Erkek Olmak** isimli çalışmasında, askerliğin erkeklikle olan ayrılmaz ilişkisi üzerinde de sıkça durmuş ve bunu yaptığı görüşmelerle desteklemiştir. Selek, “askerliğini yapmış, böylece bir sınavı daha geçmiş birçok erkek, yaşadıkları dönüşümü bir erkeklik şartı olarak görüyor” diyerek askerliğin, askere giden erkek tarafından da

bizzat kendi erkekliğini kanıtlayabileceği ve güçlendirebileceği bir durak olarak görüldüğünün altını çizmektedir (2010: 202).

“Genellikle askerlik, yeni yerler ve insanlar tanımayı, silah kullanmayı, tek başına ayakta durmayı, zorluklarla boğuşmayı, temkinli ve disiplinli olmayı öğrendikleri bir deneyim olarak ifade ediliyor” (Selek 2010: 201). Bu deneyimleri yaşamak, erkeğin askerlik sonrası yaşamını da birebir etkileyeceği için askerlik erkeklerin olmazsa olmaz bir yaşam evresi olarak algılanmaya devam etmektedir.

Erkek olmanın toplumsal algısı, sadece biyolojik olarak erkek cinsel organıyla doğmuş olmakla belirlenmemektedir. Dolayısıyla biyolojik olarak erkek doğmuş bir çocuğun tıpkı sünnet veya heteroseksüel cinsel ilişki gibi çeşitli yollar ve evrelerle ‘tam erkek’ olması sağlanmaktadır. “Tıpkı kadınların hizaya sokulması gibi, erkekler de farklı toplumsal yapılarda ortaya çıkan özgün araçlarla ve çeşitli ritüellerle ‘adam edilir’” (Selek 2008: 221). “Kırılmayı, parçalanmayı ve şişirilmeyi hemcinsleriyle birlikte yaşadıkları askerlik ortamı, cinsiyet rollerini devamını sağlayan tek cinsiyetli bir toplumsallaşma süreci olarak, erkekliğin inşasında özel bir rol oynar” (Selek 2008: 222-3).

Askerlik, erkeğin sosyal hayatında karşılaşabileceği zorlukların üstesinden gelme ve onları alt edebilme becerisini kazanmasını sağlamada büyük bir etken olarak görülmektedir. “Sosyal çevreleri içinde hamuru hazırlanan erkeklikler, askerde pişerek bir dönüşüm yaşıyor. Bu dönüşüm erkeği, artık ‘yenebilecek’ ya da ‘yiyebilecek’ seviyeye ulaştırıyor” (Selek 2008: 226). Askere gitmeyen erkek ise zorluklarla savaşmada yetersiz kaldığı için erkekler cemiyetinde kendine alt sıralarda yer buluyor ve hegemonik erkekliğe ulaşmada başarısız oluyor.

Militarizmin Cinsiyetçi Suretleri adlı kitabında militarizmin toplumsal cinsiyetle olan yakın ilişkisi üzerinde duran Çiğdem Akgül, askerliği, “kendi işlevine uygun ve işleyişini kolaylaştıracak hegemonik erkekliği, hizmete alınan erkeklerde inşa etme pratiği” (2011: 76-7) olarak tanımlamaktadır. Yani askerlik, aslında topluma ideal hegemonik erkeklikler üreten bir çeşit fabrika olarak düşünülebilir. Bu fabrikaya işlenmek üzere uğramaktan kaçınan erkekler ise dolayısıyla ‘öteki’ konumuna düşmekte ve kendisine ‘işlenmiş’ erkekler arasında yer bulamamaktadır. Ayrıca bu fabrikaya uğramayı reddeden erkekler kaçak durumda kaldıkları için bir iş sahibi olması ve evlenip yuva kurması zora girdiğinden, askerlik kaçınılmaz bir durak olarak algılanmaktadır.

Sancar da askerlik sırasında alınan eğitimin bir tür ‘hegemonik erkeklik öğrenme okulu’na dönüştüğünü söylemektedir (2011: 155). Bu okuldan başarıyla mezun olan her erkek, aynı benzetmeyle iş hayatı olarak ele alabileceğimiz askerlik sonrası sosyal yaşamlarında kendilerine başarılı bir gelecek çizmektedirler.

Askerliğe ‘erkek olmak’ için bir durak olarak bakanlar bu hizmeti vatani görev olarak görüp askerliğe şevkle gitmektedir. Ancak askerlik hizmetinin ideolojik boyutu, bunun sadece vatani görev olarak algılanmasıyla veya ideal erkeklik formu yaratmaya olan katkısıyla sınırlı değildir. Sandra Whitworth, kitabında askerliğin devlet için ölmeye ve öldürmeye hazır savaşçı erkeklerin (ve bazen de kadınların) yaratıldığı, katı bir düzene sahip, hiyerarşik bir örgütlenme yeri olduğuna vurgu yapmış; askerliğin kısaca başka insanları güç kullanarak yıkıma uğratmakla ve şiddetle ilişkili olduğunu açıklamıştır (2004: 151). Askerlik dışı sosyal yaşamda normal karşılanmayacak pek çok aktivite ve söylemin askerlik esnasında meşrulaşmış bir şekilde var olması, burada da belirtildiği gibi askerliği tanımlayan

birebir ideoloji haline gelmiştir. Bu ideoloji, ölümü ‘onurlu’ bir hale sokabilecek kadar güçlüdür.

Huntington, askerin devlete karşı sorumluluklarının üç bölümden oluştuğunu savunur:

“Bunların ilki temsili işlevdir ve askeri güvenliğe ilişkin taleplerin devlet mekanizmasında temsilini ifade eder. ... Askerin ikinci sorumluluğu danışmanlık işlevidir ve devletin alternatif hareket tarzlarının sonuçlarının askeri açıdan incelenip bu konuda devlet yetkililerine rapor sunulmasını ifade eder. ... Askerin devlete karşı üçüncü ve son sorumluluğu, yürütme işlevidir ve kendi askeri kanaatinin tam aksi yönünde olsa dahi, devletin askeri güvenliği ilgilendiren kararlarının uygulanmasını ifade eder” (2004: 101-2).

Lev Nikolayeviç Tolstoy ise askerlik hizmetinin altında yatan ideolojinin gücünü, insanların aslında askerlik hizmetiyle birlikte kendileriyle çeliştiğinin altını çizerek göstermeye çalışır:

“Hangi zümreden ve mezhepten olursa olsun gençlere iyi bir insan olmaları ve de yalnız insanlara değil, hayvanlara bile vurmanın, onları öldürmenin kötü bir şey olduğu öğretilir, ayrıca insan onuruna büyük değer verilmesi gerektiği ve bu onurun da insanın vicdanına uygun şekilde davranmasından ileri geldiği söylenir. ... Ama bütün bu öğretilenlerden sonra gençler askere alınırlar ve burada öğrendiklerinin tam tersini yapmaları istenir kendilerinden: Yalnız hayvanları değil, insanları da yaralamaya ve öldürmeye hazırlanmaları, tanımadığı insanları öldürme emrine itaat etmek üzere insan onurunu bir yana bırakmaları söylenir” (Tolstoy 94: 12-3).

Bunun yanı sıra askerlik en önemli yapısal özelliğini, kendisini kadına ve kadınsı özelliklere karşı bir alanda konumlandırarak kazanır. Ayrıca askerliğin kültürel, ekonomik veya cinsel hiçbir fark gözetilmeksizin herkese zorunlu tutulması, erkeklerin aynı şekilde giydirilip kuşatılması ve arkadaşlarını bile tanımayacak

duruma getirilmesi gibi sebeplerden ötürü askerliği homososyal bir yapı olarak tanımlamak tutarlı hale gelmektedir.

Güven Gürkan Öztan, militarizmin Türkiye’de milli kimlik inşa sürecine olan etkisini gözler önüne serdiği makalesinde, askerlik hizmetindeki üniformanın önemini ve etkisini vurgulamıştır. “Üniforma üzerinden geçici süreyle de olsa erkekler arası simgesel bir ‘eşitlik’ yakalama, bu ‘eşitliği’ işaret ederek farklı zümreler arasında ‘ulusal birlik’ duygusu inşa etme projesi, militarist uygulamaların ve eğilimlerin tesirlerini keskinleştirmiştir” (2013: 95). Üniforma, askerliğin homososyal yapısının en belirgin görsel simgelerinden biridir.

Kadına veya kadınsı özelliklere yer verilmeyen ve ‘erkekçe’ tavırların yüceltiildiği bir ortamda erkeklerin birbirlerini aşağılama yöntemleri, bu durumun bir sonucu olarak kadınsı özelliklerin negatif kullanımıyla gerçekleşmektedir. Erkekler arası bir hiyerarşinin askerlik gibi herkesin tektipleştirildiği bir yapıdaki tezahürü, ancak kadınsı hal ve hareket sergileyen erkeklerin dışlanmasıyla gerçekleşmektedir.

Askerlik, erkeğin hayatı boyunca sürdürmesi gereken ‘kadınsı olmama’ halinin yoğun bir şekilde dayatıldığı bir süreç olma özelliğine de sahiptir. Erkeğin sahip olduğu erkeklik, askerlik hizmetinde iyice değersizleştirilen kadınlıkla arasına koyduğu mesafeyle güçlenir. Erkek sadece nasıl erkek gibi olacağını değil, nasıl kadın gibi olmayacağını da bu süreçte öğrenir.

Askerlik hizmetinde erkeklige yapılan vurgu o kadar büyüktür ki, askere gitmek isteyip çeşitli sebeplerle gidemeyen erkeklerin yaşadığı bir hüsrandan bahsetmek de mümkün olmaktadır. Askerlikten geri kalmak istemeyen erkeğin, bu hizmeti yapmayı engelleyecek bir engeli varsa onu gizleyip ölüm pahasına kendini o

ortama sokması, askerlik hizmetinin ölme ve öldürmenin meşru kılındığı ve kutsandığı bir özelliğe sahip olmasından ötürü aslında çok da anlaşılmaz görünmemektedir. Bu bağlamda “sosyal ölüm” kavramından bahsetmek zorunlu olmaktadır. Sırf bu tehlikeyle karşılaşmamak, yani toplumdaki soyutlanarak hak ve özgürlüklerden yararlanamayıp diğer bireylerle aynı koşullara sahip olamadığı bir konumu yaşamamak, dışlanmak ve ezilmek istemediği için askere gitmeye hevesli erkekler de bulunmaktadır.

Muayene olup askere gideceği kesinleşen erkek, Sancar’ın deyiimiyle ‘erkeklik okuluna’ girmeye hak kazandığı için ilk zaferini elde etmektedir. Erkeğin bu muayeneden askere gideceği güne kadar yaşadığı duygusal evreyi ise Pınar Selek sünnet ritüeliyle ilişkilendirmektedir:

“Muayene olmuş ve gidiş vizesi almış erkekler, sünnet ritüelini çağrıştıran karmaşık duygular içinde hazırlanıyor yolculuğa. Askerlik, kimisi için kendi çevresinin, mahallesinin, köyünün ya da bölgesinin dışına çıkmak, kimisi açısından bir macera yaşamak, oyun oynamak, ya da ‘vatana hizmet etmek’ için bir vesile oluyor. Bu nedenle askerlik yolu, korku, heves, merak, heyecan, istek, endişe ve neşeyle, bazen bir arada, bazen ağır basan bir duygunun yüküyle bekleniyor” (Selek 2010: 37).

Özta da askerlikle sünneti ilişkilendirir ve ikisinin arasında sembolik bağlantılar bulunduğunu belirtir:

“Bu topraklarda askerlik, bilindiği üzere erkekler için sosyokültürel zeminde sünnetle birlikte yaşamın iki önemli merhalesinden biri olarak kodlanır. O nedenler aralarında sembollerle- ritüellerle güçlendirilmiş bir bağ da tesis edilmiştir. Minyatür subay üniformalarının sünnet kıyafetleri yelpazesindeki yerini hala muhafaza etmesi bu bağın boyutları hakkında ipucu verir. Sünnet ile ‘erkekliğe’ adım atan oğlan, askerlik ile adeta ‘toyluk’tan kurtulur; ‘gerçek hayatı’ tanır” (Özta 2013: 88).

Joane Nagel makalesinde askere gitmek isteyen erkeklerin bu isteklerinin altında aynı zamanda bir macera düşkünlüğü olduğunu da belirtmektedir (2011: 80). Şüphesiz ki bu macera düşkünlüğü de erkeğe ithaf edilen toplumsal cinsiyet rolleriyle yakından ilişkilidir. Çocukluğundan itibaren sokağa çıkması desteklenen ve güçlü olması için ufak çaplı maceralarla baş başa bırakılan erkek çocuğunun, büyüdüğünde ölümlerle bile sonuçlanabilecek bir maceraya atılmak istemesi sürpriz olmamaktadır.

Askerlik hizmeti esnasında kutsallaştırılan en önemli şeylerden biri de silahtır. Ölmenin ve öldürmenin meşru kılındığı bir alanda silah en kutsal araçlardan biri olmaktadır. “Çok eski çağlardan beri erkeklikle ve onun ‘namusuyla’ özdeşleştirilen silah, modern Türkiye’de, ekonomik ve sosyal yaşamdaki değişimlere rağmen, hala bir kutsallık olarak yüceltiliyor. ... Ailesinin ve yaşadığı toplumsal çevrenin koruyucu gücü, yani doğal ordusu olan erkek, askerlikte şiddet araçlarını kullanma yeteneğini geliştiriyor. Bu yetenek, cinsiyet kimliği açısından başat unsurlardan biri sayılıyor” (Selek 2010: 88).

Silahın erkek ve erkeklik için sahip olduğu önemin topluma yansıyan en gözle görülür tezahürlerinden biri elbette ki küçük erkek çocuklarına alınan oyuncak silahlar olmaktadır. Daha küçük yaşta silahla tanışan erkek, büyüdüğünde bu silahın gerçeğiyle yüzleşince yabancılık çekmemekte ve bu silahı çeşitli amaçlar için bir araca dönüştürebilmektedir.

Askerlik sonrası ise erkek, eli artık gerçek bir silah tutuyor olmasa da hayata karşı savaşmaya yüreğindeki hayali silahla hazırdır. Bu erkeklik evresini de başarıyla atlatan erkek, ‘tam erkek’ olmaya iyice yaklaşmıştır. Askerlik hizmeti esnasında

vatanını ve milletini koruyan ve erkeklğine erkeklik katan erkek, artık evlenip yuva kurarak ailesinin bekçiliğini üstlenir.

Türkiye’de Askerlik Tarihine Kısa Bir Bakış

Bugün sadece Türkiye’de değil, pek çok ülkede zorunlu askerlik uygulaması devam etmektedir. Bazı ülkeler bu askerlik hizmetinin yanı sıra bu hizmete alternatif olarak kamu hizmeti yapmayı da kabul ederken, Türkiye’nin de içinde bulunduğu bazı ülkeler 20 yaş üstü her erkeği başka alternatif sunmaksızın askerlik hizmetini yapmayı zorunlu kılar.

Yaşar Tolga Cora, beden eğitimi ve izcilik uygulamalarının zorunlu askerliğin ortaya çıktığı dönemlerde, bu uygulamanın kabulünü sağlamadaki etkileri üzerinde durduğu makalesinde zorunlu askerlik kavramının, Fransız Devrimi’nden sonra eli silah tutabilen erkeklerin kitlesel katılımı ile ülkenin ve devrimin korunması amacıyla ortaya çıktığını söyler ve Osmanlı’nın bu uygulamaya geçişini şöyle açıklar:

“Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa devletlerinde görülen ordu-millet yaratılması çabalarının farkındaydı. Askerlik sistemi 1843 yılından itibaren köklü değişikliğe uğradı. 1908’den sonra atılan adımlar ve özellikle askerliğin vatandaşlık kurumuyla ilişkilendirilmesi Avrupa’daki gelişmelerle benzerlik gösteriyordu. İttihat ve Terakki yönetimi altında, Osmanlı ‘vatandaşı’nın görevleri tanımlanırken, dönemin vatandaşlık bilgisi kitaplarında vatandaşın üç temel görevi olduğunun altı çiziliyordu: itaat, askerlik ve vergi vermek.” (Cora 2013: 50-1).

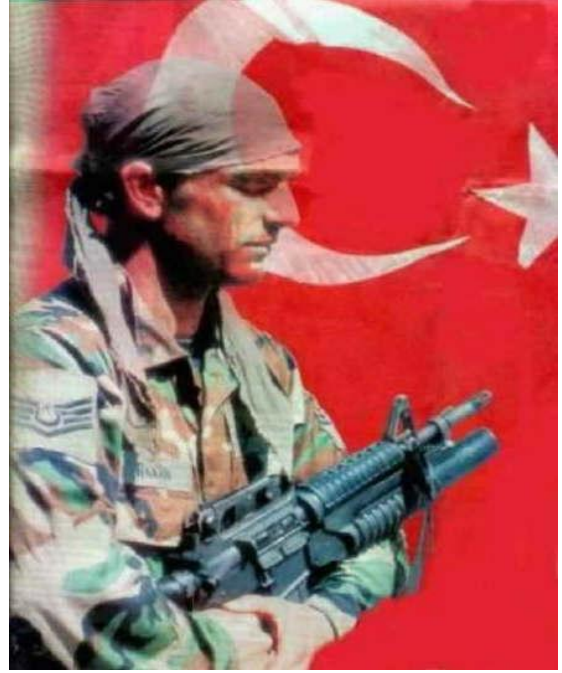
Ordu-millet anlayışını benimsemeye başlayan Osmanlı, zorunlu askerlik hizmeti için de çalışmalara başladı. “Kurumsal ve yasal olarak da 1908 Devrimi sonrası Osmanlı hükümeti zorunlu askerlik sistemini yerleştirme çabası içindeydi ve bunun sonucu olarak 1909’da zorunlu askerlik yasasını yürürlüğe koymuştu” (Cora 2013: 51). O tarihten günümüze kadar çeşitli düzenlemelerle değişiklikler yapılmışsa da, zorunlu askerlik Türkiye’de hiçbir zaman yürürlükten kalkmamıştır.

Zorunlu askerlik hizmetinin olağan karşılanmasının altında yatan en temel etkenlerden biri bu hizmetin eğitim yoluyla her gence lanse edilmesiydi. Cora, Birinci Dünya Savaşı sırasında İttihat ve Terakki’nin kurulmasını desteklediği paramiliter derneklerin gençleri askerliğe hazırlamayı amaçladığını ve sosyal-Darwinist teorinin yolunu izleyerek gençlere iyi bir karakter kazandırarak onları hayat mücadelesinde kuvvetli kılmayı hedeflediğini belirtmiştir (2013: 52-3).

Ömer Turan ise yakın döneme kadar liselerde okutulan Milli Güvenlik Bilgisi ders kitabında askerliğin şu şekilde tanımlandığını belirtmektedir: “Türk vatanını, Türk İstiklalini ve Cumhuriyetini korumak için harp sanatını öğrenme ve yapma yükümlülüğüdür. Bu yükümlülük özel kanunlarla belirlenir. Yüce bir yurt ve millet hizmeti olan askerlik, gençleri gerçek yaşam şartlarına alıştıırır ve yetiştirir” (2013: 297). Gerek Osmanlı döneminde askerliği destekleyen derneklerin kurulması ve itaat ve askerliğin vatandaş olabilmek için üç temel şarttan biri olarak öğretilmesi, gerekse de askerliğin yakın geçmişe kadar ders kitaplarında savaşın bir sanat olarak öğretilme yeri olduğunun açık açık belirtilmesi, bu algıların on yıllardır meşrulaşmış ve içselleştirilmiş bir şekilde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Militarizm ve Milliyetçi Erkek İmgesi

Askerlik hizmeti, sınırları belli bir eğitim alanı içerisinde sosyal hayattan bağımsız bir şekilde yapılıyor gibi görünse de, bu hizmetin toplumdan tamamen ayrı tutularak gerçekleştirildiğini söylemek mümkün olmamaktadır. Çoğu bölgedeki askeri kışlaların şehir merkezinde bulunması, askerlerin hafta sonu çarşı izinlerine çıkması, askeri lojmanların varlığı ve bunun gibi örnekler askerliğin aslında



<http://www.forumdas.net/muzik-haberleri/en-guzel-asker-turkuleri-57752/>

gündelik sosyal yaşamın tam ortasında da konumlanabildiğini bizlere göstermektedir.

Hem askerlik hizmetinin apaçık görünür kılınarak gerçekleştirilmesi hem de bu hizmetin zorunlu kılınması, birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olmalarının yanı sıra, militarist bir toplumun da temellerini atmaktadır.

Peki militarist toplum olgusunun kökleri ve altında yatan algı neye dayanmaktadır? Hangi sebeplerle ordu devletler oluşmuş, nasıl yayılmıştır? Bu sorulara yanıt verebilmek için ordu devlet örneklerinden en güçlülerinden biri olan Roma örneğine bakılabilir.

Charles Freeman, Roma için şu bilgiye dikkat çeker: “Erkek nüfusunun normal zamanlarda %9 ile 16’sının, kriz zamanlarında ise %25’inin Roma ordularının desteklenmesinde kullanıldığı tahmin edilmektedir. Bu orana belki bir tek

Napoleon'un Fransa'sı, o da ancak birkaç yıllığına ulaşabilmiştir" (2003: 369). Roma için, erkek nüfusunun büyük bir kesiminin orduda kullanılmasının altında yatan iki temel sebepten bahsedilebilir. Bunlar tanrıya yakınlık ve zafer algısıdır. "Askeri zafer Roma'da ölküselleştirilmişti. Savaşların adil olduğu kabul edilirdi. ... Zafer Roma militarizminin vazgeçilmez bir parçasıydı ve bu pek çok farklı düzlemde analiz edilebilir. Zaferi kazanan kişi gün boyunca tanrılara yakın olabilirdi" (Freeman 2003: 369-70).

Zaferin Roma için önemini Freeman şöyle açıklar:

"Zaferin yağma ve köle olarak nimetleri, lüks bir yaşantı ve sağladığı konum itibarıyla savaşı çekici kılarken, aristokrat seçkinler için savaş, siyasi başarıya giden ana cadde, bireyin şan ve mevkii elde etmesinin tek yoluydu. İtalya'da toprağın kamulaştırılması, Roma için kent dışında yerleşecek fazladan bir nüfus yarattı ve böylece sosyal gerilimler kontrol altına alınabildi. Roma'nın müttefiklerinden beklediği tek yükümlülük, savaşta askerlere yiyecek ve diğer gerekli şeyleri sağlamasıydı; bunun yanında onlar üzerindeki üstünlüğünün sürekli kılması da, sık sık tekrarlayacağı seferlere bağlıydı. Ekonomik, sosyal ve siyasi açıdan bütünleşmiş bir dizi güç, böylece, faal bir savaşa arzusu yaratıyordu ve bu da Roma'da neden seyrek olarak barış ortamında yaşandığını açıklar" (2003: 384).

Kurulan orduların, tanrılarla yakın ilişkiler sağladığına olan inanca Mısır örneğinde de rastlanmaktadır. "Mısırlılar, egemenliklerini sürdürebilmek için eninde sonunda askeri kuvvetlere bağlıydılar ve Mısır tarihinde ilk kez firavunlar, muhtemelen 15000 ile 20000 kişiden oluşan geniş bir ordu kurdular. Ordu piyadelerden ve savaş arabası sürücülerinden oluşan taburlara ayrılmıştı; her tabur bir tanrının adı altında savaşıyordu" (Freeman 2003: 49-50). Günümüzde kurulan orduların ve yapılan savaşların tanrıyla olan bağlantısının kalmadığını görebilmekle beraber, zaferin ve bu zafer sayesinde ve hatta savaş esnasında elde edilen getirilerin

günümüz ordularının ve yapılan savaşların hala temelinde yattığını söylemek yanlış olmaz.

Militarist toplum olgusunun bugünkü değerlerini anlamlandırmak ve bu yaşam tarzının toplumsal cinsiyetle ve dolayısıyla erkeklikle ilişkisini tartışabilmek için öncelikle militarizmin ne olduğu üzerinde durulabilir. Murat Belge, **Militarist Modernleşme** başlıklı geniş çaplı çalışmasında militarizmin ne olduğunu şöyle açıklamıştır: “Militarizm bir ‘ideoloji’ ve aynı zamanda bir ‘pratik’tir; bir toplumsal düzendir. Militarizm, sivilleri, kadınlarıyla toplumun tamamını, çocukluktan başlayarak, ‘askeri değerler ve normlar’ çerçevesinde eğitmek, bu çerçevede davranmaya çağırmak, askerliği askerliğin dışına çıkarmak ve genel bir ‘yaşama üslubu’ haline getirmek demektir” (2011: 150).

Militarizm, varlığının devamını düzenli bir barış ortamının yokluğundan sağlamaktadır. Ancak “militarizm ‘barışsever’ olamayacağına göre, her zaman, ortada somut bir düşman olmadığı zamanda bile, ‘savaş’ kavramını, düşüncesini, tehdidini diri tutmak zorundadır. Olmayan tehditler yaratmak da militarist ideolojilerin çok sık başvurduğu yöntemler arasındadır” (Belge 2011: 151).

Öte yandan stabil bir barış ortamı içerisinde bulunan devletlerin zaten askerlik hizmetini alternatifsiz bir şekilde zorunlu tutma gibi bir gereksinimleri olmayacağı ve dolayısıyla mevcut militarist düzenin de etkilerinin hiçbir zaman tamamen yok olmasa da gitgide azalacağı açıktır. Çünkü “militarizm, 20. yüzyılın son dönemine kadar modern ulus-devletin asli bir unsuru olan yurttaş orduları ve zorunlu askerlik uygulaması ile ortaya çıkmış ve güç kazanmıştır” (Sünbuloğlu 2013: 10).

Militarist bir toplumda askeri değerlerin toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve politik her alanına sızdığını ve bu değerlerin sivil değerlerin ötesine geçtiğini söyleyebiliriz. Hayatın her alanına girmiş bu askeri değerler, toplumsal cinsiyet normlarını da şekillendirmiştir ve gücünü arttırdıkça şekillendirmeye devam etmektedir.

Samuel P. Huntington, g, profesyonellik ve ideoloji arasındaki genel ilişkilere bakarak sivil-asker ilişkileri kalıplarına ilişkin beş ideal tip geliştirmiştir. Bunlar (1) anti-militer ideoloji, askerin yüksek düzeyde siyasi gücü ve düşük askeri profesyonellik, (2) anti-militer ideoloji, askerin düşük düzeyde siyasi gücü ve düşük askeri profesyonellik, (3) anti-militer ideoloji, askerin düşük düzeyde siyasi gücü ve yüksek askeri profesyonellik, (4) asker-yanlısı ideoloji, askerin yüksek düzeyde siyasi gücü ve yüksek askeri profesyonellik, (5) asker-yanlısı ideoloji, askerin düşük düzeyde siyasi gücü ve düşük askeri profesyonelliktir (2004: 133-4). Askeri değerlerin her alana sızdırıldığı bir ülke olarak Türkiye, en yakın dördüncü tiple ilişkilendirilebilir. Huntington dördüncü tipi şöyle açıklar: “Sürekli güvenlik tehdidi altında olan ve askeri değerlere sempati ile yaklaşan bir toplum, bir yandan askerin yüksek düzeyde bir siyasi güce sahip olmasına izin verirken, öte yandan da askeri profesyonelliği ve nesnel sivil denetimi koruyabilir” (2004: 135).

“Türkiye’de militarizm, özellikle zorunlu askerlik uygulaması aracılığıyla, erkeklerin toplumsallaşma süreçlerini şekillendiren, devletle kurdukları vatandaşlık ilişkisini düzenleyen ve erkekleri devletin cinsiyet rejimi içinde konumlandıran önemli bir iktidar unsuru olmuştur” (Sünbüloğlu 2013: 15). Bu iktidarın dayattığı bir hizmet olarak askerlik, erkeklerin ülkelerinin hak ve nimetlerinden yararlanmalarını

sağlayabilecek vatandaşlık haklarını eksiksiz elde edebilmeleri için de aşılması zorunlu bir engeldir.

Enloe, milliyetçiliğin genellikle militarize edilmiş mekânlarda inşa edildiğinden, ulusal kimlik gibi militarizasyonun da toplumsal cinsiyeti içeren bir süreç olduğunu gösterdiğinden bahseder (2011: 219).

Enloe, militarizmin farklı bir özelliğine de dikkat çekmiş ve militarizmin milli beka adına toplumsal olarak birliğe prim verdiğinden bahsetmiştir: “ Bu, ataerkil pratikleri ve tutumları eleştiren kadınları susturabilecek bir önceliktir. Böylelikle de milliyetçi militarizm erkeklere ayrıcalık tanır” (2003: 94). Yani toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadına atfedilen pek çok şeyin onların tabi kılınmasında ve ikincilleştirilmesinde oynadığı rol, toplumun her alanına sızan militarizmden bahsettiğimizde de geçerli olmaktadır. Diğer yandan ise askerliğin ve askeri değerlerin erkeklerin erkeklikleri için olan önemi, bu vurguyla bir kez daha dikkat ve ilgi çekici hale gelmektedir. Çünkü militarizm ve hegemonik erkeklik birbiriyle iç içedir ve “militarizm, hegemonik erkeğin mikro kültürel pratiklerinin devletin ‘makro’ iktidar ve siyaset mekanizmalarına eklemlenmesi ile yaratılır” (Sancar 2011: 156).

Ortaya çıkışı zaman olarak çok daha geç bir döneme denk düşse de, militarizme karşıt bir fikir olarak geliştirilen antimilitarizm kavramından da bahsetmek, erkeklerin erkeklik inşaları sırasında ne olmamaları gerektiği yönündeki düşünceden hareketle gerekli olmaktadır.

“Şiddet, güç tekeli olarak modern devletin yapısına ilişkin bir eleştiriyle ortaya konulan antimilitarizm, militarizmi sadece savaş pratiğinde ortaya çıkan ve

ordulara ait bir nitelik olarak tanımlamadığı, güç tekeli olarak devletin militer bir yapı içerdiği savıyla aslında devletin yapısına yönelik bütüncül bir karşı çıkıştır” (Toker 2008: 91). Bu anlamıyla antimilitarizm aslında muhalif kültürün bir icadıdır. Ancak egemen erkeklik normları ele alındığında antimilitarizm savaştan, yakıp yıkan, silah tutan ve itaat eden birey olmayı reddettiği için, antimilitarist bir hegemonik erkeklikten bahsetmek mümkün olmamaktadır.

“Antimilitarizme göre, militarizm bir itaat düzeninin adıdır ve yurttaşın iradesinin yok edilmesi rejimidir. Bu nedenle militarizme karşı çıkmak, iradenin gaspına, özgürlüğün yok edilmesine karşı çıkmaktır ve antimilitarizm esasında özgürlüğün yeniden ele geçirilmesi mücadelesidir.” (Toker 2008: 91). Bu yüzden de antimilitarist hareket, hayatın her alanına sızan militarist değerleri reddetmektedir. Askerlik hizmetinin de varlığından duyulan rahatsızlık dile getirildiği için, antimilitarizm iktidara olan bir başkaldırıdır ve bu başkaldırıda egemen erkeklik normlarından söz etmek imkânsızdır.

Yaratılmaya çalışılan ordu millet içerisindeki erkeklere dayatılan ve çeşitli yollarla meşrulaştırılan şey militarist bir ruhun yanı sıra, milliyetçi de bir ruhtur ki zaten bu ikisi fazlasıyla iç içedir. Öztan, “‘ideal’ bir model olarak zorunlu askerliğin ‘vatan borcu’, hatta kimi zaman kültürel göndermelerle ‘namus meselesi’ olarak kurgulanması ve savaştanlığın türlü bahaneler ve Sosyal Darwinist temalarla mütemadiyen bir ‘beka’ ve ‘güvenlik’ bahsi olarak lanse edilmesi, militarizm ve milliyetçilik(ler)i kesiştirmiştir” der (2013: 78). “Milliyetçilik hem bir hedef - devlet olma hedefi - hem de bir inanç - kolektif ortaklık inancı - içerir” (Nagel 2011: 74). Bu yüzden devlet, ülke topraklarının vazgeçilemez değerine çeşitli vurgular yaparak milliyetçi erkek imgeleri yaratmaya çalışır ve orduda bu milliyetçi erkeklerden

yararlanır. Bu erkeklerden yararlanan ordunun öte taraftan en önemli görevlerinden biri de bu milliyetçi erkek imgesini tekrar topluma salmadan önce besleyebildiği kadar beslemektir.

Ayrıca “devletin idame ettirilmesi ve devlet iktidarının kullanılması, çoğu kez, diğer ulus devletlerle savaşılmasını gerektirir. Dolayısıyla, milliyetçilik ile militarizm arasında yakın bir bağ bulunur” (Nagel 2011: 74).

Milliyetçiliğin çok geniş anlamlar ve alanlar içerdiğini de unutmamak gerekir. Ayşe Gül Altınay, “milliyetçiliğe sırf dar anlamıyla bir siyasi ideoloji olarak değil, sosyal, ekonomik, kültürel oluşumların arkasındaki fikirler ve pratikler bütünü, dünyayı algılayış biçimi olarak bakmak gerekmektedir; dolayısıyla bakışımızı siyasi arenadan kültürel alana kaydırmamız şarttır” (2011: 17) diyerek milliyetçiliğin sadece politik önemi üzerinde durmanın yetersiz olacağına vurgu yapmıştır. Milliyetçiliğin siyasi ideolojinin yanı sıra sosyal, ekonomik ve kültürel oluşumlar içindeki etkisini, militarizmin de her alana sızmış olan varlığından hareketle anlayabilmek mümkün olmaktadır.

Enloe da benzer şekilde milliyetçiliğin gelişimini anlamak için siyaset meydanına veya meclis kürsüsüne bakmanın yeterli olmadığını, mutfağa ve yatak odasına da bakmak gerektiğini söylemiş, milliyetçiliğin de militarizm gibi hayatın her alanındaki varlığına işaret etmiştir (2011: 208).

Bununla ilişkili olarak, “şeref, vatanseverlik, korkaklık, cesaret ve görev gibi terimleri, hem ulus hem de erkeklikle doğrudan ilişkili oldukları için, sadece milliyetçiliğe ya da sadece maskülinizme indirgeyemeyiz” (Nagel 2011: 79). Toplumsal cinsiyet normları içerisinde erkeklikle özdeşleştirilen değerlerin sadece

erkekliğe dair bir özellik olduğunu savunmak, onu sınırlamaktır. Özellikle militarist değerlerle sivil değerlerin iç içe geçtiği devletlerde böyle bir sınırlama, birbiriyle ilişkili kavramların anlamlandırılmasını zora sokmaktadır.

Öte yandan milliyetçiliğin yine militarizm gibi cinsiyetlendirilmiş bir yapı olduğundan elbette ki bahsedilebilir. Burada başka aktörlerin de cinsiyetlerle özdeşleştirilmiş şekilde algılanmasının önemi oldukça büyüktür. Örneğin Afsaneh Najmabadi “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak” başlıklı makalesinde vatanın bir kadın bedeni olarak temsil edildiğinden ve ulusun da erkek kardeşlerden kurulu bir yapı olduğundan bahseder. Vatanın bu dış karakterinin, milliyetçi söylem tarafından, erkek kardeşlerden kurulu ulusta erkeklerin birliğine dayanan bir ulus kimliğinin inşa edilmesi için kullanıldığını belirtir (2011: 129). “Ulus, bir kimsenin yakın çevresindeki insanlardan oluşan, mensuplarının birbirini tanıdığı bir cemaat değil, kişni çoğunu hiç görmediği, hiçbir zaman da görmeyeceği insanlardan oluşan bir cemaattir” (Najmabadi 2011: 138) ve bu cemaat genellikle milliyetçi erkekler tarafından temsil edilir. “Ulus, kadınların ve erkeklerin ‘doğal’ rollerini oynadıkları, başında erkek bir reis bulunan bir ailedir” (Nagel 2011: 84).

Sylvia Walby, ulus oluşumunun tek bir kritik dönemde gerçekleştiği fikrini pek anlamlı bulmaz ve ulus-devletin sürekli bir yeniden yapılanma içinde olduğundan söz etmenin daha anlamlı olduğuna vurgu yapar (2011: 53).

Ulus, somut ve tek bir tanım olmayan soyut bir kavram olarak algılanabilir. Ulus kurgusal bir yapıdır, her an sınırları değişebilir, ulusa kimlerin ait olup kimlerin olmadığı yeniden belirlenebilir” (Saigol 2011: 246). Var olan yapının, sınırlarının ve

sahiplerinin değişip değişmemesi ise mevcut iktidarın uyguladığı militarist değerlere ve yetiştirdiği milliyetçi erkeklere dayattığı görevlere bağlıdır.

Enloe ise ulusun ortak bir geçmiş tarafından biçimlendirildiklerine ve ortak bir kaderi paylaşmaya yazgılı olduklarına inanan insanlardan oluştuğuna vurgu yapmış, bu inancın genellikle ortak bir dilden ve etraflarındaki gruplardan farklı olma hissinden doğduğunu belirtmiştir (2003: 79). Bu tanım ulusun milliyetçilikle olan bağını daha açık bir şekilde göstermektedir. Milliyetçi erkek imgesi bu inançların sürdürülmesi ve beslenmesini sağlayan politik hareketlerle yaratılır ve böylece ulusun devamı sağlanır.

Ulusun kurgusal bir yapı olmasına rağmen meşruluk kazanmış olması, çeşitli ulusal ve uluslar arası politikalarla sağlanmıştır. Bu politikaların en başında tıpkı milliyetçi erkek imgesi gibi, vatandaşlık algısı vardır. “Vatandaşlık, ulusun hem o ülkenin bireylerinin hem de uluslar arası topluluğun gözünde meşruluk kazanmasını sağlayacak bir tasarıdır” (Walby 2011: 53).

Askerliğin Erkeği Disipline Edici Rolü

Zorunlu askerlik hizmeti ve bununla bağıntılı olarak militarist düzen nasıl meşru kılınmış ve normalleştirilmişse, askerlik hizmeti içerisinde erkeklerin maruz kaldığı her türlü şiddet ve hak ihlali de ‘disipline edici’ mantığı altında meşrulaştırılmış ve kabul edilir olmuştur.

Erkekler, vatani görev olarak gördükleri askerlikte vatani koruma mantığı altında başkalarını öldürmeye hazır hale getirilmektedir. Askerlik dışında herhangi bir yerde katil olarak damgalanıp hapse gönderilmekle sonuçlanacak bir olayın, askerlikte görev adı altında meşrulaştırılması hala büyük bir kesim tarafından sorgusuz kabul edilmektedir. Tayfun Atay, “Erkeklik En Çok Erkekliği Ezer” başlıklı Toplum ve Bilim dergisinde yayınladığı yazısında Türkiye’de erkeklerin dönüp dolaşıp tekrar çaresizlik içinde erkeklik üretmek durumunda kaldığından bahseder.



www.yeniresim.com/img1500.htm

Erkeklerin ‘erkek olmak’ mantığıyla ne ölçüde ‘insan olmak’tan vazgeçtiklerini belirtip, bunu anlamının yine erkeğin mahremiyetine girerek mümkün olacağını söyler (2004: 13).

Şiddetin hala eğitim metotlarından biri olarak kabul gördüğü alanlardan biri askerliktir. “Zaten erkekliğin göstergesi olan şiddet, bu şiddetin kurbanı olan erkek için bile üstten geldiği sürece komutanın erkekliği üzerinden katlanılır, hatta gururlandırıcı bir hal alır” (Tarhan 2008: 250). Askerlik anılarını anlatmaktan gurur duyan erkeklerin, sıradan sosyal yaşamında olsa hatırlamak bile istemeyeceği dayak yeme olayını, askerlik anısı olduğunda gururlanarak anlatmasının sebebi, şüphesi ki askerlikteki şiddetin, kişinin erkekliğine erkeklik katan bir özelliğe sahip olmasıdır.

“Dayaktan çok şikâyet ediliyor ama geleneksel eğitim yöntemlerinden biri olarak kabul edilen bu uygulama, reddedilmiyor” (Selek 2010: 97). Askerlikteki

şiddetin kabul edilebilir olmasının altında yatan temel sebep ‘adam olmak’ anlayışıdır. Bir mekân olarak askerlik, fiziksel ve psikolojik şiddetle özdeşleşmiş bir yapıdadır. Bu yapıda şiddet yöntemi disiplini sağlamak ve ‘erkek olmak’ için gerekli görülmektedir.

Erkeklerin sorgusuz itaat etme zorunlulukları ve bu amaçla üzerlerinde uygulanan şiddetin ‘adam olmak’ için gerekli görülmesinin altında yatan algılardan biri de, kendilerinin de askerlik sonrası bu şiddetin uygulayıcısı olma pozisyonuna sahip olacakları düşüncesidir. Selek erkeklerin “maruz kaldıkları tahakkümü eninde sonunda kendilerinin de uygulayabilme olanağı, tahakküm kalıplarına uyumu kolaylaştırıyor” der (2010: 79-80). Şiddete maruz kalan erkek bu algıyla kendini motive etmekte ve üzerinde uygulanan şiddetin üstesinden gelebilmektedir.

Askerlik hizmeti boyunca askerlerden istenen en kritik davranış şüphesiz ki itaat etmeleridir. Bu itaati sağlamak için de şiddet bir araç olarak kullanılmaktadır. “Eğitim süreci, askerde karşı çıkışları engellemek adına koşulsuz itaati amaçlar; itaati sağlamanın en etkili aracı ise aşağılamadır” (Akgül 2011: 69). Tamamen erkek cinsiyetinden ve erkeksi özelliklerden oluşan bir yapıda bu aşağılama, genellikle kadına atfedilen değerlerin kullanımıyla gerçekleşmektedir.

‘Erkek olmak’ süreci sadece uygulanan şiddet yöntemleriyle sağlanmamaktadır. Askerlik hizmetinin tüm yapısı bu amaca hizmet eder niteliktedir. Öztan bu durumu şöyle açıklar: “Kışladaki ‘medeniyet’ ve ‘erilleştirilmiş’ toplu yaşam, genel kaniya göre erkeği zorlu yaşam koşullarına alıştıran ‘adam’ edecek nihai süreci kapsar. ‘Toy erkek’, üniformalı hemcinsinde eril değerler ile kutsanmış

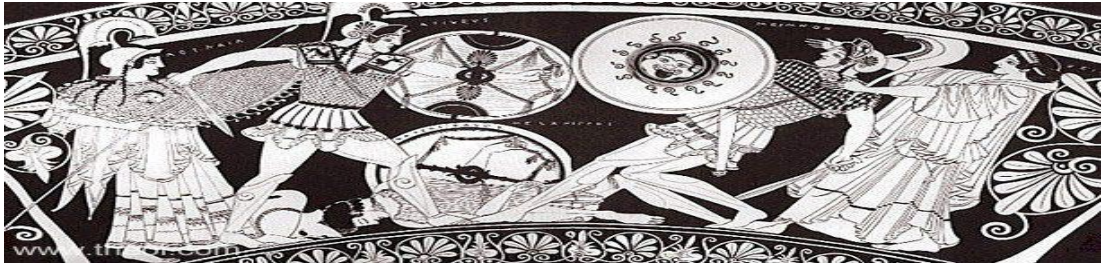
bir ‘otorite’ görür/görmek zorunda kalır. Otorite sahibi, varoluşsal olarak ‘mutlaktır’ ve bu ‘mutlaklık’, hâkim diskurda her yönü ile terbiye edicidir” (2013: 89).

Erkeği disipline etmenin altında yatan başka derin amaçlar da bulunmaktadır. Bu disipline edici rolü sadece vatani düşmanlardan korumak veya erkeği ‘daha erkek’ yapmak gibi amaçlarla açıklamak yüzeysel bir bakış açısı olmaktadır. Örneğin Ayşe Gül Altınay “Askerlik Yapmayana Adam Denmez: Zorunlu Askerlik, Erkeklik ve Vatandaşlık” isimli makalesinde, Sünbuloğlu’nun ifadesiyle, “disipline etmeyi, millileştirme ve erkekleştirme işlevleriyle birlikte ele alıyor ve zorunlu askerlik bağlamında disiplinin hem milliyetçi militarist ideolojiyi benimsetme hem de kapitalist ekonominin gereksinimi olan üretken ve yararlı vatandaşlar yetiştirme amacına karşılık geldiğini gösteriyor” (Sünbuloğlu 2013: 36).

Bunun yanı sıra askerlik hizmetinde, ‘erkek olmak’ amacı altında ‘disipline edici’ işleviyle mantıklı hale getirilen şiddetin bu algıdan çıkıp bir hak ihlali olarak algılanmaya başladığından bahsetmek çok yakın bir zamana tekabül etse de mümkün görünmeye başlamaktadır. Bunun altında askerlikte psikolojik rahatsızlık yaşayan asker sayısının artması, askere gitmek istemeyen erkek sayısındaki artış veya asker intiharlarının çoğalması gibi sebeplerin yatmasının yanı sıra, ‘Zorunlu Askerlik Sırasında Yaşanan Hak İhlalleri’ raporu gibi uygulamaların da etkisi büyüktür. “25 Nisan 2011- 24 Nisan 2012 tarihleri arasında Asker Hakları’nın internet sitesine ulaşan 432 başvuruya dayanan ‘Zorunlu Askerlik Sırasında Yaşanan Hak İhlalleri’ raporu, hakaret, dayak, uykusuz bırakma gibi, askerliğin neredeyse doğal bir parçası olarak görülmüş kötü muamelenin ‘hak ihlali’ olarak kodlanarak görünürlük kazanmasını sağladı” (Sünbuloğlu 2013: 26). Askere gitmek istemeyen erkek sayısının günden güne artmasında şüphesiz ki bu gibi raporların etkisi büyüktür.

Öte yandan Ömer Turan'ın otoetnografik olarak tanımladığı çalışmasını sunduğu makalesinde, “kışlanın aynı zamanda kuralların çiğnendiği ve zorunlu askerliğini yapanların kural dışına çıkarak kendilerini adapte ettikleri bir mekân olduğunu” iddia ederek farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Giddens'tan yola çıkarak mutlak disiplinin imkânsızlığına vurgu yapan Turan, Giddens'in ‘tuhaf köşe’ diye adlandırdığı norm ve denetim dışına çıkmaya olanak tanıyan mekânların kışlada da bulunduğunu belirterek, bağımlılık ilişkilerinde ast konumunda olanların üstlerinin faaliyetlerini etkileyebilme olasılığının askerlik hizmetinde de var olabildiğini belirtir (2013: 329). Bu çerçevede Turan, David Morgan'ın “söz konusu olan bir kurala fiilen uymak değil, daha kurnaz bir biçimde kendini sanki o kurala uyuyormuş gibi göstermek” (2013: 293) olarak ele aldığı askerliğe vurgu yaparak, “bir şey yapıyormuş gibi gözüküp arazi olmak” (2013: 291) örneğini vermekte ve askerlik hizmetindeki tuhaf köşelerin varlığına dikkat çekmektedir. Yani genel kabulden farklı olarak “zorunlu askerliğin disiplin boyutunun mutlak anlamda robotlaşmış uysal bedenler yaratmadığını” iddia etmektedir (2013: 329).

Savaşçı Erkeklik



www.savaskuramlari.com/wp-content/uploads/2013/04/t19_10Eos.jpg

Önce askerlik gibi bir hizmetin var olmasının, daha sonra ise bu hizmetin zorunlu hale gelmesinin altında yatan sebeplerden biri savaş diye bir olgunun

varlığıdır. Pınar Selek, **Barışamadık** adlı kitabında savaş için “günlük dilde mücadele anlamına gelen bir kavramın binlerce insanın bir anda ölümüne yol açan bir olguyu da anlatıyor olması, savaşın toplumsal meşruiyetinin göstergelerinden biri olabilir” demiştir (2004: 28). Bu olgu zamanla öyle bir hal almıştır ki ‘haklı savaş’ diye bir kavram bile ortaya atılmıştır.

Romancı kişiliğinin yanı sıra savaş karşıtlığıyla bilinen Tolstoy, savaş gibi kötü bir kavramın toplum tarafından doğru ve övgüye değer bir Şey olarak algılandığından bahseder. “Savaş, bugün insanların iddia ettikleri gibi doğru ve övgüye değer bir Şey değil, tersine her cinayet gibi, iğrenç ve caniyane bir harekettir. Üstelik bu gerçek yalnız askerliği kariyer yapmak üzere kendi istekleriyle seçenler için değil, cezalandırılmaktan korkarak ya da bencil çıkarlar uğruna kendilerini askeriye adayanlar için de geçerlidir” (Tolstoy 1994: 45-6).

Tolstoy, Andersen’in masalından örnek vererek bir çocuğun ‘Kral Çıplak’ diye bağırmasıyla kralın üzerinde güzel ve yeni giysiler olduğuna inandırmış insanların onun çıplak olduğunu görmelerini sağladığına hatırlatmış, savaş için de böyle bir gerçekliği belirtmeye gereksinim olduğunu vurgulamıştır. Çünkü o zaman savaş, bir vatan hizmeti, kahramanlık, Őöhret, vatanseverlik olarak görülmeyecek, yalın ve aşağılık bir cinayet olarak algılanacaktır (Tolstoy 1994: 47).

Tolstoy savaşı yaratan tek temel olgunun yurtseverlik olduğunu savunmaktadır: “Savaşı yaratan Şey, yurtseverlik olarak adlandırılan, yalnızca kendi halkı için olağanüstü refah arzusudur. Dolayısıyla, savaşı yok etmek için yurtseverliği yok etmek gerekmektedir” (2009: 60-1). Bu iddia, ordu millet yaratmak

isteyen yönetimlerin, insanları milliyetçilik algısıyla besleyip vatandaşlık olgusuyla destekledikleri düşünüldüğünde haklı bir noktaya ulaşmaktadır.

Bunun yanı sıra savaşın pek çok kişinin yararına olduğunun farkındalığı da, var olan militarist düzenin desteklenmesini anlamada yararlı olmaktadır. Selek kitabında, “savaşın sınıfı var mıdır?”, “savaşı belli sınıflara mal etmek mümkün müdür?” sorularına yanıt arar ve şöyle bir yanıtta bulunur:

“İnsanlık tarihinde kan izleri bırakan büyük savaşları köle sahipleri, aristokratlar, şahlar, padişahlar, firavunlar, krallar, diktatörler, büyük kapitalistler çıkarmışlardır. Hemen hemen pek çok sosyal bilimci savaşların pazar, hammadde, sömürü vb ihtiyaçlar nedeniyle başlatıldığını kabul eder. Daha az hak, daha az hürriyet, daha çok yasak, daha çok ölüm, daha çok yoksulluk anlamına gelen savaşlardan emekçilerin sınıfsal bir çıkarı yoktur” (2004: 55).

Yani kapitalist sistemin hâkim olduğu bir ülkede savaşların devam etmesini istemek ve bunu sağlamak özellikle üst sınıf erkeklerin yararınadır. Bu durum öte yandan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini de destekler niteliktedir.

Tıpkı vatanın, ulusun veya militarizmin cinsiyetlendirilmesi gibi, Saigol’un da belirttiği üzere savaş imgeleri de feminen ve maskülen kısımlara bölünür. Örneğin yenilgiye uğramak feminen olmak anlamına gelir, yenmek ise maskülen olmak demektir (Saigol 2011: 243). Bu cinsiyetlendirme politikası erkeklerin savaşçı kimliklerini tetikleme amacı taşımaktadır. Hayatları boyunca erkeklik inşalarını tamamlamakla uğraşan erkeklerin yenilmez savaşçı olmak istemelerini sağlamak, erkeğin vatan tehlikeye girdiğinde de canla başla savaşıp ‘kız gibi’ yenilmemesini sağlamak için gerekli görülmektedir.

Erkeklerin savaşçı kimliklerinin yaratılma sürecinde savaşın olumsuz özelliklerini görünmez kılmak oldukça önemlidir. “Milliyetçi şiir ve şarkılar, bütün o şiddeti annelerin/bacıların namusuna ve mahremiyetin korunmasına bağlayarak savaşın korkunç yüzünü unuttururlar. Devletin ve milletin korunmasına bir de din duyguları ilave edilince, duygusal yatırım ikiye katlanır” (Saigol 2011: 239). Bu gibi araçlarla büyüyen erkeğin savaşçı kimliğini oluşturması zor olmamaktadır. “Çocukken annesi tarafından ‘paşam’ diye sevilen çocuk, sadece devletin ‘düşmanına’ karşı değil, başta karısı, kızı, kız kardeşi ve annesi olmak üzere, ‘namusuna’ el süren herkese karşı savaşmayı öğrenmektedir” (Selek 2010: 210). Savaşmayı bilen ve bu amaçla büyütölen erkek, hayatın zorluklarına karşı da savaşmayı bilip bu zorlukların üstesinden gelmeyi başarır ve böylece toplumdaki makul erkek tiplemesinin başarılı bir örneği olur.

Selek, daha önce de ele alınan **Sürüne Sürüne Erkek Olmak** başlıklı kitabında, savaşçı yetiştirilmelerine rağmen kendisini savaşın içinde bulmuş erkeklerin duygusal yapılarına da işaretle bulunur. Selek, şiddetin ve disiplin mekanizmalarının oldukça keskin işlediği savaş koşullarında, erkeklerin, ölme riski ve öldürme zorunluluğunun iç içeliğinde korkuyu, ağır travmaları, duyarsızlığı ve namus-kahramanlık duygularını birlikte yaşadıklarını söyler ve kutsal sayılan bir varlığın içinde eriyerek yüceleceklerini hissederlerken bir yandan da yaşamak istediklerini belirtir. Bu erkekler, sünnet deneyiminde olduğu gibi, korku ve çaresizliği kâh eğlenceyle kâh cesaret gösterileriyle bastırmaya çalışmaktadırlar (Selek 2010: 175).

Savaşın bu denli normal kılındığı ve erkeklerin adeta savaşmak için yetiştirildiği toplumlarda barışı sağlamaya çalışmak oldukça zor ve hatta belki de

göstermelidir. Sancar, “ölme ve öldürmeyi öğrenmek üzere asker olarak eğitilen erkeklerden oluşan ordulardan barış sağlamalarını beklemek ve özellikle uluslar arası örgütlerce de bu görüşün benimsenmesi çok paradoksal bir durum haline geliyor” (2011: 157) diyerek barış ordularının imkânsızlığına işaret eder. Savaşın popülerleştirildiği bir dünyada barışı sağlamaya çalışmak yönetici sınıf için kayıplara sebebiyet vereceğinden bu durum toplumsal bir krizin yaşanacağı sinyalleri alınana kadar sürdürülür. Sonrasında ise zaten savaş üstesinden gelinemeyecek bir hal almış bulunur. Militarizmin her alana sızdırıldığı bir ülkede stabil bir barışı sağlamak oldukça zor görünmektedir.

Bunun yanı sıra savaştan bir şekilde yenik düşmüş erkeğe de büyük görevler düşmektedir. “Erkeklik, vatan görevi ve savaş çağrısı oluşturmadaki rolünün yanı sıra, (bilhassa kaybedilen) savaşın yaralarını sarma işlevi de görür” (Sünbuloğlu 2013: 15). Bu erkek, hasar görmüş erkekliğini sağlamlaştırmak için elinden geleni ardına koymaz. Yenilginin sebebini ya başka noktalara bağlayarak ya da ‘erkekçe’ üstlenerek, bir şekilde bu yenilginin üstesinden gelmeye çalışır.

Vicdani Red ve ‘Çürüklük’

Askerliğin erkeklik inşasındaki ve vatandaşlık hakkı elde edilmesindeki rolü, askerliğe çeşitli sebeplerle gitmeyenlere toplum içerisinde dışlanmaya kadar dayanan bir takım sosyal etkilerde bulunmaktadır. Askerliğe gitmeyi politik veya vicdani sebeplerle reddedenler veya fiziksel engeli, hastalığı veya cinsel yönelimi sebebiyle askerliğe alınmayanlar, toplumda özellikle erkek cemiyeti içerisinde ötekileştirilmekte ve bu hiyerarşide en alt tabakaya itilmektedirler.

“Askerlik hizmetini vicdanen red, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 18. Maddesi’nin yanı sıra (Türkiye’nin de taraf olduğu) Medeni ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi’nin 18. Maddesi’nce de kutsal kabul edilen din, düşünce ve vicdan özgürlüğü hakkının meşru bir kullanımı ya da ifadesi olarak uluslararası hukukta kabul edilmektedir” (Brett 2008: 256). Ancak Türkiye hala kendi hukukuna vicdani red ile ilgili herhangi bir tanımlama getirmemiştir.

Andreas Speck ve Rudi Friedrich, “Experiences of Conscientious Objection Movements” (Vicdani Red Hareketi Deneyimleri) başlıklı makalelerinde 1983’te Birleşmiş Milletler’e sunulan ilk vicdani red raporunu ele almışlardır. Rapora göre vicdan, dini ve insani temelli olabilecek etik görüşlerdir. Bu görüşler iki kategoriye ayrılabilir. Birincisi bütün koşullarda öldürmenin yanlış olduğu görüşüdür (pasifist red). İkincisi ise güç kullanmanın bazı durumlarda kabul edilebilir, bazı durumlarda edilemez olduğu ve böylece kabul edilemez durumların reddedilmesi gerektiği görüşüdür (askerlik hizmetinin kısmi reddi) (2009: 121-2).

Speck ve Friedrich, vicdani reddi açıklamak için bir İtalyan vicdani redçi olan Pietro Pinna’nın yaptığı tanımı kullanmışlardır. Pinnaya göre vicdani red, antimilitarist eylemin odak noktasıdır. Vicdani red, bir düşünceye uyarak temel bir tartışma ve harekete geçme işlevi görür ve toplumsal yaşamın diğer alanlarında da ‘vicdani red’ kavramının yaygınlaşması için bir referans noktası olur (2009: 122).

Alp Biricik, Türkiye’de erkeklere yüklenen vatan borcu ile hesaplaşmanın birkaç farklı yolu olduğunu belirtir: askere gitmek, yaş haddinden muaf tutulana kadar askerlikten kaçmak, vicdani red veya sağlık durumunun askerlik için uygun olmadığını belgeleyip rapor almak, yani ‘çürük raporu’ veya ‘pembe tezkere’ olarak

anılan belgeyi edinmek (2013: 375). Sağlık durumundaki problemlerden ötürü rapor almak, vicdani red ile kıyaslandığında toplum tarafından daha kabul edilebilir görünmektedir. Ancak söz konusu erkeklik inşası olduğu için askerlikten feragat erkeğin karşısına çeşitli engeller çıkarabilmektedir. “Rapor almak her ne kadar ilk elden askerlikle ilişkisi kesiyor gibi gözükse de, askerliğini bir hastalık sebebiyle tamamlamamış olmak bazı erkekleri toplumsal, sosyal ve ekonomik toplumsal cinsiyet cenderesine sokabiliyor” (Biricik 2013: 387). Erkeğin aldığı sağlık raporuyla birlikte ‘çürük’ olarak yaftalanması ve askerlikle birlikte savaşçı kimlik kazanamamış olması, onun hem sosyal hem de iş hayatındaki zorluklar karşısında da savaşamayacağı, çabuk pes edeceği algısına sebep olmaktadır. Ayrıca askere gitmek kültürel bir değer olduğundan, geleneksel aile yapısına bağlı aileler askerlik yapmamış bir erkeği damat olarak da seçmek istememektedirler.

“Devletin gözünde ‘erkek vatandaş’ sayılmanın bir yolu zorunlu askerlik görevini tamamlamak, vatani borcunu ödemekten geçer. Devlet gerektiğinde hizayı bozana ‘vatan borcunun’ ne kadarını ve nasıl ödediğinin hesabını sorduğunda, vatandaşın vereceği cevap devlet nezdinde bir ‘erkeklik’ ispatına dönüşür” (Biricik 2013: 371). Askere gitmeyen erkek sadece toplum gözünde ‘eksik erkeklik’ olarak yaftalanmaz, bu aşamaları içselleştirdiği için kendi de böyle hisseder, devlet de ona bu sıfatla yaklaşır. İş bulmakta zorlanır, aile kurmakta başarısız olur ve baba olup ev geçindirme görevinde çıkmaza girer.

Vicdani red ise daha çok ahlaki ve vicdani sebeplerle askere gitmeyi reddeden erkekleri içerir. “Vicdani red, firar, isyan ve diğer itaatsizlik biçimlerinden farklı olarak ancak ordular gönüllülerden ya da paralı askerlerden oluşmadığı ve personelin genel zorunlu askerlik yükümlülüğü ya da başka bir zoraki askere alma biçimi

uygulandığı durumlarda gündeme gelir. (...) Bu durumda vicdani red olgusu hem politik hem yasal açıdan ancak üstü örtük bir biçimde varlık gösterir” (Bröckling 2008: 69-70). Politik sebeplerle askere gitmemeyi seçen erkekler çeşitli yaptırımlarla karşılaşmaktadır. Vicdani redçi erkekler askerden kaçabildiği kadar kaçmakta, zorla veya kendi isteğiyle askere gittiğinde ise itaat etmeyi reddetmektedirler. Yukarıda askerliğin tarihi başlığı altında belirtildiği gibi, Osmanlı’dan beri ‘itaat’ın vatandaşlık ve askerlik tanımlarında yer aldığı düşünüldüğünde, askerlik hizmeti esnasında yapılan itaatsizlik eylemi bir suç olarak görülmekte ve bu erkekler mahkemelerde yargılanmaktadırlar.

Nilgün Toker, “Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme” başlıklı makalesinde vicdani reddin bireysel yönüne de vurgu yapar:

“Vicdani red, bireyin kendi benliğini, ahlaksal bütünlüğünü ve değerini koruma adına ortaya koyduğu eylemdir. Her koşulda bir öznel değerin ifadesi olacak olan bu vicdana dayalı eylemin kuramsal arka planını bireyin kendi değeri, kendi benlik değerini kolektif değer karşısına yerleştirilmesi şeklindeki kavrayışlarda bulabiliriz. Bireyin değeri ya da kendi ‘iyi’sinin, toplumun kolektif değeri ya da iyisiyle örtüşmediği durumlarda, bireyin kendi benliğini ve ahlaksal bütünlüğünü korumak için, toplumun, ‘genel iyi’si anlamına gelen yasaya uymama ve bu yasanın gerektirdiği yükümlülüğü yerine getirmeme kararında temellenen vicdani red, tam da bu niteliğinden dolayı öznel, bireysel bir tavır alışı ifadesidir” (2008: 80).

Vicdani redçi erkekler devletin çeşitli yaptırımlarına maruz kalmaktadırlar. Aslında pek çok erkeğin, devletin yaptırımlarına maruz kalmamak için reddi seçmediklerine işaret edilebilir. Çünkü redçi olmak, erkeğe kaybetmeyi göze alamayacağı olanaklara veda etmeyi gerektirebilir. Vicdani redçi bir erkeğin yaşayacağı bir diğer sorun ise sosyal dışlanmadır. Vicdani reddin tanınır olması

durumunda bile pek çok erkeğin askerliğe gitmekten sakınmayacağı açıktır çünkü askerliğe gitmenin reddi aynı zamanda Sancar'ın deyimiyle 'erkeklik okulu'na gitmenin reddidir.

Öte yandan askerliğin, Türkiye'de erkeklik inşasının temel, olmazsa olmaz adımlarından biri olarak içselleştirilmesi, reddi seçerek bu önemli görevi yerine getirmeyen erkeklerin erkekliklerini de reddettiği fikrini ortaya atmaktadır. Bu yüzden askere gitmeyen erkek, "tam erkek" olamamakla yaftalanırken, eşcinsel olmakla da suçlanabilmektedir. Bu da daha önce de belirtildiği gibi erkeğin tüm sosyal hayatını etkileyerek yaşamını bir maceraya çevirmektedir. Ülkesini sevmediği veya heteroseksüel olmadığı tahmin edilen erkek, hayatının geri kalanını bu yaftalarla geçirmeye mahkûm olmaktadır.

"Aslında vicdani reddin ortaya çıkışı çoğu yerde dinsel inanç temelli haklarla ilişkili olmuş. ... Egemen erkeklik tanımına karşı çıkarak askere gitmeyi reddetmenin oldukça az dile getirilen bir gerekçe olduğunu görüyoruz" (Sancar 2011: 164). Tolstoy da askerlik hizmetini özellikle dini inançlarından ötürü eleştirmektedir. Tolstoy, askerliğin genel düzenin korunmasına yönelik olduğunun vurgulanmasına karşılık askerin "genel düzeni öldürmeye gerek olmayacak biçimde kurun, ben de bu kuralı bozmayacağım. Ben yalnızda katil olmak istemiyorum ve olamam da" demesi gerektiğini belirtmiş, bir insanın başka bir insanı öldürmesinin hiçbir türlü haklı gerekçesinin olmadığını vurgulamıştır (2009: 28).

Tolstoy aynı zamanda askerlik hizmetinin mevcut yönetimin toplumu aldatma ve ellerinde oynatma yöntemlerinden biri olduğunu belirtmiştir: "Askerlik görevinin ya da askerlik görevi karşılığında vergi ödemenin reddedilmesine (ikisi aynı şeydir)

asla izin vermezler, çünkü bu tür reddetmelerin, yönetimlerin aldatmacalarını ortaya koyarak hâkimiyetlerinin dibini oyduğunu bilirler” (2009: 46).

Tarhan ise askerlik hizmetinin insani bir şey olmadığını, askerlik hizmetinin zorunlu olmasından anlaşılacağına vurgu yapmaktadır. “Zaten insani bir şey olsaydı militarizmin bel kemiği ordu nasıl olur da birilerini ancak zorla bünyesine katardı. Askerliğin zorunlu olması kendi başına; gayri insaniliğinin kanıtıdır” (2008: 252). Erkekleri zorla bünyesine katmasına ve bir insanı öldürme emrinin sorgusuz kabul edilmesinin açık bir şekilde görünür olmasına rağmen zorunlu askerlik hizmetine bugün Türkiye’de hala alternatif bir çözüm getirilmemiştir.

Sağlık problemlerinden ötürü alınan raporun veya vicdani reddin yanı sıra, askerliğe gitmemenin bir başka yolu ise cinsel yönelim farklılığının kanıtlanması sonucu alınan rapor, halk ağzındaki adıyla ‘pembe tezkere’dir. Ancak pek çok eşcinsel bu yönelimlerini gizlemek durumunda kaldıkları için askere gitmek zorunda kalmaktadır. Cinsel yönelimini açık yaşayanlar ise yine aynı şekilde alacakları ‘çürük raporu’nun tüm sosyal hayatında karşısına engel olarak çıkacağını bildiği için çözümü askere gitmekte buluyor. “Heteroseksüel erkek bedeni vatani koruyabilecek sağlamlıkta tanımlanırken; eşcinsel erkek bedeni yasak eşcinsel alanda olduğu ve bir anlamda vatanın ideal erkek profiline ihanet ettiği için ‘çürüklükle’ özdeşleştiriliyor” (Mutluer 2008: 20).

Eşcinselliği sebebiyle erkeklik normlarına uymadığı düşünülen ve hali hazırda dışlanmış erkeğin bir de askere gidememesi, onu toplumdan iyice dışlamakta ve erkeklik hiyerarşisinde en alt tabakaya itmektir.

“Toplumsal kurumlardaki değişimlere ve oluşan yeni seçeneklere rağmen, hâkim erkeklik klişesinin üretildiği mekanizmalardan biri olan ‘askerlik’ sürecinde, ‘baba’ ya da ‘erkek’ olacak erkeğe, savunmak, çatışmak, dayanmak, sorumluluk almak, disiplinli olmak, itaat etmek, hiyerarşi içinde yaşamak ve çalışmak öğretilirken, arka planda ondan, heteroseksüel cinsel ‘iktidar’ beklenir” (Selek 2010: 163). Bu iktidarı gerçekleştiremeyen erkeğe askerlikte yer yoktur. Çünkü eşcinsel bir erkek ‘kadınsılık’ ile özdeşleştirilir ve askerlik hizmeti içerisinde kadınlığa yer yoktur.

Eşcinsellerin yanı sıra trans bireylerin de bazılarının askere gitmek zorunda kaldıklarını Selek’in kitabında verdiği örnekle görebilmekteyiz. Bu zorunluluğun altında yatan temel neden ise askerliğin yine bir mekân olarak erkekleştirme etkisi yaratabileceği ve kadınsı özellikleri yok edebileceği düşüncesidir. Bu örnekte Şeref isminde kendini kadın gibi hisseden birinin, kimliğinin kadınsı davranışlarından ötürü belli olmasına rağmen, ailesi tarafından askerliğe zorla yollandığı gerçeğiyle gözler önüne serilmektedir. Şeref, önceden bahsedildiği gibi ‘erkek olmak’ için önemli bir durak olarak görünen askerliğe ‘erkek olur’ umuduyla yollanmıştır. Ailesi, kadınsı özellikler sergileyen oğullarının askerlik yaparak ve o ortama girerek erkekleşeceğini düşünmüş ve askerliğe bir kurtuluş yolu olarak bakmışlardır. Şeref de bu yüzden alabileceği muafiyet raporundan feragat edip, askere gitmek zorunda kalmıştır. Gittiği ilk günden itibaren de bölükte alay konusu olan ve büyük bir dışlanma yaşayan Şeref daha sonra erken tezkereyle evine yollanmıştır ve kendi deyimiyle yoğunlaştırılmış erkeklik ortamında kendi kadınlığını daha çok keşfetmiştir.

Sünbuloğlu, zorunlu askerliği yapmamanın bedelinin hayli ağır olduğu Türkiye’de, buna rağmen, Milli Savunma Bakanı’nın açıklamasına göre 460 bin kişinin bedelli askerlik şartlarını taşıdığının ortaya çıktığını belirtmektedir (2013: 21). Bu da askerlik hizmetinin her ne kadar içselleştirilmiş algılarla aşılması zorunlu bir evre olarak düşünülse de bu evrenin aşılmasının sürekli ertelenmesi için girişimde bulunanların sayısının gitgide arttığının sinyallerini vermektedir.

Geri Plandaki Kadın ve Kadınlığın Askerliğe Etkileri

Daha önce belirtildiği gibi askerlik hizmeti homososyal yapısını kadını ve kadınsı özellikleri dışarıda tutarak kazanmaktadır. Ancak bu kadınların veya kadınsı özelliklerin askerlik hizmetine hiç bir etkide bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Askerlerin, komutanları tarafından kadınlara atfedilen sıfatlarla aşağılanması bile kadının ve kadınsı özelliklerin aslında askerlik hizmetinden tamamıyla dışarıda tutulamadığına işaret eder. Ama bu kadınlık kurgularının kullanımı, elbette ki erkeklerin erkekliklerini inşa etmeleri ve yüceltmeleri için kullanılmaktadır. Kadınların askerlik hizmetine ve militarizme direk katkısı, geri plandan gerçekleşmektedir.

Akgül (2011), kitabında ordu ve kadın ilişkisini dört başlıkta kurmuştur. Bunlar anneyi, kız kardeşleri ve sevgiliyi kapsayan “uzaktan yönetilen kutsal kadınlar”; hizmetçileri, hemşireleri, fahişeleri ve ordu içerisindeki asker eşlerini kapsayan “içeride denetlenen değersiz kadınlar”; bazı ülkelerde erkek gücünde meydana gelen azalma ve birinci dalga feminizmin etkisiyle askere alınan “savaşçı kadınlar” ve devlete başkaldıran veya devlet baskısına, ülkesinin yabancı ordularca

işgal edilmesine itiraz eden “militan kadınlar”dır. Askerlik hizmetinin erkeklere atfedilmesini ve onların erkeklik inşalarını destekleyen bir eğitim yuvası olarak algılanmasını besleyen kadın imgeleri daha çok ‘uzaktan yönetilen kutsal kadınlar’dır.

Militarist değerlerin dayatıldığı ve bu değerleri içselleştiren kesim elbette ki sadece erkekler değildir. Askerlik hizmetine değer biçmede ve erkeğin savaşçı kimlik kazanmasına değer atfetmede kadınlara büyük rol düşer. Bu kadınlar aynı askere giden erkekler gibi milliyetçilikle ve militarist değerlerle yetiştirilip bu değerleri içselleştirmiş kadınlar olarak düşünülebilir. Bir annenin evladı öldükten sonra ‘vatan sağolsun!’ diyebilmesinin altında yatan neden, ya içselleştirdiği bu milliyetçilik duygusu ve yurtseverliktir, ya da sosyal baskı ve korku.

Askere giden erkeğin askerlikte geçirdiği vakit kadar, geride bıraktığı kadınların asker erkeğini beklerken geçirdiği vakit de militarist düzen içerisinde önem arz etmektedir. Öztan, zorunlu askerliğin kadını, anne/eş/kardeş ya da evlat olarak ‘bekleyen’ konumunda tutan bir zamansallığa tekabül ettiğini söylemekte ve asker yolu gözlemenin, kültürel olarak ‘onurlu’ bir özlem ve sabır göstergesi olduğuna işaret etmektedir (2013: 97). Kültürel motiflerle de beslenen ‘asker yolu gözleme’ süreci, bir kadının askerdeki sevgilisinden ne sebeple olursa olsun ayrılmasını toplumsal bir ayıp kabul edecek kadar önemli bir süreçtir.

Akgül “bir ‘düşmanın’ öldürülmesini kutsayan militarist sistemin devam edebilmesi için erkeğin savaşçılığının, kadının da itaatinin ‘normalleştirilmesi’ ve ‘doğallaştırılıp’ kabul görmesi gerekir” der (2011: 55) ve erkeğin askerlikteki itaatinin yanı sıra kadının da toplumdaki egemen militarist değerlere olan itaatinin

kritik önemde olduğunu belirtir. Çünkü erkeğin militarist sisteme yedirilip vatani savunacak bir savaşçı hale getirilmesinde, mevcut düzenle beslenmiş kadının rolü büyüktür.

Najmabadi, ‘namus’ kavramının önemi üzerinde durduğu makalesinde, “Millet, büyük ölçüde bir erkek kardeşler birliğiydi. Ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kavram da *namus*’tu” der (Najmabadi 2011: 131). Daha önce bahsedildiği üzere vatanın kadın olarak algılanması ve onun korunması gerektiği fikri, tıpkı şiddet ve aşağılama esnasında olduğu gibi kadınsı özelliklerin belli bir amaç uğruna bir araç olarak kullanılmasına örnek teşkil etmektedir.

“Vatan çoğunlukla kokularıyla, manzaralarıyla anılmaktadır. Koklamaya, görmeye dayalı bu duygusallık, daha sonra vatanın erotikleştirilmesinde önemli bir rol oynamış, hem anneliği hem de sevgililiği taşıyan figürün müphemiyetine işaret etmiştir” (Najmabadi 2011: 135). Dolayısıyla bu figürler sayesinde vataniyle daha da yakınlık kuran erkek, bu vatanın namusunu korumak için ölmeye ve öldürmeye hazır hale gelmektedir.

“Kadın cinselliği en azından iki nedenle birinci dereceden bir ulusal mesele haline gelir: Birincisi, kadınların milliyetçilikteki rolleri hemen hemen her zaman anneliktir, yani kadınlar ulusun yuvasını temsil ederler. ... İkincisi, kadınlar, eşler ve kızlar olarak erkeklerin namusunun taşıyıcıları oldukları için kadın cinselliği milliyetçilerin ilgi alanına girer” (Nagel 2011: 86).

Delikanlılığı boyunca annesinin ve varsa kız kardeşlerinin namusundan sorumlu olan erkek, askerlikte de yine annesini temsil eden vatanının namusundan sorumlu hale gelmektedir.

Namuslu kadının korunması fikri, savaşı meşru kılan en temel sebeplerden biri olarak görülmektedir. “İmparatorluğun kurucusu olan erkekliğin bir parçası da, namuslu hanımın korunmasıydı, çünkü namuslu hanım, geri kalmış cahil ulusların sömürgeleşmesini haklılaştıran medenileştirme misyonunu simgeliyordu” (Enloe 2003: 83). Saigol’un dediği gibi, “tıpkı ulusun anlatisının kadın bedenleri üzerinde kurulması gibi, düşman da zaferini kadın bedeni üzerine yazar” (2011: 251).

Öte yandan kadınların da orduya alındığı örnekler dünyada mevcuttur. Akgül kadınların orduya savaşı kimliği ile dâhil edilmesindeki en büyük nedenin erkek gücünde meydana gelen azalma olduğunu söylemiştir (2011: 134). Diğer bir neden ise, Birinci Dünya Savaşı öncesi batıda başlayan birinci dalga feminizmin etkisinin büyüklüğüdür (Akgül 2011: 135).

Akgül, askere alınan kadınların genelde erkeklerden ayrı birliklerde istihdam edildiklerini ve çatışma cephelerine dâhil edilmediklerini belirtmiş, bu uygulamanın kadının asker kimliğiyle orduya dâhil edilmesiyle bile geleneksel dışlamacı tutumun aslında terk edilmediğine işaret ettiğini söylemiştir (2011: 139). Bu uygulamanın altında yatan sebeplerden biri de şüphesiz ki erkeğin ‘erkek olarak pişme’ sürecinde, kadının varlığının bir tehdit olarak algılanabileceğidir. Homososyal yapıyı korumak, erkeğin vatansever savaşı bir erkek olarak süreci tamamlamasında kritik bir öneme sahiptir. Bu yapıda kadına yer yoktur.

Bölüm Sonucu

Askerliğin, erkek için hayatı boyunca sürdürdüğü erkeklik inşasına pek çok açıdan katkı sunduğu düşünülmektedir. Zorlukların üstesinden gelerek, savaşçı bir kimlik kazanarak, itaati ve şiddeti sonradan kullanmak üzere öğrenerek ve vatan için canını riske atarak erkekliklerine erkeklik katan bireyler, askerden döndükten sonra tam zamanlı bir iş sahibi olmaya ve evlenip yuva kurmaya hazır hale gelmektedirler.

Askerliğin yuva kurmak için gerekli olduğuna olan inancı Selek şöyle özetlemektedir:

“Askerlik, erkek için deneyim ve sınanma alanı olarak görülüyor. Erkek ne kadar deneyim yaşarsa, kendisinden beklenen cinsiyet kalıplarına o kadar uygun hale geliyor çünkü hane dışını tanıyanın, haneyi daha iyi koruyacağına, daha iyi geçindireceğine, daha iyi yönlendireceğine inanılıyor. Askerlik, birçok erkeğin hayatında bu ihtiyaca denk düşüyor; onları evinden çıkarıyor, dış dünyayla tanıştırıyor. Baba adayı, bu sayede başka dünyaları, insanları görmüş oluyor” (Selek 2010: 209).

Askere gitmeyen erkek hem erkeklik inşasına büyük bir darbe alır. “Askerlik, bir çeşit ‘ehliyet’ sahibi olma, erkekliğe dair ortalama ‘itibara’ kavuşma durumudur; onu elinde tutmadan ‘düzen kurma iktidarı’ (en basit şekli ile sürekli iş ve evlilik) söz konusu dahi olamaz” (Öztan 2013: 88). Dolayısıyla erkeklik inşalarını başarıyla tamamlamak isteyen erkekler ne pahasına olursa olsun askere gitmeye çalışmakta, bu ‘erkeklik okulu’ndan başarıyla mezun olmak istemektedirler.

4. İŞ SAHİBİ OLMA

Cinsiyete dayalı toplumsal iş bölümü, günümüzde toplumsal cinsiyet rollerini ele aldığımızda vurgu yapılması gereken en temel olgulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iş bölümü çerçevesinde kadınlara atfedilen görevler çoğunlukla ev içi odaklı roller ve temelde erkek işgücünün yeniden üretimine dayanırken, erkeklere düşen en önemli görev şüphesiz ki ‘ekmek kazanma’ sorumluluğunu yüklenmek olmuştur. Bu bağlamda işin ve iş sahibi olmanın erkeklik algısı üzerindeki etkisi özellikle son yıllarda üzerinde durulan bir konu olmuştur.

İş sahibi olmanın erkekliğin en büyük kriterlerinden biri olduğunun toplum algısında yer ettiğini düşündüğümüzde, iş sahibi olamayan ve ‘eli ekmek tutmayan’ bir erkeğin erkeklik inşasında yaşadığı kriz anlaşılabilir olmaktadır. Askere gidip vatan borcunu ödeyen her erkeğin artık tam zamanlı bir işe sahip olması ve ailesini veya diğer yakın ilişki içerisinde bulunduğu kişileri geçindirmesi beklenir. Bu beklentiye yerine getiremeyen erkekler, erkeklik inşalarına büyük bir darbe alır.

İşsizliğin erkeklik inşasına vurduğu darbe, erkeklerin iş sahibi olma süreçlerini zora sokan temel etmenlerden biridir. Toplum tarafından içselleştirilmiş olan erkeğin ‘ekmek kazanma’ sorumluluğu, aynı şekilde erkekler tarafından da içselleştirildiği için bu süreç genellikle zorlu ve şiddeti doğuran bir süreç olarak ilerlemektedir. İş sahibi olamayan erkek bu süreç içerisinde psikolojik şiddete maruz kalabilmekte, bu da erkeğin bu şiddeti fiziksel veya başka şiddet türleri olarak yansıtmasına sebebiyet verebilmektedir. İş sahibi olmanın ve işsizliğin Türk toplum algısında yaşanma şekline ve erkeklik inşasındaki etkisine bakmadan önce işin ve işsizliğin ayrıntılı tanımlarını vermek yararlı olacaktır.

İş ve Boş Zaman

İşin tanımının tarihsel ve dolayısıyla değişken bir tanım olduğunu söylemek yanlış olmaz. İşin keskin bir tanımını yapmak oldukça zordur ve bugün için yapılan iş tanımı, ileride kabul görmeyip değişebilir. Burada toplum algısı da oldukça önemlidir. Bir iş tanımı bir toplum tarafından kabul görürken diğer toplum kabul tarafından kabul görmeyebilir. Her dönemin, her toplumun ve hatta her sınıfın ayrı bir ideolojisinin olduğunu düşünürsek, işin tanımını yapmanın da zorluğunu anlayabiliriz.

Kelime olarak 'iş' (*work*), Hint-Avrupa dilindeki 'werg' kelimesinden gelmektedir ve 'yapmak, meydana getirmek' (*to do*) anlamlarını içermektedir. Daha sonra ise etimolojik olarak enerji (iş esnasındaki), rehavet (iş dışındaki), alerji (işe karşı olarak), birlikte çalışma (işte birlik), komünyon (kamusal iş) ve araç (bir şeyle çalışmak) kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir (Budd 2011: 1).

Robert Rothman, işin basitçe başkalarına veya kişinin kendisine ürün veya servis değeri üreten her türlü aktiviteyi temsil ettiğini söylemiştir. Ayrıca işin aslında her zaman parasal bir aktivite olmasa da endüstrileşmiş kent toplumlarıyla birlikte parasal değere sahip ürün ve servis üretimini temsil etmeye başladığını belirtmiştir (1998: 6-7). Günümüzde de iş tanımını yaparken istemsiz bir şekilde bunu ücretli çalışmayla veya resmi mesleklerle ilişkilendirmek oldukça yaygındır. Oysa özellikle ev içi kadın emeği ve gönüllü çalışma düşünüldüğünde, işin sadece parasal bir aktivite olarak düşünülmesi doğru olmaz.

Öte yandan Marksist ve Durkheim'cı yaklaşımlara baktığımızda farklı analizlerle karşılaşmaktayız. Marks (1976), işin insanın kendini yaratıcı bir şekilde

ifade etme yöntemi olması gerektiğini vurgular ancak ona göre kapitalizmin varlığı, işi yaratıcı bir aktivite olmaktan çıkarmıştır. Geleneksel esnafın kendi iş yerinde, kendi araçlarıyla, kendi yaratıcılığını konuşturarak kendine ait olan ürünler ürettiğini, ama artık makinelerle donatılan fabrikalar yüzünden artık her şeyin işverenler tarafından yönetildiğini söyleyerek işin olması gerektiği anlamını yitirdiğini belirtir. İşte bu yaratıcılığı kaybetmekten ötürü Marks, iş sürecini ‘yabancılaşma’ kavramını öne sürerek açıklar.

Marks, çalışanın ürettiği ürün üzerindeki kontrolünü kaybettiğinden dolayı ve bu ürüne karşı herhangi bir bağlılık ve değer atfedemediğinden ötürü kişinin bu üründen yabancılaştığını; yabancılaştığı bu ürün dolayısıyla ve aynı şekilde hiçbir bağı bulunmaması sebebiyle üretim sürecinden yabancılaştığını; emek piyasası içerisinde bir rekabet yaratıldığı için çalışanın diğer çalışanlardan yabancılaştığını; ve son olarak çalışanın kendi duygu ve düşüncesinin üretime zarar verdiği düşüncesi dayatıldığı ve kişinin üretimde sadece salt ‘yapan’ kişi olması sağlandığı için kişinin kendinde de yabancılaştığını savunur.

Marks’ın yabancılaşma kavramı, bir erkeğin işsiz kalma veya işe sahipken bile kendini o işle tanımlayamayıp eksik hissetme haliyle yakından ilişkilidir. Yani mevcut kapitalist sistemin, erkeğin erkeklik inşa sürecini iş üzerinden dolaylı yolla etkileyen bir etkisi olduğuna vurgu yapmak mümkündür.

Durkheim (1997) ise iş bölümünün bu tarz aşağılayıcı sonuçlarının olmaması gerektiğini söyler çünkü bu iş bölümünün işçiler arasında yeni bir bağlılık ve dayanışma yarattığını savunur. Bu durumun işçilere toplu yapılan işin bir parçası olma hissini verdiğini ve böylece yapılan işin daha anlamlı hale geldiğini söyler. İş

bölümü yabancılaşma ve çatışma üretmek yerine iş birliği ve uyum sağlar. Durkheim bu iş birliğini, işçileri insan bedenindeki her biri özel ve farklı ama bir arada çalışan organlara benzeterek ‘organik dayanışma’ diye adlandırır.

Marks ve Durkheim aslında birbirlerine zıt şeyler söylemezler. Durkheim böyle bir dayanışmanın, her bir işçinin kendi yetenekleri ve ilgileri doğrultusunda bir görevde yer almaları şartıyla oluşabileceğini söyler. İkisi arasındaki fark sadece Marks’ın böyle bir işbirliğinin kapitalist toplumlarda gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu söylerken, Durkheim’in olması gerekenin bu olması gerektiğine vurgu yapmasıdır. İkisi de endüstri kapitalizminin iş üzerindeki genel etkileri üzerinde benzer bir şekilde durmuştur.

İşin tanımı hakkında farklı görüş ve tartışmalar mevcut olabileceken, tüm bu tanımlarında işaret ettiği üzere işin dört temel boyutunun varlığı reddedilemez. Bunlar işin politik, sosyal, kültürel ve ekonomik boyutlarıdır. İşin tanımını göreceli ve değişken yapanın da bu boyutlar olduğunu söylemek yanlış olmaz. İşin bu boyutlarının Türkiye’deki tezahürlerine bakmak, işin erkeklik algısıyla ilişkilendirilmesinin altında yatan sebepler hakkında da ipucu verebilir.

İşsizlik gibi bir sorunsalın politik düzlemdeki varlığı, işgücü piyasası, bunlarla ilgili uluslar arası politikalar, kaliteyi artırma ve işsizliği yok etmeye yönelik seçim politikaları gibi alanlarla birlikte iş, politik bir boyut kazanmıştır. Öte yanan işin sosyal boyutu, onun tüm sosyal kurumlar ve sosyal ilişkiler içine sızmış olmasıyla açıklanabilir. İleride bahsedeceğimiz işsizliğin sosyal etkileri ve işle birebir ilişki içerisinde bulunan ve birbirlerinden bağımsız düşünülmemeyen bütün sosyal kurum ve kuruluşlar bize işin sosyal boyutunu yansıtır. İşin kültürel boyutu ise

onun kutsallaşmış bir şey olarak algılanmasıyla ilişkilidir. Özellikle Anadolu’da var olan ‘Tanrı işini iyi yapanı sever’ mantığı, işin kültürel algısını gözler önüne serer. Kültür aynı zamanda işin tanımının değişkenliğini en çok etkileyen boyuttur desek yanlış olmaz. Zaman, mekân ve kültür işin kesin bir tanımını yapmayı zorlaştırır. Son olarak ekonomik boyutu ise işin saklı bir ‘ücretli’ olma anlayışına sahip olmasını temsil eder. Saklı olmasının sebebi yukarıda bahsettiğimiz gibi gerçekte parasal bir getiriyle ilişkilendirilmeyecek işlerin bile kökünde ekonomik bir algı olmasından kaynaklıdır. Örneğin ev içi işin bir hayatta kalma boyutu olduğu düşünülebilir. Parasal getirisi olan bir işe sahip olamayan kadın, evi temizlediğinde kocası tarafından sokağa atılmayacağını düşünebilmektedir. İçselleştirilmiş ev içi roller sayesinde erkek de ev işlerini başarıyla yerine getiren kadını kapı dışarı etmeyi istese de tercih etmeyebilir. Bu tarz ilişkiler sadece kadın-erkek arasında değil, her türlü yakın toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde mevcuttur.

Hayatın her alanına girmiş olan işin dolayısıyla sadece bir meslek sahibi olmakla veya çalışıp kazanç sağlamakla açıklanması bizi sığ bir tanımlamaya götürür. Nebi Sümer, Nevin Solak ve Mehmet Harma, işsizliğin ve iş güvencesizliğinin birey ve aile üzerindeki etkileri hakkında önemli veriler sundukları **İşsiz Yaşam** başlıklı kitaplarında, bir işte çalışmanın getirisinin sadece maddi olmadığını şöyle vurgulamışlardır: “Bir işte çalışmak sadece bir gelir elde etmek ve hayatı idame ettirmek için değil, aynı zamanda toplumda saygı ve statü kazanma, hayatı anlamlandırma, kendini değerli hissetme, yakın ilişkiler ve arkadaşlıklar kurma, sağlıklı psikolojik gelişim, kendine güven ve saygı duyma gibi temel insani değerler için de gereklidir” (2013: 19). Tüm bu gereklilikleri sağlama özelliği açısından iş, yapılabilecek basit bir tanımın çok daha derininde bir anlam taşır.

Bunların yanı sıra işin hem ruhsal hem de fiziksel bir aktivite olduğunu söylemekte de yarar vardır. Bu bağlamda erkeğin kabul gören fiziksel üstünlüğünün de ondan beklenen iş gücüyle yakından ilişkisi olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bir şeyi tanımlarken o şeyin ne olduğunu değil, ne olmadığını açıklayan yaygın anlayıştan yola çıkarsak, işin boş zaman ile olan ilişkisini de ele almak, işin ne olmadığını görmek açısından yararlı olur. Gordon Dahl (1972), boş zamanın jenerasyonlar boyunca basitçe iş olmayan her şey anlamına geldiğinden bahseder. Boş zamanın, iş periyotları arasındaki boşluklar ve bazen de iş sonrası saatler olarak düşünüldüğünü söyler. Ancak ona göre boş zaman baskı ve stresin yokluğunu, dolayısıyla da özgürlüğü temsil eder. Yani boş zaman kelimesi, bu dünyanın dışında olma hissine işaret eder. Bu durumda Dahl'ın işi baskı ve stres altında olma, özgür olmama durumu olarak gördüğü çıkarımını yapabiliriz. Dahl ayrıca tüketim toplumunun oluşmasıyla birlikte boş zamanın da artık iş gibi hayatımızın ekonomik faktörlerinden biri haline gelebileceğini de vurgulamıştır.

Öte yandan iş ile boş zamanın geçmişten beridir birbirine zıt kavramlar olarak var olduğunu söylemek doğru olmaz. İş ile boş zamanın birbirinden ayrı şeyler olagelmesi endüstrileşmeyle birlikte olmuştur. Endüstri öncesi toplumlarda iş ve boş zaman iç içeydi. Yapılan şeyler iş olarak algılanmıyor, yaşamak için yapılması gereken şeyler olarak görülüyordu. İhtiyaçlar kısıtlı tutulursa sürekli çalışmaya da gerek kalınmaz düşüncesi mevcuttu. İş büyük oranda ruhsal bir aktivite olarak görülüyor ve kısıtlı bir üretim olmasına rağmen, paylaşım ahlaki bir değer taşıyordu. Ancak tarım devrimi ile birlikte ekonomik aktivitelerin çeşitlilik göstermeye başlaması ve artı değer ortaya çıkması, iş saatleri gibi bir kavramın ortaya çıkmasına ve işin hem boş zamandan hem de evden ayrılmasına sebep olmuştur.

Endüstrileşmeyle beraber iş kollarının birbirinden iyice ayrılması ve iş saatlerinin uzatılması, işin diğer alanlardan ayrılmasının en son noktasını oluşturmuştur.

Günümüzde işin ve iş sahibi olmanın toplumsal cinsiyetle olan ilişkisine baktığımızda ise bunun kimlik inşa etme süreci bakımından erkeklikle yakından ilişkili olduğunu görürüz. Sancar, geçimden tek başına sorumlu hale gelen erkeğin otoritesini toplumun modern piyasa ilişkileri içinde kazandığı paradan aldığını ve buna dayanarak yeni bir erkeklik tarzı inşa ettiğini söyler (2011: 123). Sancar, kitabında pederşahi erkeklik otoritesinin artık yok olduğunu ve erkeklik tarzı inşa eden erkeğin otoritesini babadan değil, kazandığı paradan aldığını söylese de, iş sahibi olmak ve para kazanarak ailesini geçindirme göreviyle bir otorite elde etmeye çalışan erkeğin bu amaca ulaşmaya çalışmasının temelinde kendi aile reisi erkeğin otoritesinin payı büyüktür. İnşa etmeye başladığı erkekliği, babasından veya saygıda kusur etmediği ailedeki başka bir erkekten aldığı bayrakla sürdüren erkeğin iş sahibi olma çabasının altında, bayrağı gelecekte tamamıyla devralacağı o erkeğin güç ve otoritesini elinde tutabilmek için sahip olması gereken ekonomik ve sosyal statü arayışı yatar.

Türkiye’de çalışmak ve bu sayede var olmak, her erkeğin olmazsa olmazı olarak algılanır. Sadece kadınlar üzerinde tahakküm kurmak ve onlara karşı ekonomik üstünlük sağlamak değil, diğer erkekler arasında da ‘tam erkek’ olmak, ezilmemek ve erkekliğine dem vurulmasını engellemek, her erkeğin hayat memmat meselelerinden biri olagelmıştır. “Hegemonik erkekliğin özellikleri arasında en başlarda yer alan mesleki başarı, şüphesiz ki elde edilemediğinde de tabii kılınmış erkekliğin en önemli özelliklerinden biri haline gelmekte; bu da hali hazırda bulunan diğer bir özellik olan sınıfsal farklılığı besleyerek, üst sınıf erkeklerin alt sınıflar

üzerinde tahakküm kurmasına yol açabilmektedir” (Barutçu 2013: sayfasız). Bir erkek, erkeklik inşasındaki önemli duraklardan biri olan iş sahibi olma aşamasını, tıpkı diğer duraklar gibi erkekler arasında ikincil konuma düşmemek için de başarmak ve kendini bir sonraki adım için avantajlı konuma sokmak zorundadır.

Sancar’ın dediği gibi Türkiye’de çalışma ve erkek olarak kabul edilme ilişkisine bakarsak, çalışarak var olmanın erkekliği inşa eden en önemli stratejilerden biri olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz (2011: 59). Dolayısıyla çalışmamak ve bir iş sahibi olmamak hem erkekliğin tehlikeye girdiğine, hem de toplumsal bir dışlanmışlığa, kimlik oluşumunda bir yaralanmaya, kendini değersiz hissetmeye ve toplumda saygınlık yoksunluğuna işaret eder.

Sancar, aynı zamanda para kazanan erkeğe başka erkeklik ispatı gerekmeyebilir diyerek, iş sahibi olup eve ekmek getirmenin hegemonik erkekliğin en büyük ve en önemli kriteri olduğuna vurgu yapmıştır (2011: 84). Ancak sünnetten cinselliğe, askerlikten iş sahibi olup evlenmeye kadar erkeklik inşasındaki her bir adımın birbirine olan ilişkisini ve bağımlı göz önünde tutmak, herhangi bir tanesinin yokluğunun erkeklik inşasına büyük bir hasar verip belki de bu inşayı çıkmaza sokacağını unutmamak gerekir.

Sadece işsizlik değil, iş sahibiyken çeşitli nedenlerle yaşanabilecek işsiz kalma korkusu da bireyler için büyük bir baskı kaynağıdır. Sümer ve diğerleri iş güvencesizliğini kişinin işini kaybetme korkusu olarak tanımlar ve iş güvencesizliğinin öznel ve nesnel biçimleri olduğunu belirtir: “İş güvencesizliğinin nesnel olması çalışma koşullarının özelliklerinden kaynaklanmaktadır ve güvencesizlik çalışanın kurumunun ya da belirsiz çalışma statüsünün neden olduğu

nesnel bir durumu temsil etmektedir. ... Öznel iş güvencesizliği çalışanların işlerini kaybetme korkusu nedeniyle yaşadıkları ve işlerin sürekliliğine ilişkin güvencesizlik kaygılarını yansıtan öznel bir algıya karşılık gelmektedir” (Sümer vd. 2013: 59).

Erkekler için bu iş güvencesizliği, aynı zamanda erkeklik inşası süreçlerinde de var olan başka bir güvencesizliği temsil eder. “Türkiye, hem dünyada iş piyasasının küreselleşmesi, özelleştirmeler, şirket birleşmeleri gibi dış etmenler hem de ülkemize özgü nedenlerden dolayı iş güvencesizliğini en çok yaşayan ülkelerin başında gelmektedir.” (Sümer vd. 2013: 61). Bu da erkeğin eve ekmek getirebilme gücünü her an kaybedebilme ihtimaliyle yaşaması demektir. Toplumda erkeklik ispatlarından biri olarak kabul gören iş sahibi olmanın ve ekonomik gelir sağlamanın elde edildikten sonra herhangi bir güvence altında olmaması ve her an kaybedebileceği ihtimali, erkek üzerindeki en büyük psikolojik baskılardan biridir. Sümer ve diğerleri, işsizliğin ve iş güvencesizliğinin salt bireysel sorunlar olmadığını, aynı zamanda ekonomik, sosyal ve kurumsal sistemlerdeki adaletsiz düzenleme ve uygulamaların bir sonucu olduğunu ve toplumdaki hiyerarşik ilişkilerin sürmesinin ve yeniden üretilmesinin bir nedeni olarak da düşünülebileceğini vurgulamışlardır (2013: 74). İş sahibi olduktan sonra bu işi kaybeden erkeklerin erkeklik inşaları, en az hiç iş bulamamış erkeklerinki kadar hasar görür.

İşsizlik

İşin göreceli tanımlarına bakarak basitçe herhangi bir işe sahip olmama durumu olarak tanımlayabileceğimiz işsizlik, hem birey hem de toplum üzerindeki olumsuz etkileri bakımından geçmişten günümüze insanlığın en önemli sorunlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. “İşsizlik, insanların doğrudan yaşadığı, anlam atfettiği, baş etmek için çareler ürettiği, birey, grup ve bütün toplum düzeyinde psikolojik yansımaları olan bir insanlık sorunudur” (Sümer vd. 2013: 21). Dolayısıyla bu sorunun toplumun her alanına etki edebilecek bir güçte olması kaçınılmazdır.

İşsizliğin farklı tanımlarına baktığımızda, Uluslararası Çalışma Örgütü'nün işsizliği ‘kısa referans dönemi boyunca çalışmamış fakat çalışmaya hazır ve aktif olarak iş arayan kimseler’ olarak tanımladığını görürüz (Akt. Sümer vd. 2013: 21). Sümer ve diğerleri, işsizliğin tanımında üç temel unsurun ortak olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar kişinin işinin olmaması, çalışmaya hazır olması ve aktif olarak iş aramasıdır (2013: 21). Aktif olarak iş aramayan kişinin işsiz olarak tanımlanması, işsizliğin tanımının içeriğini boşaltabilecek bir algıdır. Çalışıp bir şey üretmek veya hizmet sunmak gibi bir amacı olmayan bireyi işsiz kategorisine sokmak, başını ev işlerinden kaldıramayan kadının bile işsiz olarak algılandığını düşünürsek sadece kadınlara değil bütün insanlığa yapılan bir haksızlık olarak görülebilir.

Bora ise işsizliği, bir iş sahibi olma durumunun kaybedilmesi sonucu ortaya çıkan bir etki olarak ele almıştır: “Bir işi olmak, yalnızca geçinmekle ilgili olmayıp insanın hayatına ve varlığına bir anlam vermesinin temel yolu olduğunda, işsizlik de bu anlamın aşınması demek olabiliyor” (Bora 2011: 125). Dolayısıyla erkeklikle

ilişkili ele alacağımız iş sahibi olma durumu, erkeklerin hayatlarına anlam katan en temel etmenlerden biri olması bakımından, kaybedildiğinde de erkeklik inşasının çıkmaza girmesiyle hayatı anlamsızlaştıran bir aşınma durumu olarak kabul edilebilir.

İşsizlik farklı tanımlamalar ve algularla hayatın her döneminde mevcut olmuşsa da, işsizliğin büyük bir sorun olarak algılanması elbette ki ‘iş’ kelimesinin doğduğu zamanlar kadar eskiye dayanmamaktadır. Seyfettin Gürsel ve Veysel Ulusoy, işsizliğin toplumlar tarafından önemli bir sorun olarak algılanmaya başlanmasının, iki dünya savaşı arasında gelişmiş sanayi ülkelerinde işsizliğin zaman zaman büyük boyutlara ulaşması ile başladığını belirtmiş ve yüksek işsizliğin bu dönemde yaşanan bir dizi toplumsal ve siyasal faciada önemli bir rol oynadığına vurgu yapmıştır (1999: 11). Türkiye’ye baktığımızda ise yine oldukça eskiye dayanan işsizlik probleminin en temel toplumsal problemlerden biri haline gelmesinin son birkaç on yıla dayandığını görebiliriz. “Özellikle son 30 yılda Türkiye’de yaşanan hızlı sosyal dönüşümler, tarımda çalışan iş gücünün hızla azalarak kentlere göç etmesi, uygulanan ekonomik politikalar, ekonomik ve siyasi iktidarsızlık dönemleri, küresel ekonomik dönüşümler ve krizlerin etkisiyle işsizlik ve iş güvencesizliği temel toplumsal sorunlarımızdan biri olmuştur” (Sümer vd. 2013: 13).

İşsizliğin sebepleri düşünüldüğünde sanayi kapitalizminin etkisinden de bahsetmek gerekmektedir. Andre Gorz, **Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji: Yönelim Bozuklukları/Arayışlar** (Capitalisme, Socialisme Ecologie: Désorientations/Orientations) başlıklı kitabında, çalışma kavramının modernitenin, daha doğrusu sanayi kapitalizminin bir buluşu olduğunu söyler (1993: 76). Modern

çalışma kavramının iki temel niteliğine sanayi kapitalizmiyle birlikte üçüncüsünün de eklendiğini savunur ve bu nitelikleri şöyle sıralar (1993: 77):

- 1) Özel alanda değil, kamusal alanda yapılmalıdır.
- 2) Özel bireyler olarak değil, *toplumsal* bireyler olarak başkalarına dönük olmalıdır.
- 3) Çalışmanın, kabul edilmiş bir toplumsal geçerliliği ya da değeri olmalıdır ve bu değer, *herhangi bir başka çalışmanın* belirli bir niceliğiyle değişebilme imkânı tarafından, başka deyişle çalışmayı meta biçiminde sunma, satma imkânı tarafından kanıtlanır.

Sanayi kapitalizmiyle beraber eklenen bu üçüncü nitelik, yaşanan işsizliklerin en büyük nedenlerinden biri olarak görülebilir. Alınıp satılma değerine sahip olması bakımından metalaşan insan emeğinin pazar haline gelmesi, yani “seni çıkarır başkasını alırım”, “senden ortalıkta çok var”, “daha az ücrete çalışacak birini bulurum” meselesi, sanayi kapitalizminin yarattığı ortamın işsizlikle sonuçlanan etkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye İstatistik Kurumu'nun yayınladığı Türkiye'deki işsizlik oranı 2011 yılında % 9,8 olarak belirlenmiştir. Bu oran son veri olan Mayıs 2012'de ise % 8,2'ye gerilemiştir. Ancak burada TÜİK'in sadece kayıtlı işsizleri araştırmaları kapsamında tuttuğunu göz ardı etmemek gerekir. Bu durumda Türkiye'de işsizlik oranı bu verilerden çok daha yüksek bir orandadır.

Öte yandan topluma farklı etkilerde bulunabileceği düşüncesi göz önünde bulundurularak, işsizliğin pek çok farklı türü olduğunu da belirtmek gerekir. Farklı

sosyal bilimciler ve kurumlar, farklı işsizlik türlerini temel almış ve diğer türleri göreceli olarak daha önemsiz, daha etkisiz veya oransal olarak daha az görmüştür.

Sümer ve diğerleri yedi temel işsizlik türü üzerinde durmuştur. Bunlar açık, gizli, yapısal, geçici, konjonktürel, teknolojik ve mevsimsel işsizliktir. Yazarlara göre açık işsizlik çalışmaya hazır olduğu ve iş aradığı halde iş bulamayan kişilerin yaşadığı; gizli işsizlik istihdam ya da kayıt altında görünmelerine karşın iş alanından fiilen çekilen kişilerin yaşadığı; yapısal işsizlik ekonominin yapısal ve kronik özelliklerinden ya da hızlı ekonomik değişimlerden kaynaklı; geçici işsizlik iş ve yer değiştirmeler gibi kısa süreli olan; konjonktürel işsizlik ekonomik dalgalanmalar sonucu oluşan ve özellikle kriz dönemlerinde yaygınlık gösteren; mevsimlik işsizlik mevsim koşullarına bağlı olarak meydana gelen ve teknolojik işsizlik de insan gücü yerine makine donanımının kullanılması sonucu ortaya çıkan işsizlik türüdür (2013: 24).

Noyan Aydın ise (2012) işsizlik türlerinden bahsederken, kendi tanımlamalarıyla iş arayan mevcut arz ile işgücü talebinin eşleşmemesiyle oluşan yapısal işsizliği; mevcut işteki memnuniyetsizlik, önerilen bölge veya ücret anlaşmazlığı, mevsimlik istihdam veya sosyal dışlanma gibi nedenlerle işsiz kalanları kapsayan doğal işsizliği; toplam talepteki daralmaya bağlı olarak ve aşırı üretim kaynaklı ortaya çıkan konjonktürel işsizliği ve emeğin verimli çalışabilmesi için gerekli olan mobilite unsurunun doğal sonucu olan geçici işsizliği temel alır ve bunlar üzerinde durur.

TÜSİAD'a (2002) baktığımızda ise yapısal ve doğal işsizliğe diğerlerinden farklı olarak gönüllü ve gönülsüz işsizliği eklediğini ve yine dört temel işsizlik

türünü temel aldığını görürüz. TÜSİAD'a göre gönülsüz işsizlik, cari ücret düzeyinde çalışmaya hazır olduğu halde iş bulamayan kişilere işaret eder. Gönüllü işsizlik ise kendi isteğiyle işinden ayrılan işsizlerin oluşturduğu gruptur. TÜSİAD doğal işsizliği, tam istihdam düzeyinde işsizlerin iş aramaları ve bulmalarının, işverenlerin ise boş işlere işçi yerleştirmelerinin zaman almasından kaynaklı işsizlik, yapısal işsizliği ise ekonomide yapısal değişimler yaşanması sonucu, çalışanların daralan sektörlerden genişleyen sektörlerle geçişi sürecinde vasıf uyumu sorunundan kaynaklanan işsizlik olarak tanımlar.

İşsizliğin sebebini sadece ülkenin mevcut ekonomik durumuyla açıklamak doğru olmaz. İşsizliğin pek çok sebebi olabilir. Küresel ekonomik eğilimlerle birlikte, ülke ekonomisinin özelliklerini, işgücüne katılım oranlarını, teknolojik gelişmeleri, yüksek nüfus artışı, hızlı sosyoekonomik değişimi ve beraberinde getirdiği göçü, hızlı kentleşmeyi, eğitim düzeyinin düşüklüğünü ve iş piyasasının etkin örgütlenememesini işsizliğe yol açan temel nedenler arasında sayabiliriz (Sümer vd. 2013: 23).

Öte yandan alınan eğitime uygun iş bulamama durumu da var olan işsizlik sorununu besleyen bir problemdir. Eğitim yoluyla sınıf atlama Türkiye'de önem arz etmektedir. Bireyin var olmak için öylece sıradan bir iş yapması yeterli görülmemektedir. İş kültürü ve iş ahlakı, iş sahibi olma konusunda kritik bir öneme sahiptir. Dolayısıyla alınan eğitime yönelik bir işe sahip olunamaması işsizliğin sebepleri arasında göz ardı edilemeyecek bir yere sahiptir.

İşsizliğin tanımı, sebepleri ve türleri gibi araştırmalara özellikle iktisadi anlamda pek sık rastlansa da, işsizliğin sosyal bir problem olarak insanlara etkisi ve

özellikle toplumsal cinsiyetle ilişkili olarak ele alınması çok da eskiye dayanmamaktadır. İşsizliğin toplumsal cinsiyete ve özellikle erkek üzerindeki etkilerine odaklanılmasının, eleştirel erkeklik çalışmalarının kadın hareketinin ikinci dalgasına denk gelen doğuşundan itibaren geliştiğini söyleyebiliriz.

Kimlik oluşumuyla ve kendini tanımlamaya özdeşleştirilmeye başlanan işsizliğin birey için toplumsal bir dışlanmaya sebep olması, çalışma durumunun erkeklikle ilişkilendirilmesi sebebiyle erkeğin kendi çevresindeki erkek cemaatinden de dışlanması anlamını taşır. Çünkü iş sahibi olmak erkeklikle ilişkilendirilirken, herhangi bir işe sahip olmayıp domestik alanda fazla zaman geçirmenin kadına atfedilmesi, işsiz erkeğin kadınsılaşmasına tekabül eder. Sancar, yapılan mevcut birkaç araştırmayı inceleyerek benzer bir çıkarım yapar: İşsizlik erkek için ‘kadınsılaşmak’la eş bir aşağılama ve suçlamayı da beraberinde getiren bir tehlikedir (2011: 102).

İşsiz erkeğin toplumsal dışlanma yaşaması ise işsiz olması sebebiyle elde edemediği haklar ve hizmetlerden dolayı oluşmaktadır. İşsiz erkeğin yaşadığı dışlanma, baskı ve şiddet, ekonomik gelir elde edememenin yanı sıra sağlık gibi kritik konularda güvenceye sahip olamamasından dolayı iyice artar. Sümer ve diğerleri de işsizlerin kamusal alanda olumsuz temsillere sahip olması ve sunulan kamu hizmetlerinden yararlanma şanslarının azalması bakımından zaman içinde toplumdan yalıtıldıklarını belirtmiştir (2013: 57).

İşsiz erkeğin halktan yalıtılma sebebinin başında elbette ki hemcinslerinin çalışıp para kazanırken kendisinin hiçbir işe yaramayan bir kişi olarak algılanması yatar. “Marks’ın vurguladığı üzere, insanın ayırt edici niteliği alet yapan, üreten,

emek harcayan hayvan, yani homo faber olmasıdır. Yani işsizlik tam da homo faber'e yönelik bir saldırdır. İşsiz, kolu kanadı kırılmış bir homo faber'dir. Halk deyişiyile 'boşta gezen'dir; eli boş olandır" (Erdoğan 2011: 90-1).

Daha önce bahsettiğimiz gibi bir erkek için işsiz olmak kadar büyük bir etkiye sahip olan bir diğerk durum, erkeğin bir işe sahip olduğu halde iş güvencesinin olmamasıdır. İşin erkeğin hayatına olan etkisi ve değeri biliniyorken, bir erkeğin işe sahip olması onun her an bu işi de kaybedecek olması düşüncesiyle yaşamasına sebep olabilir. Bu da o erkeğin işsiz bir erkeğe benzer psikolojik baskıları yaşamasına neden olur.

"İşsizlik sadece işsizlerin bir sorunu olarak kalmamakta çalışanlar için de olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. İşsizliğin yüksek olduğu ülkelerde çalışanların önemli bir kısmı işten çıkarılma ya da işsiz kalma korkusu yaşamaktadır" (Sümer vd. 2013: 13). Yani işsiz kalma korkusunun, işsizliğin çok yaşandığı ülkelerde veya dönemlerde olduğunu söyleyebiliriz. Çevresinde işten çıkarılarak ona dayatılan toplumsal rollerinden birini başarıyla yerine getiremeyen erkeklerin erkek cemaatinden dışlanması, iş sahibi erkeklerin önünde kötü bir örnek olarak durmaktadır.

İşten çıkarılmak bir erkeğe bazı durumlarda hiç iş bulamayan erkeklerden çok daha vahim bir toplumsal statü kazandırabilir. Bunun nedeni hiç iş bulamayan erkeğin bunu çeşitli sebeplere bağlayabiliyorken, işten çıkarılan erkeğin sorgusuz sualsiz başarısız olarak yaftalanmasıdır. Erkek, erkeklik inşasının en önemli evrelerinden birinde başarısız olmuş ve erkeklik inşasını çıkmaza sokmuştur.

İşsizliğin üstesinden gelmek ise erkeğin stratejiler geliştirmesinden ve bazı kabul görebilecek işsizlik nedenlerini meşrulaştırarak içselleştirmesinden geçer. Sümer ve diğerleri kitaplarında işsizliğin üstesinden gelme durumlarını ‘atıf’ olarak adlandırır ve işsizliğe toplumda dört farklı atıfta bulunduğu söyler: Bireyci atıflarda işsizlik, işsizlerin kendilerinden kaynaklı bir durum olarak algılanırken, sosyal atıflarda işsizlik, ekonomik sistem, devlet politikaları, güçlü örgülerin olmaması gibi nedenlerin bir sonucu olarak görülür. Kader, kötü şans gibi açıklamalar kaderci atıflar temelinde sınıflandırılırken, aile yakınlarının kaynak ve sosyal destek sağlamaması gibi etmenler ailesel atıflar temeline yerleştirilir (Sümer vd. 2013: 55). Bir erkeğin kimlik inşa sürecinde işsizliğin üstesinden gelebilmesini sağlayabilecek tek yol sosyal atıflardan geçer. İşsiz erkeğin işsizlik sebebini kendinden kaynaklı görmesi, kader olarak nitelendirmesi veya bunun sorumluluğunu ailesine yüklemesi, onun ‘erkek’ şahsına yakışmaz ve toplumdaki dışlanmasına sebep olur. Öte yandan bireyci atıfların bir diğer olumsuz özelliği, Sümer ve diğerlerinin dediği gibi, toplumdaki gruplar arasındaki ilişkilerin bir ürünü olarak şekillenmesi sonucu toplumdaki hiyerarşinin, adaletsizliğin ve ayrımcılığın meşrulaştırılmasına bir zemin hazırlamasıdır (2013: 55).

İşsizliğin ve iş güvencesizliğinin üstesinden gelemeyen erkek ise erkeklik inşalarında aldıkları bu darbeyi başka bir yöntemle, erkekliklerini başka yollardan kanıtlama peşine düşerek aşmaya çalışırlar. Bu yolların başında, bir şiddet türü olan psikolojik şiddet şeklinde yaşanan işsizliğin, erkek fiziksel gücünün dışa vurumu ile ortaya çıkan fiziksel şiddete dönüşmesi yer alır. Erkekliğine laf edilen işsiz erkek, şiddeti araç olarak kullanarak erkekliğini ispat etme peşine düşer.

İş/İşsizlik ve Şiddet İlişkisi

İşsizlik ve şiddet ilişkisine bakmadan önce şiddetin tanımı ve türleri üzerinde durmak, erkeklik inşasında bir durak olan 'iş sahibi olma' sürecinin başarısızlıkla sonuçlanması sonucunda ortaya çıkabilecek şiddet türlerini veya bu türlerin başka türlere dönüşümünü erkeklikle ilişkili olarak anlamlandırmada yararlı olacaktır.

Türk Dil Kurumu sözlüğünde şiddet, bir hareketin, bir gücün derecesi, yeğlilik, sertlik; bir hareketten doğan güç; kaba güç; duygu ve davranışta aşırılık olarak tanımlanmaktadır (<http://www.tdk.gov.tr>). Özcan Köknel (2000) kitabında şiddetin tanımını genel anlamı ve özel anlamı olmak üzere iki açıdan ele alır. Şiddet sözcüğü genel anlamda, aşırı duygu durumunu, kaba ve sert davranışı, özel anlamda ise saldırgan davranışları, beden gücünü kötüye kullanmayı, kaba kuvveti, yakan-yıkan-yok eden eylemleri, bireye ve topluma zarar veren etkinlikleri tanımlar. Öte yandan Kocadaş ve diğerleri (2010), şiddeti saldırganlıkla ilişkilendirir ve bu iki kavramın aynı şey gibi algılansa da aslında şiddetin, saldırganlığın nefret ve düşmanlık gibi duygu durumlarının daha da etkinlik kazandığı biçimi olduğunu söyler. Hannah Arendt ise (1970) **On Violence** (Şiddet Üzerine) adlı kitabında Engels'den yola çıkarak şiddetin iktidar, güç ve kuvvetten farklı olarak daima araçlara muhtaç olduğuna vurgu yapar ve içinde fazladan bir de keyfilik ögesi bulunduğunu savunur.

Şiddetin bir araç mı yoksa amaç mı olduğu tartışması, akademik çalışmalar içerisinde son yıllarda kendine yer bulmuştur. Bizim ele aldığımız, erkekliğin çıkmaza girdiği bir dönem olan işsizlik durumunda ortaya çıkabilecek şiddetin ise erkeklik krizinin üstesinden gelme ve eksik kalan erkeklik inşasını tamamlama amacı

gütmesi bakımından bir araç olarak kullanıldığı açıktır. Erkekler, 'iş bulma' sürecini ve bu süreçte başarısız olurlarsa karşılaştıkları 'işsizlik' evresini psikolojik şiddet yaşayarak deneyimlemekte, bu deneyim üstesinden gelinemez bir hale geldiğinde ise bu problemi başka şiddet türleriyle aşmaya çalışabilmektedir.

Psikolojik şiddet, bir veya birkaç kişi tarafından diğer bir kişiye yönelik olarak, sistemli bir şekilde düşmanca ve ahlakdışı bir iletişim kullanılarak uygulanan bir psikolojik terör olarak tanımlanabilir (Leymann 1996). İşsiz kalan erkek bu psikolojik teröre sadece çevresi tarafından maruz kalmaz, 'iş sahibi olma' durumunu erkekliğinin en önemli kriterlerinden biri olduğunu düşündüğü ve içselleştirdiği için, erkek bu terörü kendi kendine de uygular. "İş sahibi olmayıp evde oturmak ve domestik hayatla sınırlı kalmak kadına atfedildiği için işsiz erkek, erkeklik tanımı içine giremeyip kendini eksik hissetmekte, psikolojik şiddet de tam bu noktada başlamaktadır" (Barutçu 2013: sayfasız).

Barutçu, bir şiddet türünün hiçbir zaman tek kalmakla yetinmediğini, içinde barındırdığı diğer türleri de doğurduğunu veya onlara dönüştüğünü söylemiştir. Bazı durumlarda da birden fazla şiddet türünün zaten iç içe olduğunu ve yerel farklılıklarla beslenerek gücünü arttırsa ya da azaltsa da her yerde tezahür edebildiğini belirtir. Yani şiddet, doğurgan, dönüşebilen, evrensel bir kavramdır (2013: sayfasız). Erkeğin de işsizlik evresinin uzaması sonucu yaşadığı psikolojik şiddet tek başına kalmakla yetinmez, başka şiddet türlerini doğurur ya da onlara dönüşür.

Barutçu (2013), makalesinde erkeklik, işsizlik ve şiddet ilişkisini iki açıdan kurmanın mümkün olduğunu savunmuştur. Birincisi erkekliğe atfedilen iş sahibi

olma durumunun getirdiği ağır sorumluluklar ve bunu yerine getiremeyen erkeklerin yaşadığı psikolojik şiddet; ikincisi ise işsizliğin erkeklerde yarattığı psikolojik şiddetin bir iktidar krizine neden olması sonucunda, erkeklerin erkekliklerini yeniden inşa etme aracı olarak şiddete başvurma eğiliminde olup olmadıkları sorusundan hareketle tanımlanabilecek, erkeklik krizi ve şiddet ilişkisidir. Sancar da Barutçu'nun bahsettiği ikinci ilişki türü ile ilgili olarak Arendt'ten yola çıkarak “şiddetin eril iktidarın değil, iktidarın kaybedilme korkusunun ya da yokluğunun bir göstergesi olduğu fikri doğrudur” demiştir ve buradaki şiddeti sadece fiziksel değil, ekonomik ve kültürel şiddet olarak da ele almıştır (2011: 223).

Arendt'e göre (1970) şiddet ile iktidar arasında kritik bir ilişki vardır. Ona göre şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar ama öte yandan da kendi başına bırakılırsa iktidarın kayboluşuna sebep olur. Bu durumda iktidarın şiddeti gerektiğinde bir araç olarak kullanması, erkeklerin erkekliklerine darbe alıp iktidardan uzaklaşmaları sonucu ortaya çıkarabilecekleri şiddeti açıklar.

Sümer ve diğerleri, “toplumun ‘boşta gezen’ olarak gördüğu işsizler hem ekonomik şiddetin kurbanı hem de bir nevi ‘günah keçisi’ olmaktadır” (2013: 17) diyerek erkeklerin onlardan beklenen en önemli rollerden biri olması bakımından iş sahibi olmanın başarılamaması sonucu toplumun onları günah keçisi ilan ettiğini savunur. Öte yandan işsiz erkeklerin erkekliklerini kanıtlamak için uyguladıkları şiddetin bu şiddet uygulayıcısı erkeklerin yakın çevresindeki kişilere yönelmesi, bu şiddet mağduru kişileri de günah keçisi olarak düşünmeyi olanaklı kılar. İşsiz erkeklerin uyguladıkları bu şiddet, Durkheim'ın ‘günah keçisi kuramı’yla da açıklanabilir: “Kuram, yoksunluk-saldırganlık-yansıtma sıralamasını kapsayan varsayıma dayanır: Yoksunluk saldırganlık duyguları yaratır, saldırganlık ise

savunmasız günah keçilerine yönelir. Bu sırada uygulanan şiddet daha sonra, olumsuz yargılar ve stereotiplerle akılcı hale getirilir ve doğrulanır” (Akt. Schnapper 2005: 136-137).

Bu kurama göre yoksunluk, erkeklerin iş sahibi olamamaları sonucu iktidarlara aralarına giren mesafe ve eksik erkeklik olarak yaftalanmaları olarak düşünülebilir. Saldırganlık ise işsiz erkeklerin bu yoksunluğunun üstesinden gelme, eksik taraflarını başka yollarla kapatma çabalarına tekabül eder. Yansıtma ise işsiz erkeklerin yoksunluk sonucu ortaya çıkan saldırganlıklarının yakın ilişki içerisinde bulunduğu kişilerde vücut bulmasını temsil eder. Kısacası, toplum tarafından işsiz kalmaları düşünülemeyen ve ekonomik ve psikolojik şiddetin kurbanı olarak günah keçisi ilan edilen erkekler, üstesinden gelemedikleri yoksunluklarını başka şiddet türleriyle yeni günah keçilerine yansıtılmaktadır. Üstelik ‘erkek adam’ anlayışı yüzünden ortaya çıkan bu yansıtma, yine aynı mantık sayesinde sessizleştirilir ve meşrulaştırılarak gündelik hayata yedirilir.

Bunun yanı sıra Durkheim, kendi zorluklarını başkasının üzerine atmanın, bireylerin ve grupların iç çatışmalarını çözmelerini sağlayan bir savunma mekanizması olduğunu da belirtmiştir (Akt. Schnapper 2005: 137). Bu da erkeklerin işsizlik gibi zorlu bir sürecin altından kalkamama durumlarında uyguladığı yöntemlerden birinin şiddet uygulayıcılığı olmasının toplumsal boyutunu açıklar niteliktedir.

Jahoda'nın ‘örtük yoksunluk modeli’ de, Durkheim'in ‘günah keçisi kuramı’nın ilk evresiyle uyuşması bakımından önemlidir: Jahoda insanların sosyal kurumları bazı temel psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak için kullandığı savından

hareket ederek, işsizliğin etkisini ‘fayda’ temelinde açıklamaktadır. Örtük yoksunluk modeline göre, çalışma hem düzenli gelir gibi açık ihtiyaçları karşılama hem de sosyal bağlantılar, zamanı yapılandırma, hayata anlam kazandırma gibi psikolojik ihtiyaçlar bakımından örtük faydalar sağlar (Akt. Sümer vd. 2013: 36). Dolayısıyla işsizlik de bir tür örtük yoksunluğu temsil eder ki bu da Durkheim’in günah keçisi kuramının ilk evresindeki ‘yoksunluk’la birebir örtüşür.

İş sahibi olmayı ve işsizliği toplumsal cinsiyet odaklı ele aldığımızda, bu sürecin etkilerinin kadın ve erkekler üzerindeki farklı boyutlarını da ele almak gerekmektedir. İşsizliğin kadınlar üzerindeki yansımalarının erkekler kadar etkili olmadığını söylemek yanlış olmaz. Bu durumun en önemli nedeni, iş sahibi olmanın bizim de ele aldığımız gibi toplumdaki erkeklik inşasının olmazsa olmazı olarak görülmesi, kadınlık inşasına ise iş sahibi olmaya ‘olsa da olur, olmasa da olur’ gibi bir anlam yüklenmesidir. Sümer ve diğerleri de bu farkın en önemli sebebinin toplumsal cinsiyet rollerinin içselleştirilmesi olduğunu söyler: “Erkeklerde işin kaybı aynı zamanda toplumsal statünün yitirilmesine ve statüyle ilişkilendirilen erkeksilik özelliklerinin tehdit edilmesiyle birlikte daha fazla olumsuz sonuçlara yol açmaktadır” (2013: 46-7).

Statü, Ralph Linton’a göre, onu işgal eden bireyden ayrı olarak sadece hak ve ödevlerin toplamıdır (Akt. Doğan 2000: 117). Çalışarak statü sahibi olmak, yani hak ve ödevlerin elde edilmesi toplumda erkeğe ithaf edilmiş bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşük statüye sahip bir bireyin, yüksek statülü insanlar tarafından ezilmesi ve kabul görmemesi söz konusu olduğundan, iş sahibi olmayıp iyi bir statü elde edemeyen erkek, çevresindeki erkek topluluk tarafından dışlanmaktadır.

Dolayısıyla iş sahibi bir erkeğin de işini kaybetmesi, aynı zamanda elde ettiği toplumsal statünün de kaybı anlamını taşımaktadır.

Bunun yanı sıra, “erkeklerin hala ağırlıklı olarak ‘eve para getiren’ bir ‘aile reisi’ olarak algılanmaları onların işsizlikten psikolojik olarak daha fazla etkilenmelerine yol açmaktadır. Buna karşın ‘kadının yeri evidir’” (Sümer vd. 2013: 47). Bu algı devam ettiği sürece de iş ve işsizlik erkeklikle ilintili olarak var olmaya devam edecektir.

Öte yandan “‘ekmek parası kazanan’, ‘aile geçindiren erkek’in aldığı ücretin bütün aile için; ‘çalışan kadın’ın aldığı ücretin kendi ‘harçlığı’ için olduğu klişesi ile karşılaşırız” (Sancar 2011: 53). Bu da günümüzde hala erkeğe bağımlı halde yaşatılması dayatılan kadınların, iş sahibi olsalar bile erkeklerle eşit düzeye gelemeyeceklerinin can alıcı bir örneğidir. Bu klişe, erkeklerle kadınların işsiz kalmaları durumunda yaşadıkları baskı ve şiddetin farklı derecelerini de açıklar niteliktedir. İşsiz bir kadın sadece kendi harçlığından olmuş gibi görünürken, işsiz kalmış bir erkek tüm aileyi ‘aç’ bırakmanın sorumluluğunu taşır.

Kişinin medeni durumunun da işsizliğin etkileriyle yakından ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. Belkıs Kümbetoğlu’nun dediği gibi, “çalışma ve aile; bu iki kavram birbirini önemli boyutlarda etkileyen, biri diğerine kimi zaman varlık nedeni olabilen, kimi zaman biri diğerini engelleyebilen biçimlerde literatürde yer alır” (1996: 235-6). İşsiz ve evli olmayan genç bir erkek ailesine bağımlı halde de olsa bir şekilde hayatın idame ettirebiliyorken, bu durum işsiz ve evli bir erkek için üstesinden gelinemeyecek bir durum haline gelebilir. Diğer yandan işsiz ve bekâr erkek, bu durumuyla birlikte sadece kendi sosyal statüsünü yerle bir ederken, işsiz

kalmış evli bir erkek tüm ailesinin statüsünün tanımlanmasında başrol oynar. Çünkü toplumda kadınlar bir işe sahip olsun ya da olmasın, genellikle eşlerinin üzerinden bir statü elde ettiği düşünülerek onların toplumsal statüleriyle etiketlenirler.

“2010 yılındaki verilere göre, işsizlerin çoğu hiç evlenmemiş (%21,3) ya da boşanmıştır (%20,9). Evli olan işsizlerin oranı ise görece düşüktür (%8,2)” (Sümer vd. 2013: 28-9).

Sümer ve diğerleri, işsizliğin aile yaşantısı üzerine olan etkisine iki farklı bakışla yaklaşır. Ekonomik bakış ve psikolojik bakış. Ekonomik bakış açısı daha çok aile içindeki gelir kaybı ve yatırım eksikliğinin yol açabileceği olumsuzlukları temsil ederken, psikolojik bakış açısı işsizliğin yarattığı sıkıntı, stres ve gerginliğin eşler arası ilişkiye etkisi üzerinde durur (2013: 52).

Türkiye İstatistik Kurumu'nun bu konuda yayınladığı son araştırma olan 2006 aile araştırması, 'erkeğin evin ekonomik olarak geçimini sağlayamaması' nedenini 'kesin boşanma sebebi olabilecek nedenler' arasına alan kadın ve erkeklerin oranlarını gözler önüne sermiştir. Bu veriye göre 18 yaş üstü kadınların %25'i, erkeklerin ise %29,7'si, erkeğin aile geçimini sağlayamamasını boşanma sebebi olarak gördüklerini belirtmiştir. Yine aynı çalışmanın boşanma sebepleri sonucuna baktığımızda ise boşanan kadınların %1,1'inin, erkeklerin ise %1,4'ünün boşanmasının nedenini evin geçimini sağlayamama olarak belirttiğini görürüz.

“Hem işsizler hem de işten atılma korkusuyla çalışanlar, gerçekte kendilerinin sorumlu olmadığı (ekonomik ya da politik) bir suçun cezasını işkence altında çeken unutulmuş masum mahkûmlar gibidir” (Sümer vd. 2013: 15).

İşsizliğin erkekler için sadece yarattığı krizlerden bahsetmek doğru olmaz. İşsiz erkek, sahip olduğu sosyal çevresine ve özellikle yakın ilişkilerine bağlı olarak sosyal bir destekle de karşılaşabilir. “Sosyal desteğin temel boyutlarından olan maddi destek işsizliğin olumsuz sonuçlarını görece hafifletmekte ve dolaylı olarak stres, kaygı gibi psikolojik sorunların ve bunların beraberinde getirdiği fiziksel rahatsızlıkların azalmasına önemli katkı sağlamaktadır” (Sümer vd. 2013: 42). Bu gibi durumlarda toplumdaki kısmi erkek dayanışmasından bahsetmek de mümkün olabilmektedir. İş sahibi olamayan veya sahip olduğu işi kaybeden bir erkek, toplumda erkek cemaatinden dışlanırken, bir yandan da yakın çevresindeki erkekler tarafından destek görebilir. Ancak bu kısmi erkek dayanışması mevcut olsa bile bu dayanışma ve desteğin bir yere kadar var olduğu söylenebilir. Bu dayanışma işsiz erkeğin iş bulması, maddi destek ise iş bulana kadar geçen sürede iş aramaktan yılmaması için vardır. Erkekler arası sonsuz bir dayanışma ve destekten bahsetmek mümkün değildir.

Sümer ve diğerleri, “Başta aile desteği olmak üzere her türden desteğin, Batı ülkelerine oranla ülkemizde daha yaygın olduğu düşünüldüğünde, sosyal desteğin ülkemiz için ekonomik kriz dönemlerinde sosyal çözülmeyi önleyen ve bireye ayakta kalma umudu sağlayan çok değerli bir kültürel özkaynak olduğu söylenebilir” demiştir (2013: 42). Dolayısıyla bu desteğin toplumsal düzeni ayakta tutabilmesi için devlet tarafından özellikle aile temelli politikaların bir parçası olduğunu düşünmek de tutarlı görünmektedir.

Son olarak işsizliğin çeşitli şiddet türleri bağlamında sadece bireylerin sorunu olmadığından, ülkelerin de çeşitli politikalarla üstesinden gelmeye çalıştıkları bir sorun olduğundan bahsedebiliriz. “İşsizlik kişide sadece psikolojik bir örselenmeye

değil, sosyal ve ekonomik sistemin adaletsizliği ve yarattığı dezavantajlı konum nedeniyle, aynı zamanda sisteme karşı bir kızgınlık ve öfkeye de yol açmaktadır” (Sümer vd. 2013: 40). Dolayısıyla ipin ucunun kaçtığı işsizlik oranlarının mevcut olduğu ülkelerde toplumsal çatışmaların yaşanması anlaşılabilir olmaktadır. İşsizlik, aynı zamanda dünya nüfusunun önemli bir bölümü açısından yoksulluk, dışlanma ve adaletsizlik üretmesi ve zengin ve yoksul arasındaki toplumsal hiyerarşiyi pekiştirmesi bakımından da toplumsal statü grupları arasında ayrışmaya ve çatışmaya zemin hazırlayabilir (Sümer vd. 2013: 33). Bu yüzden işsizlik iktidarı elinde tutma gerekliliği bakımından sadece erkeklerin değil, devletlerin de üstesinden gelmek için uğraştığı kritik bir sorundur.

Yarı Zamanlı İş Sahibi Olma

Bir erkeğin yüksek bir statüye sahip olabilmesi ve ailesini rahat geçindirebilmesi için genellikle tam zamanlı bir işe sahip olması beklenir.

Peter Sinclair (1987), **Unemployment: Economic Theory and Evidence** (İşsizlik: İktisadi Teori ve Kanıt) adlı kitabında part-time çalışan kişilere de dikkat çekmiştir ancak bu kişilerin toplumdaki yerlerini tanımlamada zorlanmıştır. İşsizliği basitçe iş sahibi olmama durumu olarak açıklayıp işsizleri çalışmayan kişilerin bir altkümesi olarak tanımlarken, part-time çalışan kişilere tam olarak işsiz olmadıklarından dolayı işsiz diyemediğini ama tam zamanlı bir işe sahip olmadıkları için de nasıl konumlandırılmaları gerektiğini sorguladığını belirtmiş ve çıkmaza girdiğini söylemiştir.

Yarı zamanlı işler, erkekler için genellikle tam zamanlı iyi bir işe ulaşmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Erkeğin bu şekilde çalışma süresi uzamadığı sürece yarı zamanlı çalışmasında bir sakınca yoktur. Ama yarı zamanlı çalışan bir erkeğin kısa sürede tam zamanlı yapıya geçmesi ve bu yapıda da gitgide üst kademelere tırmanması beklenmektedir.

Öte yandan yarı zamanlı işler, günün geri kalanında ev işleri ve çocuklarla ilgilenebilmesi açısından genellikle kadınlarla özdeşleştirilmektedir. Bu da neden erkeğin erkeklik inşasını eksiksiz tamamlayabilmesi için tam zamanlı bir işe sahip olması gerektiğini açıklamaktadır.

Barutçu, modern zamanda ve erkeklik krizi içinde yarı zamanlı iş algısının bir çocuğun sünnet edilmesine ama kutlamasının yapılmamasına benzeterek erkeklik inşasının iki önemli durağını birbiriyle ilişkilendirmiştir:

“Sünnet edilen çocuk erkekliğe ilk adımını atar ve o yaş dönemi için ‘tam erkek’ olarak kabul görür. Çocuğun ‘tam erkek’ olması kutlamalarla duyurulur, bu kutlamayla birlikte çocuğun yakınları, çocuğun biyolojik cinsiyetine uygun kimlik kazanmaya başlamasından ötürü gururlanırlar. Düğün, kutlama tarzı eylemlerde bulunma taraftarı olmayan aile ise, sünneti ya dinsel bir zorunluluk ya da sağlık için bir gereklilik olarak görmektedir. Aynı şekilde yarı zamanlı bir iş, özellikle geliri yeterliyse geleneksel toplum algısı dikkate alınmaksızın sürekli bir iş haline gelebilir ve erkeklerde toplumsal olarak kabul gören bir erkeklik inşa etmelerini engellemeyebilir ve bu şekilde bir erkeklik imajları varsa onda herhangi bir hasara yol açmayabilir. Erkek yarı zamanlı da olsa bir iş sahibi olur, sahip olduğu işin yarı zamanlı olmasını umursamaz. Yani bu erkek sünnet olmuştur ve bunu sadece kendi için yapmıştır. Kutlamaya gerek duymaz” (Barutçu 2013: sayfasız).

Ancak yine de yarı zamanlı bir işin bir erkek için süreklilik kazanabileceği fikri, şüphesiz ki toplumdaki erkeklik inşası algısının değişmesine bağlıdır.

Bölüm Sonucu

Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü denildiğinde erkekler için akla gelmesi muhtemel hale getirilmiş ilk görev ‘para kazanma’ ve evi geçindirip ele güne muhtaç etmeme görevi olabilir. Tam zamanlı bir işe sahip olup eve ekmek getiren ve ailesine maddi bir kaynak olan erkek, hegemonik erkeklik konumuna ulaşabilmesi için gerekli en kritik görevlerden birini başarmış olur. Ancak şüphesiz ki erkek bu görevi başarmakla yetinmemeli ve sahip olduğu işte kalıcılık sağlayarak başarılı bir şekilde statüsünü arttırmalıdır. Bu yükseliş, erkeğin sahip olduğu erkeklik değerlerini de kalıcılaştıran önemli bir etkidir.

“Ortalama bir ‘çalışan’, çoğunluk açısından tam zamanlı bir iş yerinde çalışan, bakmak zorunda olduğu bir ailesi olan ‘erkek’dir. Bu yaygın kanı kadınlarca da içselleştirilmiş, aynı zamanda popüler politik bir söylem olarak da istihdam politikalarına yön vermiştir” (Kümbetoğlu 1996: 233). Toplum tarafından içselleştirilen bu algı bir o kadar da normalleştirilmiş, bunun sonucunda da işsiz kalan erkek bu süreci psikolojik şiddet yaşayarak geçirir olmuştur. Bu şiddeti yaşayan ve iş sahibi olamadığı için erkeklik inşası tehlikeye giren erkek, bu açığı çeşitli yollarla kapatmaya çalışır. Bu yollardan biri de şüphesiz ki yaşadığı fiziksel şiddeti, çocukluğundan beri yine bir erkeklik değeri olarak öğretilen fiziksel güç üstünlüğünü kullanmak ve kendinden daha zayıflara fiziksel şiddet uygulamaktır.

Kısacası erkeğin toplumda başarılı bir inşa süreci gerçekleştirmesi için son durağa gelmeden önce tam zamanlı bir iş sahibi olması beklenmektedir. Böyle bir işe sahip olup eve ekmek getiren her erkek, bir sonraki adım olan evlilik için ideal olan erkektir.

5. EVLİLİK / YUVA KURMA

Çocukluğundan beri kendini bir inşa süreci içerisinde bulan erkeğin tam zamanlı bir işe sahip olmasıyla birlikte geriye yapması gereken tek şey kalır: evlenip yuva kurmak. Gençliğinden beri heteroseksüel cinsel ilişkiler içerisinde bulunan erkek, bu istikrarını ve gücünü artık başka amaçlar için kullanmak durumundadır. Evlendiği kadından çocuk sahibi olup her şeyin üstüne bir de babalık rolü ekleyen erkek, hem egemen erkeklik normlarını başarıyla yerine getirmiş olur, hem de üzerine yepyeni bir sorumluluk alır.

Baba olmuş erkek, eriştiği erkeklik kudretini karısı ve çocukları üzerinden geliştirmeye devam eder. Erkek çocuğa sahipse bu erkek, artık ömrü boyunca ona dayatılan ve içselleştirerek aşmış olduğu erkeklik aşamalarını yeni yetme bir çocuğa aşılama ile yükümlüdür.

Erkeğin iş sahibi olduktan sonra sahip olması beklenen bu roller genellikle birdenbire elde edilmez. Bu aşamanın tıpkı sünnet ritüelinde olduğu gibi zamana yayılmış çeşitli adımları bulunmaktadır.

Söz ve Nişan

Türkiye’de evlilik öncesi yapılması beklenen iki hazırlık evresi, kültürel bir değer olarak kabul görmektedir. Bunlar söz ve nişandır. Söz, bazen çiftlerin kendi arasında bazen de ailelerini araya katarak uyguladıkları, evlilik yoluna baş koyduklarına işaret eden bir duraktır. Nişan ise sözlerin tutulduğunun gözler önüne

serildiği ve evliliğin yaklaştığını haber veren bir eylemdir. Söz nişana, nişan ise evliliğe bir hazırlık süreci olarak algılanabilir.

Bazı kesimlerde çiftler sözlenme esnasında da tıpkı nişanda olduğu gibi yüzük takarlar. Kirveliği sanal akrabalık olarak ele aldığı çalışmasında Kudat, bazı yörelerde yüzük kardeşliği olarak bilinen bu sözlenme ritüelini de sanal akrabalık olarak ele almaktadır:

“Bir başka sanal akrabalık kaynağı da çok az bilinen yüzük kardeşliğidir ve evlenmek üzere olan iki kişiyi ilgilendirir. Bir kırmızı kurdeleye bağlı iki yuvarlak halkanın, birbirinden eşit mesafe uzaklıktaki iki farklı elin sağ parmaklarına geçirilmesi ile başlar, nikâh töreni sırasında halkaların sağ elden sol ele geçişiyle perçinlenir. ... Farklı yörelerde, nişan öncesi yapılan bu tören ‘sözlenme’ olarak da bilinir” (Kudat 2004: 42-43).

Bazı yörelerde ise sözlenme, ‘kız isteme’ gününde alınan sözü temsil etmektedir. Erkek evladına kız istemeye giden bir aile, kızın babasının razı olmasıyla birlikte aslında bir evlilik sözü almaktadır. Kimi aileler bu sözün ardından yüzük takmakta, kimi aileler ise nişan için gün kararlaştırıp yüzük takma işini o güne bırakmaktadırlar.

Kudat’ın bahsettiği yüzük kardeşliği, söz kesmeyip nişan esnasında yüzük takan çiftler için de geçerli görülebilir. Nişanı, düğüne benzer bir şekilde kalabalık bir törenle yapan veya uygun bir evde aile arasında gerçekteştiren çiftler, her iki durumda da aynı ritüeli uygulamaktadırlar. Kudat bu ritüeli şöyle açıklamaktadır:

“Aile tarafından sevilip sayılan orta yaştaki bir erkek mutluluk dileklerinin ardından iki halkayı birleştiren kırmızı kurdeleyi keser ve halkaları sonsuza dek birbirinden ayırırken aslında iki genç insanı sonsuza dek yüzük kardeşi olarak birleştirir. (...) İlk törenin ardından geride kalan kırmızı kurdele olabildiğinde minik parçalara ayrılarak henüz kendine bir yüzük

kardeşi adayı bulamamış ya da aday bulmuş ancak icraata geçmemiş olan arkadaş çevresine birer bardak içecek eşliğinde yutturulur” (Kudat 2004: 43).

Nişan aslında temsili bir evlilik pratiği olarak düşünülebilir. Ahmet Murat Aytaç **Ailenin Serencamı** kitabında, nişanın bir tanışma süresi, duygusal bir hazırlık evresi olarak algılandığından bahseder (2012: 164). Evliliğe giden yolda büyük bir adım atmış olan çiftler, kendilerini bu sayede evlilik fikrine alıştırmaya başlamaktadırlar. Aynı şekilde çiftlerin nişanlandıktan sonra daha sık görüşebilmeleri veya daha geç vakitlere kadar beraber olup kimi zaman birlikte tatile gidebilmeleri, özellikle muhafazakâr kesimlerde nişandan sonra biraz daha kabul edilebilir olmaktadır.

Duygusal bir hazırlık evresi olan söz ve nişan, bir yandan da çiftlerin aile içi toplumsal cinsiyet iş bölümüne dayalı rollerine hazırlandıkları bir evredir. Bu yüzdendir ki nişanlanan erkek, artık kazandığı parayı ailesine destek olarak sunmayı ya da har burup harman savurmayı bırakmakta ve kuracağı yuva için yatırım yapmaktadır. Çünkü erkek, kuracağı yuva üzerinde oluşturacağı otoriteyi kazandığı paranın desteğini alarak gerçekleştirmektedir.

Evlilik

Evlilik, tanımının göreceli olduğu ve aynı şekilde tarihsel süreçler içerisinde değiştiği bir kurum olma özelliği taşımaktadır. Tıpkı hegemonik erkeklik kavramının toplumdaki topluma değiştiğinden, geçmişteki algıyla şimdiki algının ve hatta gelecekteki algının farklı olacağından bahsedildiği gibi, evlilik için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.

The Future of the Marriage (Evliliğin Geleceği) kitabının yazarı David Blankenhorn, evliliği bilinen bütün insan topluluklarında var olan evrensel bir kurum olarak açıklamaktadır. Ancak evrensel olarak kabul görmüş tek bir evlilik tanımından da bahsedilemeyeceğini savunmaktadır. Bunun sebebi bu kurumun sürekli evrim halinde olması ve taşıdığı özelliklerin gruptan gruba, kültürden kültüre değişiklik göstermesidir (2009: 11).

Evliliğin günümüzde çiftler arasındaki aşkın bir sonucu olarak görülmesi daha yaygındır. Ancak evliliğin tarihsel geçmişi çok farklı bir noktaya dayanmaktadır. Aytaç, “evlilik kadınla erkek arasındaki aşkla değil, cinselliğin ve üremenin toplumsal bakımdan meşru çerçevesi olmakla sınırlıydı. Biriyle evlenebilmek için önce sevgi olması gerektiği fikri, modernlikle birlikte oluşmaya başlamıştır” demektedir (2012: 155-6). Ancak Türkiye’de bugün hala evliliği, tek bir kişiye bağlı cinsel birlikteliğin sürekliliğini sağlayan ve cinselliği toplumun gözünde meşrulaştıran bir araç olarak görmek mümkündür. Evlilik içindeki bu cinsel birliktelik, elbette ki karşıt cinsler arası olduğu sürece kabul edilebilir olmaktadır. Türkiye’de eşcinsel evlilik yasalarca tanınmamakta ve bu birlikteliğin erkekler arasında gerçekleşmesi, onların erkeklik inşalarını sarsan en büyük olumsuz etken olarak görülmektedir.

Kudat, “her sınıfın kendi ‘dengiyle düşüp kalkması’ ve ‘tencerenin yuvarlanıp kapağını bulması’ beklenir” diyerek evliliğin sınıfsal özelliğine dikkat çekmiştir ve evliliğin sınıf üyeliğiyle sınırlandırıldığından ötürü duygusal ve cinsel doyum için başka yolların aranabileceğine vurgu yaparak değişik bir noktaya el atmıştır (2006: 82). Bu durum, Kudat’ın kitabında yer verdiği gibi erkeğin fahişelere yönelmesine

sebebiyet verebilmekte, belki de erkeklerin bu yöneliminin bazı bölgelerde karısı için bir sorun olarak karşılanmamasının sebebini açıklamaktadır.

Kudat, tıpkı sünnet ritüelinde olduğu gibi, evlilikte de bazı yörelerde bir kirvelik ilişkisinin bulunduğundan bahsetmektedir. “Evlilik kirveliği, bir erkeğin evlilik töreni masraflarının kendi ailesi dışından birisi tarafından kısmen üstlenilmesidir” (2004: 61). Sünnetteki kirveliğin erkek tekelinde olması gibi, evlilik kirveliğinin de yöneticisi ve uygulayıcısı erkeklerdir. Kudat, gelinin evlilik kirvesi olmadığından, sadece erkek ailesinin düğün münasebetiyle böyle bir sanal akrabalık kurabildiğinden bahseder (2004: 62).

Evlilik, erkeğin söz ve nişanlılık süresince büyüklerinden görerek içselleştirmeye başladığı ‘kocalık’ rollerini uygulamaya başladığı bir dönemdir aynı zamanda. Söz ve nişanlılık boyunca aileleriyle yaşamalarına devam etmesi beklenen çift, evlilikle birlikte, ailelerinin yanında ya da uzağında, bir arada yaşamaya başlamaktadırlar. Bir arada yaşamaya başlamalarıyla birlikte erkek ve kadın, evlilik kurumunun dayattığı cinsiyet rollerini uygulamaya başlamakta ve erkeğin bu aşamada erkeklik inşasına kattığı düşünülen değer de böylece şekillenmektedir.

Aslı Zengin, fuhşun mekânları üzerine yazdığı makalesinde, mekânın çeşitli düzenlemeler yoluyla belirli iktidar biçimleri kuran ya da var olan iktidar biçimlerini güçlendiren bir araç olduğunu vurgulamaktadır (2009: 265). Ev de önce karı-koca arasındaki, daha sonra ise anne-baba ve çocuklar arasındaki ilişkileri belirleyen önemli bir mekânsal işlev görmektedir. Erkeğin çocukluğundan itibaren sürdürdüğü

erkeklik inşasında edindiği iktidar pozisyonunun güçlenerek arttığı bir mekân olarak ev, bu işlevini kesintisiz bir şekilde sürdürmektedir.

Aile

Evlilik sonucu kurulduğu kabul edilen aile, ders kitaplarında öğretildiği üzere toplumun en küçük yapı taşı olarak ifade edilmektedir. Ancak ailenin çok daha derin toplumsal işlevi olduğu açıktır. Pek çok farklı görüş ve tartışma, ailenin de tek bir tanımını yapmayı olanaksız kılmaktadır.

Hem Marksist düşüncede, hem de Parsons sosyolojisinde aile yaklaşımlarının özünün, ailenin belli bir toplumsal formasyonu ayakta tutmak üzere oluşturulmuş bir kuram olduğu fikriyle oluşturulduğu savunulur (Akt. Aytaç 2012: 32). Bu sav, aile içerisindeki değerlerin, mevcut toplumsal değerlerin küçük bir temsili olarak var olduğunun sebebini açıklamaktadır. Aynı zamanda erkeğin toplum içerisindeki erkeklik rollerinin, aile içerisindeki rolleriyle bir zıtlık oluşturması beklenemez. Bunun sebebi de aynı şekilde, ailenin toplumsal değerleri besleyecek ve ayakta tutacak bir şekilde yapılandırılmış olmasıdır.

Parsons, ailenin en önemli işlevlerinden birinin bireyin toplumun bir parçası olmasını sağlamanın yanı sıra, bireyin kişiliğinin de bir parçasını oluşturması olduğunu söylemektedir (1966: 16). Parsons'a göre aile, karakterleri üreten bir fabrika olarak düşünülebilir. Dolayısıyla karakterini aile içerisinde edinen erkek, yaşamı boyunca oynayacağı erkeklik rollerini de aile içinde öğrenmektedir. Bu da erkeklik inşa sürecinin gelecek nesillere nasıl aktarıldığını ve sürekliliğini nasıl kazandığını açıklamaktadır.

Aytaç ise kitabında, ailenin, kendisine toplum dediğimiz yapıyı inşa eden iktidar şebekesi içindeki uğraklardan biri olduğunu yazmıştır. “Uzun vadeli toplumsal dönüşümlerin öngördüğü insan tiplerinin ortaya çıkarılabilmesi için gerekli güç ve enerji birikimi onda yoğunlaşmıştır” (2012: 11) diyerek Parsons’ın vurguladığı işlevsel role benzer bir özelliğe vurgu yapmıştır.

Peki aile tarihsel süreç içerisinde değişikliklere uğrayabilecek bir kurumsa, şu ana kadar hangi aşamalardan geçerek günümüze gelmiştir?

Friedrich Engels (2001), **The Origin of the Family, Private Property and the State** (Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni) adlı eserinde, ailenin durağan bir öge olmadığına vurgu yaparak tarih boyunca dört farklı değişime uğradığını belirtmiştir. Bunlar kandaş aile (*the consanguine family*), ortaklaşa aile (*the punaluan family*), iki-başlı aile (*the pairing family*) ve tek-eşli ailedir (*the monogamous family*).

Engels (2001), ailenin ilk aşaması olarak kandaş aileyi gösterir. Bu aile biçiminde, aile içindeki tüm büyük anne ve büyük babalar, tüm anne ve babalar ve bu anne ve babaların tüm çocukları kendi aralarında karı-kocadırlar. Bu durum sonraki kuşaklarda da aynı şekilde ilerler. Bu aile tipinde esas olan herkesin tek bir çiftten üredikleri ve bu çiftin uzantısı olan her neslin kendi arasında karı-koca olduğudur. Ortaklaşa aile ise, kandaş ailenin içerisinden kardeşler arası cinsel ilişkinin yasaklanması sonucu türemiştir. Engels’e göre örgütlenmenin ilk adımı anne-babayla çocuklar arasında cinsel ilişkiyi yasaklayan kandaş aileyle, ikinci adımı ise bu yasağın kardeşler arasında da geçerli olduğu ortaklaşa aileyle gerçekleşmiştir. Ortaklaşa ailenin başlıca özelliği toplulukların çekirdeğini birkaç dizi kız kardeş veya

onların anne tarafından erkek kardeşlerinin oluşturmasıydı. Bir kadının çocuğuna, bu kadının kız kardeşlerinin hepsi annelik yapmak zorundaydı. Aynı şey babalık için de geçerliydi. İki-başlı aile ise evlenme ve cinsel ilişki yasaklarının daha da artmasıyla kendini göstermiştir. Bir erkek bir kadınla yaşamaya başlamış ama yine de çok-karılılık iktisadi sebeplerden ötürü az görünür olsa da devam etmiştir. İki-başlı aile özel mülkiyetin olduğu ve analık hukukunun yıkıldığı döneme denk gelmesi açısından kritiktir. Tek-eşli aile ise erkek egemenliği üzerine kurulmuş ve babaları kesinlikle bilinen çocuklar yetiştirme amacı gütmüştür. Bunun nedeni elbette ki bu çocukların bir gün babalarının miraslarına sahip olacak olmalarıydı. Özel mülkiyet artık iyice yerleşmişti. Engels, tek-eşli ailenin oluşmasının bireysel cinsel aşkla hiçbir ilgisi olmadığına vurgu yapar. Bu aile biçimi, iktisadi koşullar üzerine kurulmuştu.

Engels, “ailenin ilkel tarih içindeki gelişmesi, başlangıçta bütün aşireti kapsayan ve içinde iki cins arasındaki evlilik ortaklığının hüküm sürdüğü çerçevenin durmadan daralmasına dayanır” demiştir (2012: 58). Kandaş aileden tek-eşli aileye geçiş, Engels’in bahsettiği bu daralmayı açıklamaktadır.

Aile kurumunun tarih boyunca ne şekillerde var olduğunun yanı sıra, farklı aile yapısı modellerinin de incelenmesi bugünkü modern aile olgusunu anlamlandırmada gerekli görülmektedir.

Mark Poster (1989), **Eleştirel Aile Kuramı** (Critical Theory of the Family) kitabında ailenin bugünkü durumunu kavramaya katkıda bulunacağını düşündüğü dört aile yapısı modelini ele alıp incelemiştir. Bunlar on dokuzuncu yüzyılın

ortasındaki burjuva ailesi, on altıncı ve on yedinci yüzyılın aristokrat ailesi, on altıncı ve on yedinci yüzyılın köylü aile ve sanayi devrimi başlarının işçi sınıfı ailesidir.

Poster (1989), burjuva ailesini tanımlı gereği kent bölgelerinde konumlanan, büyük ölçekli aile planlamasının ilk kez başladığı, evliliğin en azından bir grup için göreneklere veya soyu desteklemek için değil, kapital birikimleriyle bireysel seçimin değerini korumak için gerçekleştirildiği bir aile yapısı modeli olarak tanımlamıştır. Poster, burjuva ailesindeki karı koca rollerini şöyle açıklar:

“Burjuva ailesindeki ilişkiler katı cinsel rol bölüşümü tarafından düzenleniyordu. Koca, ailedeki egemen otoriteydi ve fabrikada ya da pazarda çalışarak ailenin geçimini sağlıyordu. Daha az akılcı ve yeteneksiz olduğu düşünölen karısı, kocanın toplumsal statüsüne uyması için kendisini bütünüyle, bazen hizmetçilerin yardımıyla temizlediği ve dekore ettiği evine vermişti. Koca, kadının bağımlı olduğu özerk bir varlık, özgür bir vatandaş olarak düşünölüyordu. Burjuva kadınları, benlik duyguları kocalarının dünyadaki konumundan kaynaklanan görelı varlıklardı. Evliliğin hoşnutluğu için kadının en önemli ilgisi çocuklara yönelikti: Onları büyük dikkatle, aile tarihi açısından derecesi yeni olan bir ihtimamla yetiştiriyordu” (Poster 1989: 200).

Burjuva aile yapısında “aile, özel bir küçük dünya ve kutsanmış odalarına hiçbir yabancınnın girme hakkının olmadığı kutsal bir yerdi” (Poster 1989: 201).

Poster, Avrupa aristokrasisini ise büyük şatoların kamusal ve politik alanlar olarak işlediği, hanelerin akrabalar, hizmetçiler, diğer hizmetliler ve yanaşmaların karışımıyla oluştuğu, hane üyelerinin fazlasıyla hiyerarşik ilişkilere sahip olduğu ve evliliğin en üst konumdaki kişilere ait politik bir eylem olarak algılandığı bir aile yapısı modeli olarak açıklar. Aristokrat ailelerin merkezinde evin statüsü yatmaktaydı ve yatırım yapılp sömürölecek bir kapital olarak değil de, aile soyunun

yönetimi altındaki bir şey olarak görülen toprak, aristokrasinin ana mülkiyetini oluşturmaktaydı. Burjuva aile yapısının aksine aristokrat aile, ne aile idaresiyle ne de çocuk yetiştirmeyle ilgilenmekteydi.

Poster, kitabında bu aristokrat aile yapısıyla aynı dönemdeki köylü aile yapısını ise geniş bir eşitsizliği kapsayan, farklı üretim tarzlarını içeren, normun geniş bir aile biçimi değil, küçük karı koca ailesi olduğu ve toplumsal otoritenin köyün kendisinde bulunan bir aile yapısı olarak açıklamaktadır. Bu aile yapısında evlilikler ve her türlü aile içi ilişkiler, köylüler tarafından incelenmekte ve gerektiğinde ceza yaptırımları uygulanmaktaydı. Bu bağlamda Poster, köylü ataerkilliğinin aristokrasi ve burjuva ataerkilliğinden farklı olduğuna vurgu yapmaktadır. Aile içindeki otorite, bu yaşama katılan çok sayıdaki yetişkinle birlikte köy içinde yayılmıştır.

Son olarak işçi sınıfı aile yapısıyla ilgili olarak Poster, mülkiyet temelinin farklı olduğundan ve evde ve fabrikada süren erkek egemenliğinin yeni biçimler kazandığından bahsetmektedir. “Erkeklerle kadınlar arasındaki aile içindeki ilişkiler ataerkil örüntüleri altüst etmeye eğilimliydi, çünkü kadınlar hem ev dışında para kazanıyorlardı hem de ev işi yapıyorlardı” (1989: 222). Ancak Poster işçi sınıfı ailesinin iki yüzyıl içerisinde büyük dönüşümle geçirdiğinden bahsetmektedir. Bu dönüşümlerden en büyüğü, ailelerin banliyölere taşınmaları sonucu kadının evde yalıtılmış olması, çocukların ise ailenin ilgi odağında öncelik kazanması olmuştur.

Poster, kitabında farklı yapıdaki bu aile modellerini inceleyerek aynı zamanda ailenin çok yönlü biçimleri oluşunu ve kendine özgü tarihleri içerdiklerine vurgu yapmaktadır. Temelde ise, yerel farklardan ötürü zamanı değişse de, çekirdek ailenin

1750 yıllarında Avrupa'daki burjuvazi arasından ortaya çıktığını savunmaktadır. Ona göre burjuvazi, aristokraziyle köylülüğün tam karşıtı bir aile biçimini geliştirmiş ve ileri kapitalizmin son zamanlardaki gelişimiyle eski fabrika işçi sınıfı ile yeni beyaz yakalı proletarya birbirine kaynaşmıştır. Poster'a göre aile, kapitalist ekonominin ihtiyaçlarıyla değişimler geçirmiş ve çağdaş devirdeki aile modelini oluşturmuştur. Bu değişimleri şöyle açıklar: boş zaman olgusuyla birlikte ailenin tamamıyla tüketim birimi olması (1989: 228); hızla değişen teknolojin benimsenmesiyle babanın çocuğuna aktarabileceği becerilerin kalmaması (1989: 230); aile biriminin yalıtılmışlık seviyesinin yükselmesi (1989: 230); eşlerin birbirlerine yönelik duygusal ve cinsel tatmin istemlerinin artması, ve evliliğin benzersiz bir ilişki ve yaşam boyu süren bir ortaklık olarak düşünülmemesi (1989: 231).

Türkiye'deki aile yapısını ele aldığımızda ise yine farklı aşamalardan geçmiş tarihsel bir süreçle karşılaşırız. Ziya Gökalp, **Türk Uygarlığı Tarihi**'nde Türk aile yapısının boy, sop, soy, pederi aile ve evlilik ailesi aşamalarından geçtiğini yazmıştır (1991). Geniş bir aile tipi olan boy, varlığını kalabalık grupların birlikte yaşamalarını sağlayacak mevcut dayanışma türleriyle sürdürmekteydi. Sop, ekonomik durumlara göre genişliği değişen ama yine kalabalık bir aile yapısıydı. Gökalp bu aile tipinin ahlaki değerleri ve yaptırımları olmadığı için toplumsal bir özellik kazanmadığını ve hala bir kurum olarak algılanamayacağını söylemektedir. Soy ise toplumun iyice genişlemesi sonucu, sop aile yapısının parçalanmasıyla ve daha küçük birimlere bölünmesiyle oluşmuştur. Pederi aile, özgür ve eşitlikçi olan iki taraflı bir aileydi ve genişliği itibariyle bugünkü aileye benzemektedir. Zaten Gökalp günümüz evlilik ailesini de bir tür pederi aile olarak açıklamaktadır. Ona göre bu aile tipi hala eşitlikçidir çünkü çift otoritelidir. Anne soyuyla baba soyunun değeri aynıdır.

Aytaç, Ziya Gökalp'in eşitlikçi olarak tanımladığı modern aile anlayışını şöyle açıklar: “Gökalp'e göre, modern aile yaşamının en belirgin iki özelliği aile içi demokrasi ve feminizmdir. Ailede demokrasi, aile bireylerinin ilişkilerine hâkim olan özgürlük ve eşitlik ruhunu anlatmaktaydı. Feminizm ise, Gökalp'e göre, aile hukuku, meslek ve yurttaşlık hukukunda kadın ve erkeğin eşit olmasıydı” (2012: 198-9).

Gökalp'in yanı sıra, Aytaç'ın kitabında Türk modern aile fikrinin oluşma sürecini yorumlayan başka bir kilit isim daha olduğu açıklaması bulunmaktadır. Bu isim Prens Sabahaddin'dir.

Aytaç, Prens Sabahaddin'in bireyi öne çıkardığından ve Türk modernliğinin temel hedefinin inisiyatif sahibi, girişimci bireyler yaratmak olduğunu iddia ettiğinden bahsetmektedir. Bu yüzden de önceliğin özel yaşamın dönüştürülmesine verildiğini söyler. Ziya Gökalp'in ise Türk modernliğinin hedefinin, modern bir ulus olmak olduğunu ve toplumsallık algısının da anlamını bu çerçevede kazanacağını savunduğunu söylemektedir. Ziya Gökalp'in önerisi, “Türk Ailesi”nin oluşturulmasıydı. Aytaç, yaklaşımları farklı olmakla birlikte, her iki düşünürün de dikkatleri devletten toplumsala çekmeleri açısından ortak bir konumda bulunduğunu savunmaktadır (Aytaç 2012: 176).

Ayrıca bugünün idealleştirilmiş çekirdek aile yapısının mevcut özgürleştirici yönünü de görmek gerektiği Deniz Kandiyoti tarafından vurgulanmıştır. Kandiyoti, Batı'da kadınların ezilmesinin odağı olarak görülüp eleştirildiği bir dönemde, Ortadoğu'nun başka yöreleri gibi Türkiye'de de bu ailenin daha özgür bir aile biçimi olduğuna inanılmasının bir kara mizah olarak algılanmaması gerektiğini belirtir. Çünkü “söz konusu aile modeli, genç çiftin yaşlı akrabalarının denetiminden

kurtulup daha özerk olmasını sağladığı ölçüde, özgürleştirici bir modeldi” (2011: 193).

Öte yandan bugün aile yapısı hala durağan olmama özelliğini koruyarak değişimler yaşamaya devam etmektedir. Bununla bağlantılı olarak aile içindeki değerler de değişebilmekte ve erkeğin ve kadının aile içindeki öncelikli rolleri zamanla farklılıklar gösterebilmektedir. Bu değişen rollerden biri de erkek için erkeklik inşalarında başka bir hayati önemi olan babalık rolüdür.

Baba Olmak

Babalık, erkeğin aile içerisindeki temel rollerinden belki de en önemlisidir. Erkek, kurduğu otoriteyi çocukları üzerinde uygulamak ve çocuklarını kendi doğrularıyla eğitmek durumundadır. İyi bir baba olmak bunu gerektir.

Babalık algısı ve rolleriyle ilgili çeşitlilik, mitolojiye kadar ulaşmaktadır. Babalığın bir otorite ve iktidar kaynağı olarak algılanması, babalığın bugünkü ek işlevleriyle olmasa da mitolojide pek çok olaya konu olmuştur.

Baba ve çocuk arasında geçen olaylardan mitolojide en sık görüleni, doğacak erkek çocuk tarafından alt edilip öldürülme kehanetidir ve pek çok tanrı bu kehanetin önüne geçmek için çeşitli önlemler alma çabasına girmiştir. Şüphesiz ki bu mitlerden en öne çıkan (Freud’un da kendi teorisine ismini vermesinden kaynaklı olsa gerek) Oidipus olmuştur. Oidipus’un hikâyesi, Şefik Can’ın **Klasik Yunan Mitolojisi** kitabında şöyle anlatılır (1997):

Oidipus, Kral Laios ve karısı İokaste'nin çocuğudur. Laios'un gittiği bir kâhinden öğrendiği kehanet, oğlunun ileride babasını öldürüp annesiyle evleneceği yönündedir. Kral Laios bunu önlemek için öncelikle oğlunun bacaklarını deler ve birbirine kenetler. Zaten Oidipus'un kelime anlamı da şişmiş ayak ('*swollen-foot*') demektir (Cotterell 1986: 175). Bununla yetinmeyen baba, oğlunu dağa terk etmesi için uşağa verir. Ama uşak çocuğa acır ve onu yolda gördüğü bir çobana teslim eder. Çoban da çocuğu kendi diyarının kral ve kraliçesine evlatlık verir.

Oidipus büyüdüğünde bir kâhine gider ve yıllar önce gerçek babasının öğrendiği kehaneti kendi de öğrenir. Babasını öldürüp annesiyle evlenmeyi engellemek amacıyla, gerçek ailesi sandığı kral ve kraliçenin yanına dönmemeye karar verir. Bu arada gerçek babası Kral Laios da çocuğunun ölüp ölmediğini öğrenmek amacıyla kâhine doğru yola çıkmıştır. Oidipus yolda Kral Laios ve muhafızlarıyla karşılaşır. Muhafızlar yoldan çekilmedi diye Oidipus'a sataşınca kargaşa çıkar ve Oidipus babası dâhil herkesi öldürür. Daha sonra öldürdüğü kralın şehrine gider. Kral artık öz amcasıdır. Şehre bir sfenks musallat olmuştur. Yoldan geçen herkesi durdurup bir bilmece sormakta ve bilemeyenleri öldürmektedir. Kral bu durum karşısında oldukça çaresizdir ve sfenksi öldürene tahtını devredeceğini belirtmiştir. Oidipus sfenksle karşılaşır ve sfenks bilmeceyi sorar: önce dört, sonra iki ve en son da üç ayaklı olan yaratık nedir? Oidipus 'insan' cevabını vererek sfenksi alt eder ve tahta oturur. Tahta çıkınca öz annesiyle de evlenmiş olur ve kehanet Oidipus farkında olmadan tamamlanır.

Kral Oidipus'un hikâyesi bununla bitmez. Oidipus'un kral olduğu topraklar oldukça verimsizdir. Kâhin bu durumu Kral Laios'un yolda öldürülmesine bir şey yapılmamasına bağlar. Oidipus suçluyu ararken bu kişinin kendisi olduğunu anlar.

Bu gerçek karşısında İokaste kendisini öldürür, Oidipus ise annesiyle olan cinsel ilişkiye şahit oldu diye gözlerini kör eder. Ve Oidipus'un üzerindeki lanet çocukları boyunca da devam eder.

Babalık konusunda mitolojide başka iktidar kaygısı örneklerinden de bahsetmek mümkündür. Ouranos'un çocuklarından Kyklopları ve Hekatonkheirleri yeryüzünün derinliklerine yollayarak annelerinin karınlarına hapsettiğinden sünnet bölümünde bahsedilmiştir. Bu hapsediş üzerine Ouranos'un oğullarından Kronos kardeşlerini kurtarmak üzere annesinin de yardımıyla babasının cinsel organını parçalamış ve kardeşlerini kurtararak babasının iktidarına sahip olmuştur. Bu hikâye Magalhaes'in kitabında şöyle devam eder (2007):

Kronos, kız kardeşi Rhea ile birlikte olmuş ve bu birliktelikten ikinci nesil tanrılardan bazıları meydana gelmiştir. Kronos ve Rhea'nın anne ve babası olan Gaia ve Ouranos, Kronos'a kendi çocuklarına karşı dikkatli olması yönünde bir uyarıda bulunmuşlardır. Çünkü Kronos'un kaderinde de tıpkı Oidipus'un babası Kral Laios gibi oğullarından biri tarafından tahttan indirilmek vardır. Kral Laios gibi iktidar kaygısına düşen Kronos, önlem almak amacıyla Rhea'nın doğurduğu tüm çocukları bütün bir şekilde yutmaya başlar. Tüm çocuklarını kaybeden Rhea tekrar hamile kaldığında çocuğu gizlice doğurmaya karar verir. Bunu nasıl yapacağını bilemediği için de anne ve babasına danışır. Gaia ve Ouranos bir plan yaparlar ve kızları Rhea'yı Girit'e gönderirler. Rhea, Girit'te Zeus'u doğurur. Kronos'a da yutması için kundağa sardığı bir taşı verir. Kronos bu kundağa sarılmış taşı yeni oğlu sanır ve yutar. Zeus kurtulur ve böylece Kronos kaderine karşı koyamaz. Zeus yetişkin olup güçlenince önce kardeşlerini bir bir babasının midesinden çıkarır. Daha sonra da babasıyla

arasında alevlenen büyük bir savaşta onu alt eder ve Olympos Dağı'nda tüm tanrıların hükümdarı olur.

Kronos'un yaşadığına benzer bir olayı erkek çocuk değil, kız çocuğu farkıyla Zeus da yaşar. Zeus, babasından kurtulduktan sonra Metis'le evlenir. Gaia ve Ouranos tıpkı Kronos'u uyardıkları gibi Zeus'u da uyarırlar. Zeus'un da kaderinde, doğacak ilk çocuğunun kendisi kadar güçlü ve akıllı bir kız olması yatar. Bunun üzerine Zeus babasının uyguladığı yöntemle benzer bir yöntem uygular ve hamile karısı Metis'i yutar. Bu yüzden Metis'in ömrü boyunca Zeus'a iyi ve kötü hakkında bilgi verdiği düşünülür. Ancak alınan önlem yine işe yaramaz. Bilgelik tanrıçası Athena, babası Zeus'un kafasından elinde zırhıyla birlikte doğar ve babasına kafa tutabilecek kadar güçlü ve kudretli bir tanrıça olur.

Tüm bu mitolojik olaylarda dikkat çeken şey şüphesiz ki babanın planının her seferinde ters tepmesi olmaktadır. Ama bütün bu örnekler bugün babanın ailesi üzerinde kurmaya çalıştığı otorite ve oluşturduğu iktidarın kaynağını göstermektedir. Bu durumda, her ne kadar babalıktan tarih içerisinde algısı ve rolleri değişen bir olgu olarak bahsetsek de, sahip olduğu otorite ve kurduğu iktidar ilişkilerinin değişmez bir özellik olduğundan bahsetmek yanlış olmaz.

Freud, **Totem ve Tabu** (Totem und Tabu) kitabında, babanın çocuk üzerinde kurduğu iktidarı psikanaliz üzerinden şöyle açıklar: “Gerek Oidipus, gerek kastrasyon kompleksinde baba aynı rolü, çocuklukta duyulan cinsel isteklerin korkulan düşmanı rolünü oynar. Kastrasyon ve onun yerdeş eylemi körleştirme, ilgili istekler dolayısıyla babanın başvuracağından korkulan cezadır” (Freud 2012: 189). Freud'a göre babanın çocuk üzerinde tahakküm kurabilmesini sağlayan en güçlü

araçlarından biri çocuğun yaşadığı Oidipus ve kastrasyon kompleksidir. “Oğlan çocuğu kafasında yaşattığı baba imgesini her zaman aşırı bir güçle donatır” (Freud 2012: 81). Bu imge sayesinde de erkeğin iktidarını elinde tutması zor olmaz.

Babanın çocuk üzerindeki iktidarı sadece aile içerisinde kurulan bir yapı değildir. Bu iktidar ilişkisi, erkeğin evlenmeden önce birer birer geçtiği erkeklik aşamalarının bir getirisiidir. Örneğin erkek emretmeyi ve disipline etmeyi en çok askerlikte öğrenmiştir, çocuğun kastrasyon kompleksini zamanında kendi de deneyimlemiştir, babasını kendi de rol model seçmiştir veya bir baba olarak aynı zamanda para kaynağı olmayı da girdiği işle elde etmiştir. Tüm bunlarla gücüne güç katmış ve iktidarı eline almış olan erkek, aile içinde de çocuğuna ve karısına kurduğu tahakkümle bu iktidarı pekiştirir. Foucault'nun çalışmaları üzerine ayrıntılı incelemeler yapan Barry Smart, iktidarın, bir grubun isteklerini ve ilgilerini, başka bir gruba karşı veya onların üzerinden gerçekleştirme kapasitesi olarak tanımlandığından bahsetmektedir (2002: 122). Babanın aile içerisindeki iktidarının da çocuklarının ve karısının üzerinden gerçekleştirmesi, iktidarın bu tanımına güzel bir örnektir.

Babanın aile içindeki iktidarı, aynı zamanda bir toplumsallaşma aracı olan ailenin bu işlevinin de başrolünde erkek olduğunu açıklamaktadır. Bu da babanın çocuğunu kendi erkeklik değerleriyle yetiştirmesini sağlamakta ve erkek çocuğu varsa onun da kendi gibi istikrarlı bir erkeklik inşa etmesine yardımcı olmaktadır.

Aytaç, ailenin Türkiye'deki geleneksel yapısını açıklarken benzer bir işleve dikkat çekmiştir: “Osmanlı'da (geleneksel yapıda) kişilerin kimlik duygusunda belirleyici olan atalar olduğu için, kişisel gelişimin sınırlarını da atalardan alınan

beceriler oluşturmaktaydı. Bu zihniyet ise aslında babalar ve oğullar arasında benzer bir toplumsallık düzeyinin üretilmesine yok açmaktaydı” (Aytaç 2012: 136). Bugün modern değerler çerçevesinde de aile içindeki en büyük erkek çocuğun yetiştirilmesinde baskın söz sahibi olduğu için, geleneksel yapıdaki bu ailevi işlevin artık devam etmediğini söylemek doğru olmamaktadır.

Aytaç geleneksel aile yapısı özelliklerini, ailelerin birbirinden yalıtılmamış olması ve aralarındaki bağlantının güçlü olmasıyla açıklamaktadır. Evliliğin, sadece cinsel ilişkiyi meşru çerçevede kurma olanağı sağlama ve çocuk sahibi olma amaçlı olduğunu, yaşlıların yaşam üzerindeki güçlü denetimiyle ve dolayısıyla çocukların ebeveynlerinden çok büyükanne ve büyükbabalarına olan yakınlıklarıyla özdeşleştirildiğinden bahsetmektedir. Yani geleneksel aile, yaşlılara saygı kültürü olarak görülmekteydi (Aytaç 2012: 135-6). Geleneksel aile yapısının, günümüz aile yapısından ayrıldığı noktaların bunlar olduğunu söylemek yanlış olmamaktadır. Türkiye’deki aile kurumunun yakın zamandaki en büyük değişimlerinden biri, Aytaç’ın bahsettiği ailenin yaşlı kültürü olarak görülmesi algısının azalmasıdır.

Aile içindeki yaşlı erkeğin pederşahi otoritesine olan saygı kültürünün azalması, aynı zamanda yukarıda bahsedilen, babanın çocuklar üzerindeki sarsılmaz otoritesini zayıflatan bir etken olmaktadır. Bu etkenin yirminci yüzyılın ortalarından itibaren daha da görünür olmasından kaynaklı yeni bir babalık algısı ve sonucunda da ‘yeni babalık’ kavramı türemiştir.

Tina Miller (2011), **Making Sense of Fatherhood** (Babalığı Anlamlandırma) adlı kitabında, yeni babalık algısının tanımını yapmak için “orada olmak” (*being there*) kavramını kullanır. Ona göre yeni babalık, çocukları için ‘orada olma’

fırsatlarını temsil etmekte ve niteliksel olarak kendi babasından gördüğü yollardan farklı yolları pratik etmek olarak düşünülmektedir. Joanne Bailey de erkeklik ve babalık ilişkisini İngiltere örneği üzerinden ele aldığı “Masculinity and Fatherhood in England” başlıklı makalesinde çocuk doğumunun ve bakımının baba olan erkekler için de değerlendirildiğini, çocukla olan duygusal ilişki artsın ya da artmasın, babalık rollerinin anneden farklılaşmamaya başladığını belirtmektedir (2011: 167).

Benzer şekilde Deborah Lupton ve Lesley Barclay **Constructing Fatherhood: Discourses and Experiences** (Babalığı İnşa Etme: Söylemler ve Deneyimler) adlı kitaplarında, toplum bilimleri literatüründe ‘iyi’ babalık normları ve beklentilerinin yirminci yüzyıla beraber değiştiğinin genel bir kabul gördüğünü belirtmektedirler (1997: 14). Bu değişimi Amerikan babalık tipolojisinin dört aşamalı gelişimini örnek vererek açıklarlar. Birincisi ahlaki ve dini eğitimci olan baba (on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıl başlarına kadar), ikincisi aileyi geçindiren mesafeli baba (on dokuzuncu yüzyıl başlarında yirminci yüzyıl ortalarına kadar), üçüncüsü cinsiyet rol modeli olan baba (1940’tan 1965’e), dördüncüsü ise para getiren işlerle ilişkisi olduğu kadar çocuklarıyla da ilgisi olan ve onları yetiştiren ‘yeni’ babadır (1960’lardan günümüze). Lupton ve Barclay, babalık kültürünün bu görünür değişikliğinin, annelik kültüründeki değişikliklerle birlikte algılandığını da hatırlatmaktadırlar. Anneliğin de yirminci yüzyılın başındaki evde oturup kendisini tek amaçlı bir şekilde çocuklarına adayan bir tanımdan, yirminci yüzyılın geç dönemlerindeki çocuğa bakmanın yanı sıra ev dışında ücretli bir iş de arayan annelik tanımına dönüştüğünü söylemektedirler.

Bu yeni babalık tanımının, babalığın rollerinin üzerinde bir de eskiye nazaran çocuğa daha çok odaklanan bir içerik kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla eskiden

daha çok anneye yüklenen çocuk yetiştirme işi, babanın otoriteyle disipline etme rolünün yanına da eklenmiş; bu durum eski otoriter baba-çocuk ilişkilerini kıracak olsun ya da olmasın, çocuğun kimlik sürecinde babaya eskisinden daha fazla pay düştüğünü açıklamaktadır.

Bölüm Sonucu

Erkeğin erkeklik inşası süresince önünde duran beş temel duraktan en sonuncusu evlenip aile kurmak ve baba olmaktır. Erkek iş sahibi de olduktan sonra, ergenlik döneminde başlayan cinsel iktidarını yine karşı cinsinden, bu sefer tek bir kişiyle meşru bir zemine oturtmak ve kocalık, babalık gibi yeni roller üstlenerek elinde bulundurduğu gücü yeni bir düzen içerisinde devam ettirmek zorundadır.

Bu son aşamayı da gerçekleştiren her erkeğin artık yapması gereken şey, ulaştığı hegemonik erkeklik konumunu kaybetmemek için hayatı boyunca elde ettiği toplumsal kabul görmüş erkeklik değerlerini korumak ve bu değerleri toplumda yaşatmaktır.

Bu değerlere erişmiş erkeğin yapması gereken en kritik görevlerden biri de kendi geçtiği duraklardan geçecek olan yeni nesillere ön ayak olmaktır. Toplumdaki hegemonik erkeklik normlarının sürekliliğini sağlamak ve bunu gelecek nesillere aktarmak, artık bu noktaya erişmiş erkeğin kalıcı görevi olur. Kabul görmüş erkeklik inşası algısının gelecek nesillere aktarılarak bir döngü sağlanmasını, tezin sonuç bölümünde ele alabiliriz.

SONUÇ

Toplumsal cinsiyet rolleri, bir insandan hayatı boyunca uygulaması beklenen davranış kalıplarını içine alan geniş bir kavramdır. Birey, kimlik inşası esnasında kendisinden beklenen toplumsal cinsiyet normlarına uygun davranışlar sergileyerek toplumda kendisine yer edinir ve toplumun hiyerarşik yapısı içerisindeki konumu bu normlara ne kadar uyduyuyla yakından ilişkilidir. Kültürel değerlerle nesilden nesile aktarılan ve varlığını dönüşümler yaşayarak da olsa sürekli olarak sürdüren toplumsal cinsiyet normları, bireyin aynı zamanda toplumda egemen olanın içinde yer almasına veya ötekileştirilerek tabi kılınan olmasına etki eden temel değerlerden biridir.

Toplumsal cinsiyet rolleri, toplumda başat kabul edilen kadın ve erkek cinsiyetlerine indirildiğinde, bu roller erkeklik normları ve kadınlık normlarına dönüşmüş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla erkekten ve kadından beklenen, kendi cinslerine ait toplumsal cinsiyet normlarına sahip olmak ve bunu yaşatarak devamlılığını sürdürmek olmaktadır.

Öte yandan egemen toplumsal cinsiyet normları toplumdan topluma değişebilmektedir. Bir toplumda geçerli olan erkeklik normlarının diğer toplumlarda da aynı olmasını beklemek doğru olmaz. Ancak yine de erkeklik veya kadınlık algısının toplumdan topluma çok büyük farklar içerdiği pek görülmemektedir. Temelde toplumsal cinsiyet normları benzerlikler gösterir ama bazı yerel motiflerle kendini çeşitlendirir veya sınırlandırır. Kolay kolay değişmeyen tek şey ise, Brittan'ın **Masculinity and Power** (Erkeklik ve İktidar) kitabında söylediği gibi, erkek gücünün doğrulanması ve doğallaştırılmasıdır (1989: 3).

Hegemonik Erkeklığın Sürekliliği

Türkiye’de toplumsal cinsiyet normları özellikle diğer ülkelerle kıyaslandığında daha yeni bir çalışma ve inceleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Topluma atfedilen erkeklik ve kadınlık rolleri çeşitli dönüşümler yaşamışsa da, bu roller temelde her zaman kadını ev içiyle sınırlandırarak, erkeği ise evin geçimini sağlayacak ücretli bir işte çalıştırarak açıklanmıştır. Ama ne yukarıda belirtildiği gibi bu egemen rollerin tarihsel süreç içerisinde değişmezliğinden bahsedilebilir, ne de bir cinsiyetin sadece bu temel rollerle egemen konuma ulaşabileceğinden.

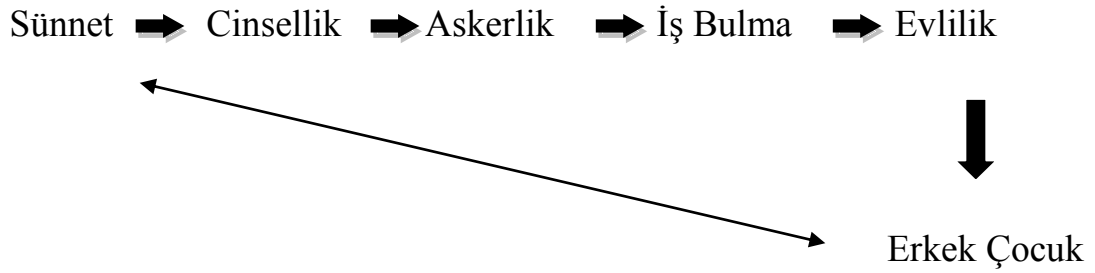
Kandiyoti, erkek akran gruplarının işlev ve niteliklerinin yaşamın çeşitli safhalarında değiştiiği ve erkeklığın farklı biçimlerini sergilemek için farklı arenalar sağladığına kanıt amacıyla, erkekler için toplumsal rollerindeki değişmelere denk düşen üç yaş grubu bulunan bir Orta Anadolu köyünü örnek olarak vermiştir:

“Çocuklar cinsiyetlerine bakılmaksızın ‘bala’ diye çağırıyorlardı. ‘Delikanlı’ ehlileşmeme ve evcilleştirilmemeyi yüreklendiren bir erkeklik çeşitlemesi sergileyen ergenler ve evlenmemiş genç erkekler için kullanılıyordu. Aslında bu yaşlarda belli oranda taşkın davranışa kaçınılmaz gözüyle bakılıyordu. ... Bu aşama, askerliğin ardından gelen evlilikle son bulurdu. ‘Akay’ olarak adlandırılan yetişkin evli erkek grubu, yirmili yaşlardan kırklı yaşlara kadar geniş bir grubu kapsıyor ve ekonomik ve politik olarak köydeki aktif grubu oluşturuyordu. İhtiyar heyetinin üyesi olan bu grup köydeki pek çok diğer etkinliği idare ediyordu. Son olarak ‘kart akay’, artık evli olan çocukları günlük tarım işlerini ele alabilecek kadar olgunlaşmış olan ve görece boş vakti bulunan erkeklerdi. Yaşlı erkeklerden açıkça dindarlık göstermeleri bekleniyordu, onlar da çoğunlukla camide ve çevresinde toplanıyorlardı” (2011: 216-7).

Günümüzde Türkiye’de bir erkeğin egemen erkeklige ulaşması için hayatı boyunca geçeceği beş temel aşama sünnet, cinsellik, askerlik, iş sahibi olma ve evlilik olarak düşünülebilir. Erkeğin son aşama olan evliliği gerçekleştirdikten sonra bir de çocuk sahibi olması beklenir. Tüm bu aşamaları başarıyla geçip babalık konumuna da erişen bir erkeğin artık yapması gereken tek şey, sahip olduğu bu hegemonik konumu elde tutmayı başarmak olmaktadır.

Türkiye’de erkek çocuğundan daha ilk yaşlarından itibaren cinsiyetine uygun hareketler sergilemesi beklenmektedir. Erkek çocuğunun cinsiyetine uygun kalıcı bir aşama kaydettiği ilk an ise sünnettir. Öyle ki sünnet olan çocuğun cinsel organını herkese orada burada göstermesi artık bir gurur kaynağıdır. Çocuk büyüyüp ergenlik çağına geldiğinde ise kabul göreceği tek yol heteroseksüel eğilimlerinin olmasıdır. Çocukluktan çıkıp delikanlı olma yolunda ilerleyen erkekten bu aşamada beklenen en temel görev, başarılı bir heteroseksüel cinsel ilişki yaşayıp ‘milli’ olmasıdır. Artık genç bir erkek olan sünnetli heteroseksüel erkek, yirmili yaşlarını geçtiğinde ‘vatan borcu’nu ödemekle yükümlüdür. Erkeklik değerlerinin yoğun olarak dayatıldığı bir süreç olan askerlik hizmeti, genç erkeğin korkmadan gidip ailesinin ve vatanının namusunu koruyacağı bir süreç olarak durmaktadır erkeğin karşısında. Bu süreci tamamlayıp erkeklğine değer katan erkek, artık çalışıp eve ekmek getirmekle yükümlüdür. Tam zamanlı ve kalıcı bir işe giren erkek, iş hayatındaki başarısıyla da erkek cemaati içerisinde daha yüksek bir statüye ulaşır. Bu erkeğin hegemonik erkeklik inşasını başarıyla tamamlamak için artık önünde tek bir aşama kalır: evlenip baba olmak. Heteroseksüel cinsel iktidarını delikanlılığından beri başarıyla sürdüren erkeğin askerlikten sonra eli para tutmaya başladıysa, cinselliğini daha düzenli bir şekilde yaşaması, yani evlenip yuva kurması gerekmektedir. Bu yuva aynı zamanda

erkeğin otorite kurabileceği daha düzenli bir yaşamı da temsil etmektedir. Çünkü erkek, çocuklarını terbiye etmek, karısını ise koruyup kollamak için sarsılmaz bir otorite kurmak zorundadır. Tüm bu aşamaları geçen erkeğin bir erkek çocuğa sahip olması ise, bu erkek çocuğunun aynı süreci, bu süreci yaşayarak içselleştiren babasının elinden tutmasıyla gerçekleştireceğinin ipuçlarını verir. Yani “aşamaları bir bir geçip erkeklığe erişen baba, erkek çocuğa sahip olduğu anda bir döngü oluşur. Bu sefer çocuk, babanın da desteğini alarak erkek olma yolunda ilerler. Çocuk aşamaları geçtikçe baba da gururlanır. ‘Erkek adamın erkek çocuğu’ olan bu çekirdek olgunlaşarak babasına benzeyecek bir erkek olma yolunda ilerler” (Barutçu 2013: sayfasız). Bu süreç kabaca şöyle şekillendirilebilir:



Erkekler sadece babalarından değil, aynı süreçlerden geçmiş diğer erkeklerin bulunduğu toplum tarafından da bu erkeklik algısını içselleştirir. Bu durum bireyin toplumsallaşmasına aileden başlayıp toplum içerisinde devam etmesiyle algılanabilir. Kudat, “her ne kadar erken sosyalizasyon sürecinde erkek çocuklarını düşünsel, toplumsal ve kültürel gelişmelerini belirleyen kadın olsa da, erkek çocuklar büyüdükçe, yüzyıllardır belirlenen ‘erkek’ modeline ve erkek dünyasına uymak zorunda kalır” (Kudat 2006: 94) diyerek genelde anneyle özdeşleştirilen erkek

çocuğunun, kendi hem cinsini rol model alması bakımından erkek dünyasının değerlerini ister istemez benimsediğini vurgular.

Öte yandan ailenin değişen değerleriyle birlikte, erkek çocuğuna aktarılan bu erkeklik algısının babanın kontrolünden çıkıp direk topluma kaydığını savunanlar da bulunmaktadır. Bu düşünceyi savunanlardan biri de Serpil Sancar'dır: "Aslında babanın egemen erkeklik değerlerini oğluna aktarmasının giderek sorunlu hale geldiği ve egemen erkeklik değerlerinin çoğunlukla ailenin dışındaki mekân ve bağlamlarda üretilip inşa edildiği söylenebilir" der (2011: 149). Yine de çocuğun ev dışına çıkmadan önce azımsanamayacak kadar uzun bir süre ailesinden kopmadığı göz önünde tutulursa, bu egemen erkeklik değerlerinin en azından temelini baba tarafından atılıyor olduğunu düşünmek tutarlı gözükmemektedir.

Erkek Cemiyetinden Dışlanma mı? Erkek Dayanışması mı?

Egemen erkeklik değerlerine sahip olamayan pek çok erkekliğin varlığı da yukarıdaki tabloyla bir nebze açıklanmış olmaktadır. Türkiye gibi Müslüman bir ülkede sünnetsiz olan, eşcinsel eğilimlerde bulunan, anti-militarizmi veya vicdani reddi savunan, işsiz kalan ve evlenmeyip aile kuramayan her erkeğin önüne, hegemonik erkekliğe ulaşmasını engelleyen duvarlar örülmüş olur. Bu farklı erkeklikler, erkeklik normlarına sahip çıkmadıkları için erkek cemiyetinden dışlanır ki bu da toplumsal dışlanmayla aynı anlama gelmektedir. Bu erkekler toplumda ikincil erkeklikler olarak varlıklarını sürdürür ve her zaman kendilerini hegemonik erkekliklerin tahakkümü altında bulur. Dolayısıyla bu tabi kılınmış erkeklikleri, ataerkil düzende ezilen kadınlarla aynı kefeye koymak hiç de abartı olmamaktadır.

Öte yandan bu erkeklerin erkek cemiyeti tarafından her zaman dışlandığını söylemek pek doğru olmaz. Öyle durumlar vardır ki ‘farklı’ erkeklikler kendilerini kısmi bir erkeklik dayanışması içinde bulabilmektedir.

‘İş Sahibi Olma’ başlıklı bölümde, bir erkeğin işsiz kaldığı ve erkekliğinin çıkmaza girdiği bir dönemde yakın çevresindeki erkekler tarafından maddi veya manevi destek görebildiği belirtilmişti. Benzer bir şekilde fiziksel olarak engeli bulunan bir erkeğin de daha çok manevi olmak üzere destek gördüğü düşünülebilir. Bu örnekler çoğaltılabilir olmakla beraber, erkeğin bu desteği ve dayanışmayı görmesinin, onun egemen erkeklik sınıfından dışlandığını engellemediğini de unutmamak gerekir. Bu erkekler mevcut ataerkil sistemden, egemen erkeklik sınıfındaki erkekler kadar büyük bir pay alamayacağı için toplumda öteki olmalarının etkilerini her zaman görmektedirler. Dolayısıyla bu tarz destek veya dayanışmaların ‘kısmi’ olma özelliği unutulmamalıdır.

Kandiyoti, bu tür dayanışmalara gündelik hayatın içinden örnekler vermiş ve şöyle demiştir: “Erkek akranlardan dayanışma beklentisi, sarhoş olup kendini kaybetme, duygusallaşma, tamamen saçmalayıp erkek arkadaşlar tarafından eve taşınma gibi kişinin kendini bırakmasını içeren her türden ufak tefek yanlış davranış ve yasa ihlaline yönelik müthiş bir hoşgörüyü ve koşulsuz bir yoldaşlığı da gerektirir (Kandiyoti, 2011: 216). Dolayısıyla bu yasa ihlallerinin ve bu ihlallerin erkek dayanışmasıyla üstesinden gelinmesinin aslında mevcut erkeklik algısını ve döngüsünü besleyen bir şey olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Bu ufak ihlaller ve sonucunda gelen dayanışma, erkeklerin üzerlerine binmiş erkeklik inşası yükünden ara sıra sıyrılıp nefes almalarına yarayan ve daha sonra bu inşaya yenilenmiş ve kendine gelmiş bir şekilde devam etmelerini sağlayan bir araç olarak okunabilir.

Özetle, bir erkeğin toplumdaki yeri ve statüsü, hayatı boyunca sürdürdüğü erkeklik inşa süreciyle yakından ilişkilidir. Türkiye’de bu inşayı başarılı bir şekilde tamamlamanın yolu beş aşamadan geçer. Bu beş dönüm noktası, erkeğin gündelik yaşamda sergilediği başka performanslarla gücünü arttırıp azaltabilir. Egemen erkeklığe ulaşamayan farklı erkeklikler ise toplum tarafından ‘eksik’ görülür ve bazı kısmi erkek dayanışmalarıyla karşılaşsa bile ‘farklı’ oldukları için erkek cemiyetinden bir şekilde dışlanır. Türkiye’de ataerkil düzenden en büyük pay alan erkeklik, mevcut egemen erkeklik değerleriyle yetişip bu değerleri içselleştiren ve aynı süreci yakın ilişkide bulunduğu erkek çocuklarının deneyimlemesi için çaba sarf eden erkekliktir.

Bu tez, bu beş temel aşamayı, erkeklik inşasının bedensel ve toplumsal aşamaları olarak ele alıp Türkiye toplumu odaklı incelemeye çalışmıştır. Erkekliğin inşası için zorunlu görülen beş temel durağın ayrıntılı incelenmesi için önce alan araştırması planlanmış, ancak daha sonra bu çalışmanın yalnızca kuramsal kalması düşünülmüştür. Bundan sonra geniş bir alan araştırması bu kuramsal taban üzerine oturtulacak ve bir yayın haline getirilecektir. Bu çalışma, alanın doktora tezi çalışmalarına bir kuramsal hazırlık olma amacını da taşımaktadır.

Temelde Türkiye’de erkeklik inşasının nasıl gerçekleştirildiği, hangi yollarla içselleştirildiği, bu inşa esnasında yaşanan sıkıntıların nasıl meşrulaştırıldığı ve elde edilen hegemonik erkekliğin gelecek nesillerce nasıl öğrenildiği soruları üzerine odaklanmış ve bu yönde kuramsal bir çerçeve çizilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akça, E. B., Tönel, E., (2011), Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe. **Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil** içinde. Ed. İlker Erdoğan. Kalkedon Yayınları, s. 11-39.
- Akgül, Ç., (2011), **Militarizmin Cinsiyetçi Suretleri: Devlet, Ordu ve Toplumsal Cinsiyet**, Dipnot Yayınları.
- Akkayan, T., (2009), Bedenin Kültürel Gerekçelerle Sakatlanması ve Söğüt'te Sünnet. **İğdiş, Sünnet, Bedene Şiddet Kitabı** içinde. Ed. Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç. Kitabevi yayınları.
- Altınay, A. G., (2011), Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm. **Vatan Millet Kadınlar** içinde. Der. Ayşe Gül Altınay. İletişim Yayınları, 4. Baskı, s. 15-32.
- Arendt, H., (1970), **On Violence**, New York, Harcourt, Brace & World.
- Arık, H., (2009), Kahvehanede Erkek Olmak: Kamusal Alanda Erkek Egemenliğinin Antropolojisi. **Cins Cins Mekân** içinde. Der. Ayten Alkan. Varlık Yayınları, s. 168-201.
- Ataseven, A., (2005), **Tarih Boyunca Sünnet**, Boğaziçi Yayınları.
- Atay, T., (2004), **Erkeklik En Çok Erkeği Ezer**, Toplum ve Bilim, No.101.
- Atay, T., (2012), **Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler**, İletişim Yayınları.
- Aydın, N., (2012), **İşsizlik, Beveridge Eğrisi ve Türkiye İşgücü Piyasasına İlişkin Bir Değerlendirme**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 32. sayı, 2. cilt, s: 119-133.

- Aytaç, A. M., (2012), **Ailenin Serencamı: Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması**, Dipnot Yayınları, İkinci Baskı.
- Bailey, J., (2011), Masculinity and Fatherhood in England. **What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World** içinde. Ed: John H. Arnold & Sean Brady, Palgrave Macmillan, s.167-186.
- Baird, V., (2004), **Cinsel Çeşitlilik: Yönelimler Politikalar, Haklar ve İhlaller**, Antikapitalist Hareketler İçin Kılavuzlar 8, Metis Yayınları.
- Barutçu, A., (2013), İşsiz Erkek-Eksik Erkeklik: Türk Toplumunda İşsiz Erkek Algısı ve Yarattığı Psikolojik Şiddet. **Toplumsal Cinsiyet ve Şiddet** içinde. Der. Betül Yarar, Yayın Aşamasında.
- Belge, M., (2011), **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İletişim Yayınları.
- Biricik, A., (2008), ‘Erkek Adam’ Ezberini Bozmak Üzerine: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Sisteminin Resmi Söylem Üzerinden Kurgulanması. **Cinsiyet Halleri: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları** içinde. Der. Nil Mutluer. Varlık Yayınları, s. 232-246.
- Biricik, A., (2013), 7. Ok-Militarizm: Vatandaşlık, Borçluluk ve Çürükleştirmek Üzerine. **Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler** içinde. Der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu, İletişim Yayınları, s. 369-392.
- Blankenhorn, D., (2009), **The Future of the Marriage**, Encounter Books, New York.

- Bolin, A., Whelehan, P., (2009), **Human Sexuality: Biological, Psychological, and Cultural Perspectives**, Routledge.
- Bora, A., (2011), Çalışmakla Var Olacağım Gibi: İşsizlerin Duygu Dünyası. **Boşuna mı Okuduk? Türkiye’de Beyaz Yakalı İşsizliği** içinde. Der: T. Bora, A. Bora, N. Erdoğan, İ. Üstün, İletişim Yayınları, s. 117- 139.
- Bozok, M., (2012), **Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklikler Üzerine Eleştirel İncelemeler.** <http://ataerkiyekarsierkekler.blogspot.com/2012/03/feminizmin-erkekler-cephesindeki-yanks.html> Son Erişim: 21.05.2013.
- Brett, R., (2008), Askerlik Hizmetinin Vicdani Reddi ve Alternatif Hizmet Uluslararası Standartları. **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler** içinde. Der. Özgür Heval Çınar & Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, s. 247-266.
- Brittan, A., (1989), **Masculinity and Power**, Basil Blackwell.
- Bröckling, U., (2008), Çarklardaki Kum? 21. Yüzyılın Başında Vicdani Red. **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler** içinde. Der. Özgür Heval Çınar & Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, s. 69-78.
- Bryk, F., (1934), **Circumcision in Man and Woman: Its History, Psychology and Ethnology**, American Ethnological Press.
- Budd, J. W., (2011), **The Thought of Work**, Cornell University Press.
- Butler, J., (1993), **Bodies That Matter: On The Discursive Limits of “Sex”**, Routledge.
- Can, Ş., (1997), **Klasik Yunan Mitolojisi**, İnkılap Kitabevi.

- Carrigan, T., Connell, B., Lee, J., (2004), Toward a New Sociology of Masculinity. **Feminism and Masculinities** içinde. Ed: Peter F. Murphy, Oxford Readings in Feminism, s. 151-164.
- Connell, R. W., (1998), **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika**, Ayrını Yayınları.
- Connell, R. W., (2000), **The Man and the Boys**, University of California Press.
- Connell, R. W., (2005), **Masculinities**, University of California Press, Second Edition.
- Cora, Y. T., (2013), Asker-Vatandaşlar ve Kahraman Erkekler: Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı Dönemlerinde Beden Terbiyesi Aracılığıyla İdeal Erkekliğin Kurgulanması. **Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler** içinde. Der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu, İletişim Yayınları, s. 45-74.
- Cotterell, A., (1986), **Dictionary of World Mythology**, Oxford.
- Dahl, G. J., (1972), Work and Leisure Today. **The Nature of Work: Readings for College Students** içinde. Ed. Alan Kraus. John Wiley & Sons, Inc. s. 29-33.
- de Magalhaes, R. C., (2007), **Antikçağ’dan Günümüze Sanatta Mitoloji**, Alfa Yayınları.
- Demez, G., (2005), **Kabadaydan Sanal Delikanlıya Değişen Erkek İmgesi**, Babil Yayınları.
- Doğan, İ., (2000), **Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar**, Sistem Yayıncılık.

- Durkheim, E., (1997), **The Division of Labor in Society**, New York: The Free Press.
- Edwards, T., (1990), Beyond Sex and Gender: Masculinity, Homosexuality and Social Theory. **Men, Masculinities and Social Theory** içinde. Ed. Jeff Hearn & David Morgan. Unwin Hyman, s.110-123.
- Edwards, T., (1994), **Erotics & Politics: Gay Male Sexuality, Masculinity and Feminism**. Critical Studies on Men and Masculinities 5. Series Editor: Jeff Hearn. Routledge: London and New York.
- Engels, F., (2001), **The Origin of the Family, Private Property and the State**, University Press of the Pacific.
- Engels, F., (2012), **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Sol Yayınları, 16. Baskı.
- Enloe, C., (2003), **Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset**, Çitlembik Yayınları.
- Enloe, C., (2007), **Globalization and Militarism: Feminists Make the Link**, Rowman & Littlefield Publishers.
- Enloe, C., (2011), Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm. **Vatan Millet Kadınlar** içinde. Der. Ayşe Gül Altınay. İletişim Yayınları, 4. Baskı, s. 203-226.
- Erdoğan, İ., (2011), Erkek Dergilerinde (Men's Health, FHM, Esquire Türkiye Örneğinde) Hegemonik Erkek(lik), Beden Politikaları ve Yeni Erkek İmajı. **Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil** içinde. Ed. İlker Erdoğan. Kalkedon Yayınları, s. 41-68.

- Erdoğan, N., (2011), Sancılı Dil, Hadım Edilen Kendilik ve Aşınan Karakter: Beyaz Yakalı İşsizliğine Dair Notlar. **Boşuna mı Okuduk? Türkiye’de Beyaz Yakalı İşsizliği** içinde. Der: T. Bora, A. Bora, N. Erdoğan, İ. Üstün. İletişim Yayınları, s. 75-115.
- Freeman, C., (2003), **Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları**, Dost Kitabevi.
- Freud, S., (2012), **Totem ve Tabu**, Say Yayınları.
- Goldberg, H., (2010), **Erkek Olmanın Tehlikeleri: Erkek Üstünlüğü Mitini Yaşatmak**, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gorz, A., (1993), **Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji: Yönelim Bozuklukları/Arayışlar**, Ayrıntı Yayınları.
- Gökalp, Z., (1991), **Türk Uygarlığı Tarihi**, İnkılap Kitabevi.
- Gürsel, S., Ulusoy, V., (1999), **Türkiye’de İşsizlik ve İstihdam**, Yapı Kredi Yayınları.
- Halperin, D. M., (2013), Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır? **Queer Tahayül** içinde. Der. Sibel Yardımcı & Özlem Güçlü, Sel Yayıncılık, s.87-117.
- Holt, D. B., Thompson, C.J., (2011), Eylem Adamı Kahramanlar: Günlük Tüketimde Kahraman Erkek(lik) Arayışı. **Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil** içinde. Ed. İlker Erdoğan. Kalkedon Yayınları, s. 429-465.
- Hooks, B., (2004), **The Will To Change: Men, Masculinity and Love**, Atria Books.
- Howson, R., (2006), **Challenging Hegemonic Masculinity**, Routledge.
- Huntington, S. P., (2004), **Asker ve Devlet: Sivil-Asker İlişkilerinin Kuram ve Siyaseti**, Salyangoz Yayınları.

- Kandiyoti, D., (2011), **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, Metis Yayınları, 3. Basım.
- Kırımlı, Y., (2009), Yetişkinliğe İlk Adım: Sünnet. **İğdiş, Sünnet, Bedene Şiddet Kitabı** içinde. Ed. Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç. Kitabevi yayınları.
- Kimmel, M. S., (2004), Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity. **Feminism & Masculinities** içinde. Ed: Peter F. Murphy, Oxford Readings in Feminism, s.182-199.
- Kimmel; M. S., (2008), Masculinity Studies: An Introduction. **Debating Masculinity** içinde. Ed. Josep M. Armengol ve Angels Carabi. Men's Studies Press, s.16-30.
- Kocadaş, B., Özgür, Ö., Özbulut, M., (2010), **Gençlik ve Şiddet: Toplumsal Alanda Şiddetin Yükselişi**, Birinci Baskı, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Köknel, Ö., (2000), **Bireysel Ve Toplumsal Şiddet**, Özcan Köknel Dizisi 9, İkinci basım, Altın Kitapları.
- Kramer, L., (2010), **The Sociology of Gender: A Brief Introduction**, Oxford University Press, Third Edition.
- Kudat, A. (2006). **Satılık Erkeklik: Tarihten Günümüze Erkek Cinselliğinin İstismarı**. Doğan Kitap.
- Kudat, A., (2004), **Kirvelik: Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü**, Ütopya Antropoloji Dizisi.
- Kümbetoğlu, B., (1996), Gizli İşçiler: Kadınlar ve Bir Alan Araştırması. **Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem** içinde. Der: Necla Akgökçe & Serpil Çakır. Sel Yayıncılık, s. 230-238.

- Leymann, H., (1996), **Introduction to the Concept of Mobbing**. The Mobbing Encyclopedia <http://www.leymann.se/English/11110E.HTM> Son erişim: 01.04.2013.
- Lupton, D., Barclay, L., (1997), **Constructing Fatherhood: Discourses and Experiences**, SAGE Publications.
- MacInnes, J., (1998), **The End of Masculinity**, Open University Press.
- Miller, T., (2011), **Making Sense of Fatherhood: Gender, Caring and Work**, Cambridge University Press.
- Morris, D., (2009), **Çıplak Adam: Erkek Vücudu Üzerine Bir İnceleme**, NTV yayınları.
- Mutluer, N., (2008), Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları. **Cinsiyet Halleri: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları** içinde. Der. Nil Mutluer. Varlık Yayınları, s. 14-30.
- Nagel, J., (2011), Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik. **Vatan Millet Kadınlar** içinde. Der. Ayşe Gül Altınay. İletişim Yayınları, 4. Baskı, s. 65-101.
- Najmabadi, A., (2011), Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak. **Vatan Millet Kadınlar** içinde. Der. Ayşe Gül Altınay. İletişim Yayınları, 4. Baskı, s. 129-165.
- Ollman, B., (1976), **Alienation: Marx’s Conception of Man in Capitalist Society**, Cambridge University Press, Second Edition.
- Öztan, G. G., (2013), Türkiye’de Milli Kimlik İnşası Sürecinde Militarist Eğilimler ve Tesirleri. **Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm**,

Milliyetçilik, Erkek(lik)ler içinde. Der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu. İletişim Yayınları, s. 75-113.

- Parsons, T., Bales, R. F., (1966), **Family: Socialization and Interaction Process**, The Free Press.
- Rahman, M., Jackson, S., (2010), **Gender & Sexuality: Sociological Approaches**, Polity Press.
- Romanienko, L. A., (2011), **Body Piercing and Identity Construction. A Comparative Perspective – New York, New Orleans, Wrocław**, Palgrave Macmillan.
- Rothman, R. A., (1998), **Working: Sociological Perspectives**, Prentice Hall, Second Edition.
- Saigol, R., (2011), Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri. **Vatan Millet Kadınlar** içinde. Der. Ayşe Gül Altınay. İletişim Yayınları, 4. Baskı, s. 227-259.
- Sancar, S., (2011), **Erkeklik: İmkânsız İktidar. Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler**, Metis Yayınları, İkinci Baskı.
- Schnapper, D., (2005), **Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Segal, L., (1992), **Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler**, Ayrıntı Yayınları.
- Selek, P., (2004), **Barışamadık**, İthaki Yayınları, 2. Basım.
- Selek, P., (2008), Akıllı Ol... **Cinsiyet Halleri: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları** içinde. Der. Nil Mutluer. Varlık Yayınları, s. 220-231.

- Selek, P., (2010), **Sürüne Sürüne Erkek Olmak**, İletişim Yayınları, 4. Baskı.
- Sinclair, P., (1987), **Unemployment: Economic Theory and Evidence**, Blackwell, New York.
- Smart, B., (2002), **Michel Foucault**, Routledge.
- Speck, A., Friedrich, R., (2009), Experiences of Conscientious Objection Movements: South Africa, Greece and Paraguay. **Conscientious Objection: Resisting Militarized Society** içinde. Ed: Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci. Zed Book, s.121-130.
- Sümer, N., Solak, N., Harma, M., (2013), **İşsiz Yaşam: İşsizliğin ve İş Güvencesizliğinin Birey ve Aile Üzerindeki Etkileri**. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sünbuloğlu, N. Y., (2013), Giriş: Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)lere Dair Bir Çerçeve. **Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler** içinde. Der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu. İletişim Yayınları, s. 9-44.
- Tarhan, M., (2008), Zorunlu Askerlik ve Sivil Alternatif Hizmete Direniş Olarak Vicdani Red. **Cinsiyet Halleri: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları** içinde. Der. Nil Mutluer. Varlık Yayınları, s. 247-255.
- Taşıtman, A., (2012), **Kutsal Erkekliğin İnşasında Bir Durak: Sünnet Ritüeli**. <http://rahatsizerkekler.blogspot.com/2012/04/kutsal-erkekligin-insasnda-bir-durak.html> Son Erişim: 24.03.2013.
- Toker, N., (2008), Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme. **Çarklardaki Kum: Vicdani Red. Düşünsel**

Kaynaklar ve Deneyimler içinde. Der. Özgür Heval Çınar & Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, s. 79-94.

- Tolstoy, L. N., (1994), **Savaşa Karşı Yazılar**, Pencere Yayınları.
- Tolstoy, L. N., (2009), **Savaş ve Askerlik Üzerine**, Epos Yayınları.
- Tong, R. P., (1998), **Feminist Thought: More Comprehensive Introduction**, Westview Press, Second Edition.
- Tuğrul, S., (2010), **Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, İletişim Yayınları.
- Turan, Ö., (2013), “Esas Duruş!?”: Kışla Deneyimleri ya da Türkiye’de Zorunlu Askerliğin Antropolojisi. **Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler** içinde. Der. Nurseli Yeşim Sünbülüoğlu. İletişim Yayınları, s. 261- 335.
- TÜİK. http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?alt_id=25 Son erişim: 01.04.2013.
- Türk, B., (2011), Hegemonik Erkek(lik) ve Kültürel Temsil: Çirkin Kral Kurtlar Vadisi’nde Yürüyor. **Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil** içinde. Ed. İlker Erdoğan. Kalkedon Yayınları, s. 163-211.
- TÜSİAD, (2002), **Türkiye’de İşgücü Piyasası ve İşsizlik**. Lebib Yalkım Yayınları.
- Walby, S., (2011), Kadın ve Ulus. **Vatan Millet Kadınlar** içinde. Der. Ayşe Gül Altınay. İletişim Yayınları, 4. Baskı, s. 35-63.
- Whitworth, S., (2004), **Men, Militarism and UN Peacekeeping: A Gendered Analysis**, Lynne Rienner Publishers.

- Yarrow, S., (2011), Masculinity As a World Historical Category of Analysis. **What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World** içinde. Ed: John H. Arnold & Sean Brady, Palgrave Macmillan, s.114-138.
- Zengin, A., (2009), Devletin Cinsel Kısıyaları: İstanbul'da Fuhşun Mekânları. **Cins Cins Mekân** içinde. Der: Ayten Alkan. Varlık Yayınları, s. 264-283.

ÖZET

“Türkiye’de Erkeklik İnşasının Bedensel ve Toplumsal Aşamaları” konulu yüksek lisans tez çalışmasında erkekliğin hangi aşamalardan geçerek kurgulandığı ve devamlılığını sürdürdüğü Türkiye toplumu odaklı ele alınıp incelenmiştir. Bu bağlamda erkeklik inşasının ve sonucunda ulaşılan hegemonik erkekliğin, bir erkeğin ömrü boyunca mücadele ederek sürdürdüğü bir süreç olarak var olduğu vurgulanmış, temelde ise beş aşama ele alınmıştır: sünnet, cinsellik, askerlik, iş sahibi olma ve evlilik. Bu aşamalardan sünnet bedensel; cinsellik hem bedensel hem toplumsal; askerlik, iş sahibi olma ve evlilik ise toplumsal aşamalar olarak ele alınıp incelenmiştir. Türkiye’de egemen erkekliğin bu aşamalardan geçilerek elde edildiği ve bu aşamaların, hegemonik erkeklığe ulaşmış erkeklerin yeni nesilleri aynı algıyla beslemeleri sonucu devamlılığını sürdürdüğü savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Erkekliğin İnşası, Hegemonik Erkeklik, Cinsiyetçi Kalıp Yargılar, Ataerkillik.

ABSTRACT

In this thesis themed “Physical and Social Phases of Construction of Masculinity”, I have studied which phases masculinity has gone through and been fictionalized, and how it has been maintaining continuity based on the society of Turkey. Within this context, it has been emphasized that construction of masculinity and hegemonic masculinity as a result of this has been a phase that a man has been struggling to preserve for a life time. In this study, five phases have been discussed basically: circumcision, sexuality, military service, work and marriage. I have discussed and analyzed circumcision as a physical phase, sexuality as both physical and social phase, and military service, work and marriage as a social phase. Thus, I have argued that hegemonic masculinity is achieved through these phases; men gaining masculinity have been preserving this hegemonic masculinity by nourishing new generations with the same perception in Turkey.

Keywords: Construction of Masculinity, Hegemonic Masculinity, Gendered Stereotypes, Patriarchy.