

alternatif politika

Cilt 18, Sayı 3, Ekim 2026

MAKALELER

Neoliberal Politikalar, İklim Değişikliği ve Tarım Sigortası Kesişiminde Üçlü Maruziyet:
Antalya Kumluca ve Finike’de Çiftçilerin Deneyimi
Hacer AKÜLKÜ & Nahide KONAK

Yeşil Sosyal Hizmet Müdahalesine Eleştirel Bir Bakış: Ekofeminizmin Teorik ve Pratik
Katkıları Üzerine Bir Tartışma
Büşra Hazal ÜNAL TUNÇ

Kentsel Şiddet ve Barış İnşasında Yerel Sahiplenmenin Önemi: “Medellín Mucizesi” Örneği
Onur AĞKAYA

ERKEKLİK DOSYASI (2)

Misafir Editör: Selin AKYÜZ

Türkiye’de Erkekliğin “Öteki” Erkeklerle İmtihanı: Afrikalı Damatlar, Erkeklik
Krizi ve Sosyal Medya
Eda DÜZGÜN

From Biological Limits to Political Performance: Female Masculinities and the Genderless
Nature of Hegemony in Naomi Alderman’s *The Power*
Mustafa BÜYÜKGEBİZ

The Grotesque Transformation of Political Masculinity and Leadership in Ian
Mcewan’s *The Cockroach*
Fırat KESKİN

Müslüman Erkekliğin Çözülüşü: Müslüman Kadın Yazınında Kuşaklararası Bir Okuma
Buşra ÇELİK

alternatif politika

Cilt 18, Sayı 3, Ekim 2026

alternative politics

Volume 18, Issue 3, October 2026

alternatif politika

E-ISSN: 1309-0593

YAYINCI/SAHİBİ:

Prof. Dr. Rasim Özgür DÖNMEZ (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

EDİTÖRLER

Baş Editör:

Prof. Dr. Rasim Özgür DÖNMEZ (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Alan Editörleri:

Arş. Gör. Dr. Kasım TİMUR (Çukurova Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuğçe KELLEÇİ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Dr. Burcu ALBAYRAK DÖNMEZ (Bağımsız Araştırmacı)

DİL EDİTÖRLERİ

İngilizce Dil Editörü

Dr. Şenol KARABALTAOĞLU
(Kastamonu İl Milli Eğitim Müdürlüğü)

Türkçe Dil Editörü

Arş. Gör. Fevzi Can GÜRÜZ
(Abdullah Gül Üniversitesi)

YAYIN KURULU (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Agata Wiktoria ZIETEK (Maria Curie-Skłodowska University)
Prof. Dr. Béatrice HENDRICH (Universität zu Köln)
Prof. Dr. Filiz BAŞKAN (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamer KASIM (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa KOÇ (Toronto Metropolitan University)
Prof. Dr. Niğmet UZAL (Abdullah Gül Üniversitesi)
Prof. Dr. Tayyar ARI (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veysel AYHAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Barış Gençler BAYKAN (Yeditepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Defne KARAOSMANOĞLU (Kadir Has Üniversitesi)
Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Doç. Dr. Emel KARAKAYA AYALP (İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Doç. Dr. Koray KARACA (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Selcan SERDAROĞLU POLATAY (Galatasaray Üniversitesi)

DANIŞMA KURULU (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (TED Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe ZARAKOL (University of Cambridge)
Prof. Dr. Bogdan SZAJKOWSKI (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)
Prof. Dr. Demet LÜKÜSLÜ (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Emre İŞERİ (Yaşar Üniversitesi)
Prof. Dr. Roy JREIJIRY (Lebanese University)
Doç. Dr. Gizem ARIKAN (Trinity College Dublin)
Dr. Öğr. Üyesi Derya ÖZKUL (University of Warwick)
Dr. Funda HÜLAGÜ (Philipps-Universität Marburg)

alternatif politika

E-ISSN: 1309-0593

PUBLISHER/OWNER:

Prof. Dr. Rasim Özgür DÖNMEZ (Bolu Abant İzzet Baysal University)

EDITORS

Editor-in-Chief:

Prof. Dr. Rasim Özgür DÖNMEZ (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Section Editors:

Res. Assist. Dr. Kasım TİMUR (Çukurova University)

Asst. Prof. Dr. Tuğçe KELLEÇİ (Kahramanmaraş Sütçü İmam University)

Dr. Burcu ALBAYRAK DÖNMEZ (Independent Researcher)

LANGUAGE EDITORS

English Language Editor

Dr. Şenol KARABALTAOĞLU
(Kastamonu İl Milli Eğitim Müdürlüğü)

Turkish Language Editor

Res. Assist. Fevzi Can GÜRÜZ
(Abdullah Gül University)

EDITORIAL BOARD (in alphabetical order)

Prof. Dr. Agata Wiktorja ZIETEK (Maria Curie-Skłodowska University)
Prof. Dr. Béatrice HENDRICH (Universität zu Köln)
Prof. Dr. Filiz BAŞKAN (İzmir Ekonomi University)
Prof. Dr. Kamer KASIM (Bolu Abant İzzet Baysal University)
Prof. Dr. Mustafa KOÇ (Toronto Metropolitan University)
Prof. Dr. Niğmet UZAL (Abdullah Gül University)
Prof. Dr. Tayyar ARI (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Veysel AYHAN (Bolu Abant İzzet Baysal University)
Assoc. Prof. Barış Gençer BAYKAN (Yeditepe University)
Assoc. Prof. Defne KARAOSMANOĞLU (Kadir Has University)
Assoc. Prof. Efe BAŞTÜRK (Recep Tayyip Erdoğan University)
Assoc. Prof. Emel KARAKAYA AYALP (İzmir Demokrasi University)
Assoc. Prof. Koray KARACA (Middle East Technical University)
Assoc. Prof. Selcan SERDAROĞLU POLATAY (Galatasaray University)

ADVISORY BOARD (in alphabetical order)

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (TED University)
Prof. Dr. Ayşe ZARAKOL (University of Cambridge)
Prof. Dr. Bogdan SZAJKOWSKI (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)
Prof. Dr. Demet LÜKÜSLÜ (Yeditepe University)
Prof. Dr. Emre İŞERİ (Yaşar University)
Prof. Dr. Roy JREIJIRY (Lebanese University)
Assoc. Prof. Gizem ARIKAN (Trinity College Dublin)
Asst. Prof. Derya ÖZKUL (University of Warwick)
Dr. Funda HÜLAGÜ (Philipps-Universität Marburg)

alternatif politika

Alternatif Politika dergisi, bir grup akademisyen tarafından disiplinler arası çalışmalara ilişkin süreli yayınların azlığı nedeniyle doğan ihtiyacı karşılamak üzere oluşturulmuş, dört ayda bir yayınlanan hakemli bir dergidir. Siyaset bilimini merkez alarak, kültürel çalışmalar, medya, uluslararası ilişkiler, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi politik ve antropoloji gibi disiplinleri de kapsayan yayınlar yapmayı amaçlayan dergi, adı geçen alanların her boyutuyla ilgili kuramsal ve analitik çalışmaların yanı sıra, kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Alternatif Politika dergisinin amacı, yayınladığı konularda hem bilimsel çalışmalar için akademik zemin hazırlamak, hem de söz konusu görüşlerin paylaşılmasını sağlayarak yeni açılımlar yaratmaktır. Bu bağlamda, teorik çalışmalara olduğu kadar, alan çalışmalarına da yer vermek amacındadır.

Alternatif Politika'ya yazı göndermek isteyenler için e-posta adresi: alternatifpolitika@gmail.com

Alternatif Politika, şu veritabanları tarafından taranmaktadır:
Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, EBSCO (including Political Science Complete, The Belt and Road Initiative Reference Source, Central & Eastern European Academic Source), ProQuest (including Sociological Abstracts, Political Science Complete, Political Science Database, Politics Collection, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Social Services Abstracts), Index Islamicus, DOAJ (Directory of Open Access Journals), Columbia International Affairs Online (CIAO), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Asian Science Citation Index, ULAKBİM TR Dizin, SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini), ASOS Index, ACAR Index, İdeal Online, Gesis Sowiport – Portal für Sozialwissenschaften ve MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals).

alternatif politika

Alternatif Politika (Alternative Politics) is an interdisciplinary international journal committed to publishing high-quality research papers in all areas of politics and international relations, as well as papers that cut across other disciplines such as cultural studies, geopolitics, and political economy. The journal's editorial philosophy is to support a pluralistic approach to the political science discipline and debate. The editor particularly welcomes submissions that are inventive in their approach, cross traditional disciplinary boundaries, evaluate the relationship between domestic and international politics, or offer comparative perspectives.

Alternatif Politika is a tri-annual, “open access” scholarly journal and regularly published in February, June and October. It also prepares some special issues during the year. All articles published in this journal are free for everyone to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its articles. The journal does not have article processing charges or submission charges. The authors are not paid royalties.

The journal accepts submissions only by email:
alternatifpolitika@gmail.com

Alternatif Politika is abstracted and indexed in: *Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, EBSCO (including Political Science Complete, The Belt and Road Initiative Reference Source, Central & Eastern European Academic Source), ProQuest (including Sociological Abstracts, Political Science Complete, Political Science Database, Politics Collection, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Social Services Abstracts), Index Islamicus, DOAJ (Directory of Open Access Journals), Columbia International Affairs Online (CIAO), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Asian Science Citation Index, ULAKBİM TR Dizin, SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini), ASOS Index, ACAR Index, İdeal Online, Gesis Sowipor – Portal für Sozialwissenschaften, and MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals).*

alternatif politika

Cilt 18, Sayı 3, Ekim 2026

MAKALELER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Neoliberal Politikalar, İklim Değişikliği ve Tarım Sigortası Kesişiminde Üçlü Maruziyet: Antalya Kumluca ve Finike’de Çiftçilerin Deneyimi, Hacer AKÜLKÜ & Nahide KONAK, 369-401.

Yeşil Sosyal Hizmet Müdahalesine Eleştirel Bir Bakış: Ekofeminizmin Teorik ve Pratik Katkıları Üzerine Bir Tartışma, Büşra Hazal ÜNAL TUNÇ, 402-431.

Kentsel Şiddet ve Barış İnşasında Yerel Sahiplenmenin Önemi: “Medellín Mucizesi” Örneği, Onur AĞKAYA, 432-457.

ERKEKLİK DOSYASI (2)

Misafir Editör: Selin AKYÜZ

Türkiye’de Erkekliğin “Öteki” Erkeklerle İmtihanı: Afrikalı Damatlar, Erkeklik Krizi ve Sosyal Medya, Eda DÜZGÜN, 458-486.

From Biological Limits to Political Performance: Female Masculinities and the Genderless Nature of Hegemony in Naomi Alderman’s The Power, Mustafa BÜYÜKGEBİZ, 487-502.

The Grotesque Transformation of Political Masculinity and Leadership in Ian Mcewan’s The Cockroach, Fırat KESKİN, 503-520.

Müslüman Erkekliğin Çözülüşü: Müslüman Kadın Yazınında Kuşaklararası Bir Okuma, Buşra ÇELİK, 521-549.

DÜZELTME / ERRATUM

Düzeltilme / Erratum, 550-552.

alternatif politika

Volume 18, Issue 3, October 2026

ARTICLES

RESEARCH ARTICLES

Triple Exposure at the Intersection of Neoliberal Policies, Climate Change, and Agricultural Insurance: Farmers' Experiences in Kumluca and Finike, Antalya, Hacer AKÜLKÜ & Nahide KONAK, 369-401.

Critical Perspectives on Green Social Work Intervention: Theoretical and Practical Contributions of Ecofeminism, Büşra Hazal ÜNAL TUNÇ, 402-431.

The Significance of Local Ownership in Urban Violence and Peacebuilding: The Case of the "Medellín Miracle", Onur AĞKAYA, 432-457.

MASCULINITY (2)

Guest Editor: Selin AKYÜZ

Masculinity's Encounter with the 'Other' in Türkiye: African Grooms, the Crisis of Masculinity, and Social Media, Eda DÜZGÜN, 458-486.

From Biological Limits to Political Performance: Female Masculinities and the Genderless Nature of Hegemony in Naomi Alderman's The Power, Mustafa BÜYÜKGEBİZ, 487-502.

The Grotesque Transformation of Political Masculinity and Leadership in Ian Mcewan's The Cockroach, Fırat KESKİN, 503-520.

The Dissolution of Muslim Masculinity: An Intergenerational Reading of Muslim Women's Literature, Buşra ÇELİK, 521-549.

ERRATUM

Erratum, 550-552.



**NEOLİBERAL POLİTİKALAR, İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE
TARIM SİGORTASI KESİŞİMİNDE ÜÇLÜ MARUZİYET:
ANTALYA KUMLUCA VE FİNİKE'DE ÇİFTÇİLERİN
DENEYİMİ¹**

**TRIPLE EXPOSURE AT THE INTERSECTION OF
NEOLIBERAL POLICIES, CLIMATE CHANGE, AND
AGRICULTURAL INSURANCE: FARMERS'
EXPERIENCES IN KUMLUCA AND FINIKE, ANTALYA²**

Hacer AKÜLKÜ* & Nahide KONAK**

ÖZ

Bu araştırmada Antalya'nın Kumluca ve Finike kırsalındaki küçük üreticilerin, iklim değişikliği kırılganlığını hangi bağlamsal koşullarda deneyimlediklerine dair bilgi birikimine katkıda bulunmaktadır. Bu araştırma ile Kumluca ve Finike'deki politik-ekonomik ve çevresel değişkenlerin, iklim değişikliği kırılganlığını nasıl yeniden ürettiğinin altı çizilerek, iklim değişikliğine bağlı kırılganlıkların ötesi gösterilmeye ve Türkiye'nin Antalya kırsalındaki ampirik boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın bulguları, iklim

¹ Bu makale, Hacer Akülkü tarafından Prof. Dr. Nahide Konak danışmanlığında hazırlanan ve 2022 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda tamamlanan "Kesişimsellik Bakış Açısı ile Kırılganlıkların Üretimi ve Baş Etme Stratejileri: Antalya Kumluca ve Finike'de Afet Deneyimleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Yazarlar, yazım ve dil bilgisi hatalarını düzeltmek, cümlelerin açıklığını ve anlam bütünlüğünü iyileştirmek ve önceden hazırlanmış olan tablonun satır ve sütun düzenini kontrol etmek amacıyla ChatGPT, Gemini ve Claude araçlarını kullanmıştır. Makalenin içeriği, analizleri ve sonuçlarına ilişkin tüm sorumluluk yazarlara aittir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv., Vize Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü, Kırklareli, Türkiye, haceraakulku@klu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2912-1917>

** Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniv., Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bolu, Türkiye, nkonak2002@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9560-7777>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 02.02.2026

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 03.08.2026

değişikliğinin yanı sıra, neoliberal politikalar ve tarım sigortası sisteminin üçlü maruziyete yol açtığını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda “üçlü maruziyet” kavramsal çerçevesi uyarlanmıştır. Böylece Kumluca ve Finike’de şiddeti ve etkisi giderek artan hortum afetlerinin, küçük üretici tarafından nasıl deneyimlendiği ve bu deneyimlerin üretkenlik-kırılganlık paradoksu tarafından nasıl yapılandırıldığı, neoliberal politikaların ve tarım sigortasının Kumluca ve Finike’de yarattığı kırılganlığın yol açtığı üçlü maruziyet haritalandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hortum, İklim Değişikliği, Neoliberal Politika, Tarım Sigortası, Üçlü Maruziyet.

ABSTRACT

This research contributes to the body of knowledge on the contextual conditions under which small-scale producers in the rural areas of Kumluca and Finike in Antalya experience climate change vulnerability. Through this research, by underlining how political-economic and environmental variables in Kumluca and Finike reproduce climate change vulnerability, it seeks to move beyond vulnerabilities associated solely with climate change and to fill the empirical gap in the context of rural Antalya in Türkiye. The findings reveal that, in addition to climate change, neoliberal policies and the agricultural insurance system lead to a condition of triple exposure. Accordingly, the “triple exposure” framework is adapted. Thus, it attempts to map how tornado disasters, whose severity and impacts have been increasingly intensifying in Kumluca and Finike, are experienced by small-scale producers, how these experiences are structured by the productivity–vulnerability paradox, and how the vulnerabilities produced by neoliberal policies and agricultural insurance in Kumluca and Finike give rise to triple exposure.

Keywords: Tornado, Climate Change, Neoliberal Policy, Agricultural Insurance, Triple Exposure.

GİRİŞ

Son yıllarda küresel siyasetin iki temel konusu iklim değişikliği ve neoliberal politikalar. İklim değişikliği, ekosistemleri tahrip ederek küçük çiftçileri gıda

güvenliği ve geçim kaynakları açısından ciddi risklerle karşı karşıya bırakmaktadır (Elliott vd., 2014; Garbrecht vd., 2015; Godde vd., 2021; IPCC, 2022; IPCC, 2023). Neoliberal politikalar ise, devlet desteğinin geri çekilmesi, kaynakların metalaştırılması ve küçük üreticilerin küresel piyasa dinamiklerine bağımlı hâle getirilmesi gibi süreçleri beraberinde getirmektedir (Harvey, 2005; Mirowski, 2013; Groenewald ve Niehof, 2015). Bu iki süreç, birbirinden bağımsız olmadığı gibi, kaynak kullanımı, çevresel değişim, sosyal eşitsizlik ve iklim değişikliği gibi çoklu etkileşim biçimlerine sahiptir (O'Brien ve Leichenko, 2003; Leichenko ve O'Brien, 2008; Paglialunga vd., 2022; Sheng vd., 2023). Bu noktada neoliberal politikaların neden olduğu sosyal ve ekonomik güvencesizlik ortamı, iklim değişikliğinin yarattığı çevresel tehditlerle birleştğinde küçük üreticiler üzerindeki baskı artmakta ve bu grubu daha kırılgan ve savunmasız hale getirmektedir (Khan vd., 2021; Khan vd., 2022; IPCC, 2023; Msimanga ve Mukwada, 2024).

Kırılganlık, iklim değişikliğinin olumsuz etkilerine karşı duyarlılık değil, bu etkilerle başa çıkabilme kapasitesini ifade etmektedir (IPCC, 2007). Dolayısıyla Wisner vd. (2003)'e göre kırılganlık yalnızca doğal tehlikelerden kaynaklanmamakta; sosyal, ekonomik ve politik yapılar da bireyleri risklere açık hale getirmektedir. Bu bağlamda kırılganlık, doğa kaynaklı olmanın yanı sıra neoliberal dönüşüm süreçleriyle derinleşen çok katmanlı ve ilişkisel bir kavram olarak ele alınmalıdır (Harvey, 2005; Mirowski, 2013).

O'Brien ve Leichenko (2000) ve Leichenko ve O'Brien (2008) neoliberal politikalar ve iklim değişikliği kesişimini “çifte maruziyet” çerçevesi ile açıklamıştır. Bu dinamik yaklaşım kırılganlığı, yerel ekolojik değişimler ile makro ekonomik süreçlerin bağlamsal etkileşimi üzerinden açıklamaya çalışır. Günümüzde bu kesişimsellik göz ardı edildiğinde kırılganlığa etki eden bağlamsal faktörler eksik anlaşılmaktadır. Örneğin, yerli halklar, sömürgecilik gibi tarih boyunca süren eşitsizliklerden, kesişen sosyo-ekonomik gelişim kalıpları, sürdürülemez okyanus ve arazi kullanımı, dışlanma, eşitsizlik ve yönetim gibi faktörlerden etkilenmektedir (IPCC, 2022; IPCC, 2023). Çok katmanlı bu kırılganlıklar, iklim değişikliğinin neden olduğu çevresel streslerle birleştğinde (Nolan vd., 2022; Hans, 2023) çifte maruziyet yaşanmasına yol açmaktadır.

Eriksen ve O'Brien (2007), iklim değişikliği ve uyum stratejilerinin neoliberal politikaların yoksulluk ve eşitsizlik gibi yapısal eşitsizlikleri göz ardı etmesi halinde kırılganlığı derinleştirebileceğine; Taylor (2015) ise, iklim değişikliğine uyum politikalarının çoğunlukla mevcut tarımsal dönüşüm süreçleriyle çeliştiğini ve küçük üreticiler için yeni kırılganlık biçimleri ürettiğini göstermiştir. Bu yönüyle çifte maruziyet çerçevesi, neoliberal küreselleşme ve iklim değişikliğinin kesiştiği durumlarda kırılganlığın nasıl üretildiğini açıklaması bakımından yüksek analitik güce sahiptir.

Ancak birden fazla baskı mekanizmasının eş zamanlı işlediği durumlarda ikili çerçevenin açıklama gücü yetersiz kalabilmektedir (Cutter vd., 2003). Örneğin, Pelling (2011) iklim değişikliğiyle mücadele amacıyla tasarlanan politika araçlarının kırılabilirlik üretiminin bir parçası haline gelebileceğini savunmaktadır. Bu durum, çifte maruziyet kavramının analitik kısıtlılığını ortaya çıkarmaktadır. Bu kısıtlılık, üçlü maruziyet gibi daha kapsayıcı çerçevelere duyulan ihtiyacı artırmaktadır.

Literatürde üçlü maruziyet çerçevesi farklı dinamiklerle işlenmektedir. Hughes vd. (2013), iklimsel etkiler, su kullanımına ilişkin yasal düzenlemeler ve politik değişkenlerin birleşiminin kentsel su kullanımı üzerinde baskı yarattığını ve bu durumun üçlü bir maruziyete yol açtığını belirtirken; Gill vd. (2023) ise, kıyı topluluklarının iklim değişikliği ve 'mavi büyüme' olarak adlandırılan kalkınma politikaları nedeniyle yaşadıkları çifte maruziyete karşı geliştirilen alan temelli koruma politikalarının bu topluluklar için üçüncü bir kırılabilirlik kaynağı oluşturduğunu göstermiştir. Bu iki modelin ayrıştığı temel nokta, üçüncü maruziyetin nasıl ortaya çıktığına ilişkin mekanizmada yatmaktadır. Hughes vd. (2013) modelinde eş zamanlı ve paralel baskılar söz konusu iken Gill vd. (2023) modelinde çözüm mekanizması, yeni bir baskı aracına dönüşmektedir. Gill vd. (2023) modelindeki bu dinamik, Taylor'ın (2015) 'ilişkisel kırılabilirlik' kavramıyla örtüşmektedir. Bu yaklaşıma göre kırılabilirlik, mülkiyet rejimleri ve güç ilişkileriyle aktif olarak üretilmektedir.

Bu araştırmanın başlangıç noktasını, Kumluca ve Finike'deki küçük üreticilerin iklim değişikliği deneyimleri oluşturmaktadır. Araştırmanın bulguları, iklim değişikliği kırılabilirliğinin neoliberal tarımsal dönüşümle birlikte derinleştiğini göstermektedir. Ancak asıl dikkat çekici nokta, iklim değişikliği riskiyle baş etme mekanizması olarak sunulan TARSİM³'in koruyucu işlevini yerine getiremediğinin ortaya çıkmasıdır. Aksine TARSİM, erişim eşitsizliği, artan prim maliyetleri, tekrarlayan afetler karşısında daralan kapsam ve kurumsal desteklerin (kredi/kooperatif) sigorta şartına bağlanması gibi mekanizmalar nedeniyle yeni bir kırılabilirlik kaynağına dönüşmüştür.

Bu yönüyle TARSİM, neoliberal politikaların doğrudan bir uzantısı olmanın ötesinde, iklim değişikliğine uyum politikasının bağlamsal koşulları nedeniyle kırılabilirlik üretiminin bir bileşeni haline gelmiştir (Eriksen vd., 2011; Pelling, 2011). Araştırma bu bağlamda, Gill vd. (2023) modelindeki yapısal mantıkla örtüşen bir üçlü maruziyet tablosu sunmaktadır. Bu noktada araştırmanın amacı, iklim değişikliği, neoliberal tarımsal dönüşüm ve tarım sigortası kesişiminin

³ Türkiye'de tarım sigortası sistemi, Tarım Sigortaları Havuzu (TARSİM) aracılığıyla yürütülmektedir (TARSİM, 2013). Bu bağlamda, bu makalede yer verilen alıntılarda katılımcıların "tarım sigortası" ifadesi, Türkiye'deki kurumsal uygulama olan TARSİM'i ifade edecek şekilde aynen korunmuştur.

Kumluca ve Finike'deki küçük üreticiler üzerinde nasıl bir kırılganlık ürettiğini 'üçlü maruziyet' kavramsal çerçevesiyle ortaya koymaktır. Araştırma, söz konusu modeli Türkiye'nin Antalya kırsalı bağlamına taşıyarak çözüm olarak sunulan politika araçlarının nasıl yeni kırılganlıklar üretebileceğini ampirik olarak göstermekte ve üçlü maruziyet literatürüne özgün bir katkı sunmaktadır.

1. METODOLOJİ

Araştırma Alanı

İklim değişikliği projeksiyonları, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu Akdeniz Havzası'nı iklim değişikliğine karşı en kırılgan bölgelerden biri olarak tanımlamakta (Giorgi ve Lionello, 2008: 90; Türkeş vd., 2013: 20) ve bu havzadaki sıcaklık artışları, yağışlarda azalma, meteorolojik ve tarımsal kuraklıklar, su kaynaklarında azalmalar gibi ciddi sorunlar yaşanacağını göstermektedir (Türkeş vd., 2013; Bastin vd., 2019). Bu olumsuzluklara ek olarak, Türkiye'de geçmişte çok fazla rastlanılmayan hortum olaylarının sıklığı artmaktadır (Bozkurt, 2011; TEMA ve WWF, 2015). Avrupa Şiddetli Hava Durumu Veritabanı'na göre, 2010-2019 yılları arasındaki hortum olayları, bir önceki on yıllık dönemdeki hortum olaylarıyla karşılaştırıldığında belirgin bir artış göstermiş ve bu olağandışı hava olayları en fazla Antalya'da meydana gelmiştir (Türkeş, 2021).

Bu araştırma kapsamında Kumluca ve Finike İlçe Tarım Müdürlüklerinden temin edilen 2017-2024 yıllarına ait resmi hasar tespit raporları; afetlerin türünü, etkilenen üretici sayısını, zarar gören tarım alanlarının dekar miktarını, hasarın ekonomik boyutunu ve afet sonrası devlet desteği durumunu ortaya koymaktadır. Tablo 1⁴, araştırmanın nitel saha verilerinin toplandığı dönemden (bkz. Başlık 1.2) sonraki yıllarda da bölgede şiddeti ve maliyet değeri yüksek afetlerin ortaya çıktığını göstermektedir. Bu durum, bölgedeki afet risklerinin tek bir afet türüne indirgenemeyeceğini ve devlet desteklerinin süreklilik arz etmediğini ortaya koymaktadır.

⁴ Bu tabloda sunulan veriler; Kumluca İlçe Tarım Müdürlüğü Hasar Tespit Komisyonu ve Finike İlçe Tarım Müdürlüğü Hasar Tespit Komisyonu kayıtlarından, ilgili kurum dosyalarından ve gerçekleştirilen kurum görüşmelerinden elden temin edilmiştir. 2017 yılı öncesine ait afet verilerinin kurumsal düzeyde standart ve sistematik olarak arşivlenmemiş olması sebebiyle veri seti; iki ilçeye ait düzenli resmi kayıtların ortaklaştırabildiği 2017-2024 yılları arası referans alınarak oluşturulmuştur. Araştırmanın nitel saha çalışması 2020-2021 yılları arasında gerçekleşmiş olmakla birlikte; bu tablonun amacı araştırmanın doğrudan veri kaynağı olması değil, Kumluca ve Finike'deki afetlerin sıklığı ile çeşitliliğini ve kurumsal hasar boyutunu bütüncül yansıtabilmektir. Ayrıca tablo, katılımcıların deneyimlediği hortum (2017 ve 2019) afetinin bölgedeki diğer afet türleri arasındaki yerini ve bağlamsal önemini göstermek adına sunulmuştur.

Tablo 1: Kumluca ve Finike’de 2017-2024 Yılları Arasında Meydana Gelen Afetlere İlişkin Veriler

No	Tarih	Afetin Türü	Afetten Etkilenen Üretici Sayısı	Afetten Etkilenen Tarım Alanı (Dekar)	Hasarın Ekonomik Değeri (TL)	Devletten Gelen Destek Ödemesi
KUMLUCA						
1	10.01.2017	Hortum	3	8,50	164.290,00	
2	18.02.2017	Hortum	1	0,40	8.800,00	
3	14-18.03.2017	Heyelan	14	69,95	490.764,50	
4	27.05.2017	Dolu	13	183,12	449.595,00	
5	8.10.2017	Hortum	12	14,10	70.240,00	
6	24.10.2017	Hortum	5	4,25	174.300,00	
7	13.11.2017	Hortum/Dolu	146	616,56	21.485.387,00	Var
8	18.01.2018	Fırtına/Hortum	6	15,90	282.815,18	
9	25.02.2018	Heyelan	2	9,87	114.375,00	
10	9.03.2018	Fırtına/Hortum	20	8,00	79.118,60	
11	16.06.2018	Fırtına/Dolu	2515	17.959,89	53.316.501,73	
12	17.09.2018	Yangın	21	59,45	499.291,30	
13	25.10.2018	Fırtına/Yangın	9	22,90	152.705,00	
14	10.12.2018	Fırtına	4	6,75	57.695,06	
15	15.01.2019	Fırtına	11	33,35	227.144,20	
16	24-26.01.2019	Fırtına/Hortum	513	2.282,26	53.979.593,72	Var
17	11.06.2019	Dolu	4	18,50	11.640,00	
18	8.09.2019	Yangın	5	8,22	189.733,90	
19	23-24.12.2019	Fırtına/Su Baskını	7	18,75	211.992,56	
20	5.03.2020	Hortum	1	2,60	120.250,00	
21	16-19.05.2020	Aşırı Sıcak	995	11.596,08	41.667.937,30	
22	18.09.2020	Yangın	15	26,19	513.002,55	
23	19.10.2020	Fırtına/Dolu	1625	11.626,82	105.177.798,55	Var
24	15.11.2020	Fırtına/Dolu	13	59,38	674.991,80	
25	14.12.2020	Su baskını	58	165,44	968.184,47	
26	28.12.2020	Hortum/Dolu/Su Baskını	45	101,60	724.713,75	
27	5.01.2021	Fırtına/Su Baskını	145	295,65	2.990.322,50	
28	27.01.2021	Fırtına/Su Baskını	11	15,65	135.230,00	
29	30.01.2021	Su baskını	18	34,80	218.988,00	
30	30.12.2021	Su baskını	114	525,36	4.713.530,80	
31	9.01.2022	Hortum	30	98,65	1.425.339,56	Var
32	19.01.2022	Fırtına/Hortum	4	15,85	1.021.908,45	Var
33	29.11.2022	Dolu	90	214,32	2.087.454,50	Var
34	12.12.2022	Sel/Su Baskını	2631	10.190,06	453.549.673,30	Var
35	26.11.2023	Fırtına	14	34,45	1.396.340,20	Var
36	16.12.2023	Sel/Su Baskını	78	175,12	4.082.395,50	Var
37	7.01.2024	Hortum	3	8,15	1.362.240,00	
38	5.03.2024	Hortum	114	388,82	84.775.126,10	Var
Kumluca Toplamı			9.315	56.915,71	839.571.410,08	
FİNİKE						

No	Tarih	Afetin Türü	Afetten Etkilenen Üretici Sayısı	Afetten Etkilenen Tarım Alanı (Dekar)	Hasarın Ekonomik Değeri (TL)	Devletten Gelen Destek Ödemesi
39	10.01.2017	Fırtına	8		248.286,50	
40	27.01.2017	Fırtına/Don	42		88.546,05	
41	19.05.2017	Dolu	3	13,83	8.298,00	Var
42	4.06.2017	Dolu	89	474,35	553.322,00	
43	31.08.2017	Dolu	71	413,71	310.775,49	
44	13.11.2017	Fırtına/Hortum/Dolu	219	1.307,40	8.737.395,80	Var
45	18.01.2018	Fırtına	242	579,68	1.524.876,20	
46	10.05.2018	Dolu	244	832,68	1.056.063,50	
47	16.06.2018	Dolu	1769	25.354,28	38.151.055,27	
48	15.01.2019	Dolu	22	126,57	242.585,20	
49	24-26.01.2019	Fırtına/Hortum/Dolu/Sel	366	7.107,98	17.120.932,15	Var
50	23.12.2019	Fırtına	5	5,00	57.820,70	
51	24.01.2020	Fırtına	13	32,42	46.404,00	
52	8.02.2020	Fırtına	6	15,45	37.057,50	
53	17.03.2020	Fırtına	16	47,60	114.311,20	
54	14-19.05.2020	Aşırı Sıcak	755	19.173,03	99.899.958,98	
55	19.10.2020	Fırtına/Dolu	568	8.623,08	33.859.469,17	Var
56	19.01.2022	Fırtına	74	122,49	575.037,50	Var
57	19.03.2022	Fırtına	24	46,50	233.740,00	Var
58	12.12.2022	Sel/Su Baskını	553	1.318,40	34.292.578,10	Var
59	25.05.2023	Dolu	73	365,05	1.196.832,00	Var
60	26.11.2023	Fırtına	131	277,59	9.559.328,70	
61	4.05.2024	Fırtına	2	6,00	294.182,00	
62	1.09.2024	Dolu	35	260,22	2.059.217,70	
63	24.11.2024	Fırtına	86	173,51	5.869.806,00	
Finike Toplamı			5.416	66.676,82	256.137.879,71	
GENEL TOPLAM			14.731	123.592,53	1.095.709.289,79	

Kaynak: Kumluca İlçe Tarım Müdürlüğü Hasar Tespit Komisyonu Raporları ve Finike İlçe Tarım Müdürlüğü Hasar Tespit Komisyonu Raporları (2017-2024).

Kumluca ve Finike, Batı Akdeniz Bölgesi'nde zirai üretimin yoğun olduğu, çok sayıda ailenin temel geçim kaynağı olan narenciye ve örtüaltı üretim faaliyetlerinin yaygın olduğu ilçelerdendir (Aktaş Çimen, 2001; Yaman Kocadağlı, 2012). Resmi raporlara göre, iki ilçe arasında zarar gören tarım alanlarının büyüklüğü ile zararın mali karşılığı arasındaki farklılıklar dikkat çekmektedir. Kumluca, etkilenen tarım alanları bakımından Finike'den daha düşük değerlere sahip olmasına karşın, ekonomik kayıp boyutunda Finike'den daha ileri olduğu görülmektedir. Bu durum bir çelişki gibi görünse de Kumluca'da maliyeti ve ekonomik değeri daha yüksek olan örtüaltı üretimin, Finike'de ise görece daha geniş alana yayılan bahçe bitkisi üretiminin yaygın olmasından kaynaklanmaktadır (Akülkü, 2022). Bölgede çoklu afet risklerinin bulunması, tarımsal üretim alanlarının yapısal tahribatlara ve üreticilerin sosyo-ekonomik

kayıplar yaşamasına yol açmaktadır. Söz konusu yaygın risk ve kırılganlıklar dikkate alındığında, küçük üreticilerin maruz kaldığı sosyo-doğal ve sosyo-ekonomik dönüşümleri ele alan araştırmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu literatür eksikliği, bölgedeki küçük üreticilerin kırılganlıklarının arkasında yatan yapısal nedenlerin göz ardı edilmesine yol açmaktadır.

Yöntem ve Veriler: Vaka Çalışması

Literatürde, Türkiye'deki hortum afetlerine ilişkin çalışmaların genellikle, hortumun coğrafi oluşumu (Coşkun ve Aksoy, 2007; Canpolat vd., 2021; Özen Bayraktar, 2023) ve ekonomik kayıplar (Günay, 2020) üzerine yoğunlaştığı; risklerin küçük üreticiler tarafından nasıl deneyimlendiğine odaklanmadığı görülmektedir. Bu araştırma bu boşluğu doldurmak üzere keşfedici nitelikte tasarlanmıştır; Kumluca ve Finike'de meydana gelen hortum afetlerini incelemek amacıyla bütüncül tek vaka çalışması deseniyle yürütülmüştür (Merriam, 2018). Araştırmanın odak noktası, ilçelerin kendileri değil, bu iki ilçeyi sosyo-ekolojik havza olarak etkileyen hortum afeti ve ona bağlı ortaya çıkan kırılganlık süreçleridir. Araştırmanın bağlamsal zenginliğini ve yapısal geçerliliğini artırmak amacıyla veri üçgenlemesi stratejisi uygulanmıştır (Yin, 2003). Buna bağlı olarak, Kumluca ve Finike'deki yerel halkla yapılan görüşmeler, resmi hasar tespit raporları, meteorolojik veriler ve ikincil literatür analiz sürecine dahil edilerek bütüncül bir perspektif kurulmuştur.

Bu araştırmanın ana odağını, afet sonrası devlet desteği sağlanmış olması gerekçesiyle 2017 ve 2019 hortum afetleri oluşturmaktadır. Ancak pilot çalışmalar sürecinde, devlet desteği kapsamı dışındaki yıllarda (örneğin 2018) çok daha büyük fiziksel zararlar yaşanmasına rağmen kurumsal destek alamadıklarını belirten üreticilerle karşılaşılması, araştırmaya yöntemsel bir esneklik kazandırmıştır. Kırılganlığın sadece afetin şiddetiyle değil, kurumsal mekanizmalara erişimle de şekillendiğinin anlaşılması üzerine, maksimum çeşitlilik örnekleme ilkesi doğrultusunda 2006/2007 (2 kişi), 2018 (1 kişi), 2020 (4 kişi) ve 2021 (1 kişi) yıllarında afet deneyimi yaşamış 8 katılımcı daha örnekleme dahil edilmiştir.

Araştırmanın verileri, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'nun 25.06.2020 tarihli, 2020/06 sayılı kararı ve 2020/161 protokol numaralı etik onayı doğrultusunda, 24 Ekim 2020-4 Nisan 2021 tarihleri arasında toplanmıştır. Araştırmada kota amaçlı örnekleme, maksimum çeşitlilik, kolay ulaşılabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2018) ve kartopu örnekleme (Merriam, 2018) yöntemleri kullanılarak 68 kişiyle⁵ yarı

⁵ Veri analizi dışında bırakılan 12 katılımcının 8'i yevmiye (bahçe bitkisi ve örtüaltı) karşılığı çalışmakta; 4'ü ise tarım dışı (tamircilik, sigortalı işçilik ve emeklilik) gelir kaynaklarıyla geçimini sağlamaktadır.

yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın soru formu, resmi veriler, literatür taraması ve pilot çalışmalarla geliştirilmiştir. Görüşmeler sırasında saha notları alınmış, katılımcıların izni dahilinde ses kayıt cihazı kullanılmış, ses kaydına izin verilmeyen durumlarda ise görüşmeler not edilmiştir.

Araştırmanın analitik çerçevesi; neoliberal tarım politikaları, iklim değişikliği ve tarım sigortası (TARSİM) sistemlerine eş zamanlı maruz kalma; doğrudan tarımsal üretime odaklanması nedeniyle analitik tutarlılığı sağlamak ve kavramsal sınırları netleştirmek adına araştırma odağı "küçük üretici"⁶ ölçeğine indirgenmiştir. Bu nedenle araştırmanın analizine 56 katılımcının verileri dahil edilmiştir. Mülkiyet ilişkileri bakımından incelendiğinde; küçük üreticilerin 40'ı kendi arazisinde, 5'i hem kendi arazisi hem de kiraladığı alanda; 3'ü kiracı (icar) ve 8'i ise ortakçı statüsünde üretim yapmaktadır.

Bu araştırmanın başında belirli bir kuramsal yaklaşım belirlenmemiş ve veriler tümevarımsal bir şekilde analiz edilmiştir. Verilerin analizinde MAXQDA 2022 programı kullanılmış; açık kodlama, eksenel kodlama ve seçici kodlama aşamaları izlenmiştir (Özalpman, 2011). Açık kodlama aşamasında her görüşme metni tekrar tekrar okunmuş ve araştırmacı notlarıyla birlikte başlangıç kodları oluşturulmuştur. Eksenel kodlama ile neoliberal tarım politikalarına bağlı ekonomik sorunlar, iklim değişikliğinin yol açtığı afet riskleri ve tarım sigortası sistemine erişimdeki engellere dair tema kümeleri belirginleşmiştir. Seçici kodlama aşamasıyla da üç tema kümesinin birbiriyle ilişkili olduğu ve iç içe geçtiği görülerek üçlü maruziyet çerçevesi kurulmuştur.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmanın tasarımında belirli metodolojik sınırlandırmalar yapılmıştır. İlki, araştırmanın odağı ve verilerin indirgenmesi sürecidir. Araştırma verileri, birinci yazarın doktora tezi kapsamında toplanmış olup makalenin odaklandığı üçlü maruziyet ve küçük üretici tanımlamasından kaynaklı, yapısal ve kavramsal tutarlılığı sağlamak adına katılımcı sayısı sınırlandırılmıştır. İkinci sınırlılık ise, araştırmanın dönemsel odağıdır. 2018 yılında hortum afetinden zarar görenlerin odağa dahil edilmemesi, devlet desteği alan ve almayanlar arasında makro düzeyde karşılaştırmalı bir analizin ortaya çıkmasını kısıtlamıştır.

⁶ Literatürde küçük üretici kavramına ilişkin tanımlamalarda belirsizlikler olsa da Bernstein (2014) 2 hektarın altında toprağa sahip olan ve üretimini aile emeğiyle sürdürenleri küçük üretici olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, bu araştırmaya katılan üreticilerin arazi büyüklüklerinin medyan değeri 9 dekar olup katılımcıların üretim faaliyetlerini ağırlıklı olarak aile emeğiyle sürdürmeleri nedeniyle katılımcılar küçük üretici olarak tanımlanmıştır.

2. KIRILGANLIĞI ANLAMADA BAĞLAMSAK FAKTÖRLER: BATI AKDENİZ BÖLGESİNDE KUMLUCA VE FİNİKE'DE KIRILGANLIK ÜRETİMİ

Bu vaka araştırmasında kırılğanlık, birbiriyle etkileşim halinde olan üç bağlamsal koşulun kesişimiyle anlam kazanmaktadır. Birincisi, ulusal tarım politikalarının dönüşmesiyle yerel tarımın neoliberalleşmesi ve üreticilerin pazar baskısı altında kalmasıdır. İkincisi, iklim değışikliğinin neden olduğı afet riskleri ve üretilmiş kırılğanlıklardır. Üçüncüsü ise, iklim değışikliği kayıplarının giderilme iddiasıyla sunulan tarım sigorta sisteminin yeni bir kırılğanlık kaynağına dönüşmesidir. Bu üç faktör, yerelde tarımı ve küçük üreticilerin savunmasızlığını belirleyen temel dinamikler olmakla birlikte üçünün kesişimi kırılğanlığı daha da derinleştirmektedir.

Neoliberal Tarım Politikaları ve Kırılğanlığın Üretilmesi

Türkiye’de tarımsal dönüşüm Cumhuriyet’in kuruluş yıllarına dayanmakla birlikte 1950’li ve 1980’li yıllarda önemli yapısal gelişmeler yaşanmıştır. 1950’li yıllarda, tarımda makineleşmenin arttığı, devletin fiyat sübvansiyonları, destekleme alımları, düşük faizli kredi ve taban fiyatı uygulama gibi politikaları tarımsal üretimi artırmıştır (Keyder, 1993; Keyder ve Yenal, 2018). Özellikle Kamu İktisadi Teşebbüsleri (KİT), tarımsal girdilerin işlenmesinden pazarlanmasına kadar hem üreticileri hem de kırsal istihdamı ayakta tutmuştur (Aytemur, 2011; Çubukçu, 2016).

24 Ocak 1980 Kararları ile IMF ve Dünya Bankası’nın yapısal uyum programları eşliğinde uygulanan neoliberal politikalar, Türk tarımının yeniden dönüştürülmesine yol açmıştır (Keyder ve Yenal, 2018; Aydın, 2010). Bu doğrultuda devletin destekleme alımları kaldırılmış, düşük faiz kredileri ve girdi sübvansiyonları daraltılmış, taban fiyat uygulamasına son verilmiştir. Ayrıca 1985’te başlatılan özelleştirme programlarıyla tarımsal KİT’ler özel sektöre devredilerek büyük bölümünde üretim kısıtlanmış ya da sona ermiştir. Böylece tarımdaki devlet desteğı sona ermiş ve tarımda ulusaşırı şirketlerin egemenliği artmıştır (Aytemur, 2011; Günaydın, 2009).

1999 yılında IMF ile imzalanan stand-by anlaşması ve beraberinde gelen Tarım Reformu Uygulama Projesi (TRUP/ARIP) kapsamında Doğrudan Gelir Desteğı (DGD) sistemine geçilmiştir. Ancak söz konusu sistem, Türkiye’nin kadaastro sorunları, çok parçalı toprak yapısı ve denetim yetersizliği gibi durumlardan dolayı küçük toprak sahiplerini sistemin dışında bırakarak büyük toprak sahiplerinin desteklenmesini sağlamıştır (Günaydın, 2009).

2006 yılında yürürlüğe giren Tohumculuk Kanunu ise tarımdaki neoliberal etkilerin en önemli sonucu olmuştur. Bu kanun, yerli tohumun kısıtlanmasına yol

açmasının yanında küçük üreticilerin kendi tohumlarını yeniden kullanma imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu durum ulusaşırı şirketlerin Türk tarımındaki etkisini artırarak küçük üreticileri tohum, tarım ilacı, gübre gibi girdilerde dışa bağımlı hale getirmiş ve küçük üreticinin karlılığını riske sokmuştur (Keyder ve Yenal, 2018; Aydın, 2010; Merdan ve Çomaklı, 2022).

Tarımdaki bu dönüşüm, küresel endüstriyel girdi ve tohum piyasasına hükmeden ulusaşırı şirketlerin Türkiye pazarındaki gücünü artırmıştır. Türkiye, küresel güçlerin hibrit tohum ve onların ayrılmaz parçası olan zirai ilaç ve gübre satışlarının açık pazarına dönüşmüştür (Günaydın, 2009). Yerli üreticiler, kendi tohumunu kullanım kısıtlılığı ile karşı karşıya kalırken, küresel şirketlerin sertifikalı tohumlarını ve üretimde o tohumların ihtiyaç duyduğu kimyasalları kullanmak zorunda bırakılmıştır (Aydın, 2010). Özellikle yoğun girdi kullanımının söz konusu olduğu örtüaltı yetiştiriciliğinde, tarım ilacı (pestisit) ve gübre gibi ihtiyaç duyulan girdilerin yanlış uygulandığı; bu girdilerin üretim maliyetleri üzerindeki yükü artırdığı ve döviz kuru dalgalanmalarına karşı aşırı duyarlı olduğu görülmektedir (Merdan ve Çomaklı, 2022). Bu durum, girdi piyasasının tekel gücüne sahip küresel aktörlerin, döviz kurundaki istikrarsızlıkları yerel üreticilere yansıtarak onların üzerinde sosyo-ekonomik bir baskı yarattığını ve onları borç sarmalına sürüklediğini göstermektedir.

Kumluca ve Finike, Türkiye'deki yapısal dönüşümlerden somut bir şekilde etkilenen yerel bağlamlardan birini temsil etmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında çeltik ve hububat ürünleri, tarımsal üretimi şekillendirmiş; 1960'lı yıllardaki devlet teşvikleri ve kooperatif desteğiyle pamuk ve narenciye, özellikle portakal sektöründe yoğun bir üretim başlamıştır. 1970'li yıllarda karayolu ulaşımının geliştirilmesiyle birlikte büyük kent merkezleriyle kurulan bağlantılar (Yaman Kocadağlı, 2012), plastiğin örtü materyali olarak kullanımının ucuz ve kurulumunun kolay olması ve iklim şartlarının elverişliliği örtüaltı üreticiliğine olan ilgiyi artırırken (Korkmaz, 2009) tarımsal üretimde önemli bir değişiklik başlatmıştır. Finike ve özellikle de Kumluca'da örtüaltı üreticilik yaygınlaşmaya başlarken, 2000'li yıllar sonrası tarım politikalarındaki dönüşüm, tarımsal üretimle geçimini sağlayan yerli halkı, girdi piyasasına egemen olan uluslararası tarım şirketlerine bağımlı ve savunmasız hale getirmiştir.

Bu araştırmanın bulguları, Kumluca ve Finike'deki küçük üreticinin, neoliberal tarım politikalarından kaynaklı ekonomik, çevresel ve sağlık konularında kırılganlıklar yaşadıklarını ortaya çıkarmıştır. Söz konusu kırılganlıkların birbiriyle kesiştikleri noktalar olmakla birlikte, en fazla tekrarlanan tema, ekonomik kırılganlıktır. Bu yönüyle araştırma, Türkiye'deki neoliberal politikaların tarımsal yapıyı dönüştürdüğünü ele alan ve bu dönüşümün küçük üreticiler üzerinde yarattığı kırılganlığı işaret eden araştırmalarla örtüşmektedir (Aytemur, 2011; Çubukçu, 2016; Özalp ve Ören, 2024; Altaytas, 2024).

Ekonomik kırılganlığın yaşanmasının sebepleri arasında en sık belirtilen alt temalar, tarımsal üretimde dışa bağımlılık, kullanılan girdilerin döviz kuru üzerinden satın alınması ve serbest piyasa koşullarının zorunlu kılınmasıdır.

Küçük üreticiler, ithal tohum kullanımına geçişle birlikte tarım kimyasallarına bağımlılıklarının arttığını ve bunun sonucunda ekonomik borçlanmanın kaçınılmaz olduğunu altını çizmiştir:

“Sorunlar çok. Fidelerin bozuk çıkması, zirai ilaçların fiyatlarının farklılık göstermesi, eski/bozuk tohumun ekilip bize satılması olabilir. Zaten bu durumda tohumcu, fideci parasını alıyor. Çiftçi her zaman mağdur, desteksiz olan!” (K46-E-33-Fin)⁷.

“Geçmişte bu kadar ilaç kullanılmıyordu. Ürünler daha kaliteli, lezzetli, tonajlıydı...Bu ürünlerin içerisinde her yıl yeni hastalıklar olur...Ne hikmetse çıkan hastalığın ilacı var...Yerli tohum yasaklandı. Oysaki teşvik edilmesi gerekiyor yerli tohumun. Çünkü onlara bağımlı olmamız isteniyor. Biliyorlar ki kendi tohumumuzu üretirsek o ilaçlara ihtiyaç duymayacağız” (K36-E-38-Fin).

Küçük üreticiler, yerli tohumun yasaklanmasıyla birlikte (Tohumculuk Kanunu, 2006), tarımda kimyasal kullanımının kaçınılmaz hâle geldiğini; artan hastalık, haşere ve bakteri sorunlarına karşılık verimliliği korumak amacıyla ilaç kullanımını azaltmak yerine artırdıklarını vurgulamıştır: *“Bitkiyi diktiğimiz andan itibaren ilaç kullanmaya başlıyoruz” (K38-E-56-Fin), “İlaca bağımlı hâle gelindi. İlacın birini yapıyorsun biri geliyor” (K47-E-61-Fin).* Bu durum üretim maliyetlerini ve tarımda dışa bağımlılığı artıran bir kırılganlık döngüsü yaratmaktadır. Benzer bulgular literatürle de örtüşmektedir. Endüstriyel tohumun kullanımının yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte üreticiler, firmaların koşullarına bağımlı hale gelmekte ve artış gösteren haşere ve hastalıklara karşı aynı firmaların ürünlerini kullanmak durumunda kalmaktadır (Wolff, 2004; Çubukçu, 2016; Andersson ve Isgren, 2021; Merdan ve Çomaklı, 2022).

Küçük üreticilerin, ekonomik kırılganlık yaşamalarına etki eden diğer bir faktör, döviz kurunda meydana gelen dalgalanmalardır:

“Girdiler kurla ilgili. İthal ürünler son 3 yıldır zorlamaya başladı. Sera ile uğraşan insanların %80'i dolara bağımlıymış, biz yeni yeni anlamaya başladık. Türk Lirası ile işimiz yokmuş bizim. Bir mücadele şansımız yok” (K15-E-31-Kum).

“Dolar arttığında, ilaç satanlar da üstüne zam koyuyor” (K43-E-62-Kum).

⁷ Katılımcılar, katılımcı numarası (K1, K2...), cinsiyet (K: kadın, E: erkek), yaş ve görüşme yapıldığı ilçe (Kum: Kumluca, Fin: Finike) şeklinde kodlanmış olup kimlik bilgileri gizli tutulmuştur.

Girdi maliyetlerindeki artış ve döviz kurunda meydana gelen baskı, küçük üreticilerin ekonomik sürdürülebilirliğini riske sokmakta (Moseley vd., 2010); üreticilerin girdiye ulaşımını zorlaştırmakta ve bu da verimliliğin düşmesine ve beraberinde gelir kaybına yol açmaktadır (MTSO, 2023; Bor ve Dagistan, 2024; Keskin, 2024). Bu durum üreticilerin borç döngüsüne girmelerine neden olmaktadır. Bu araştırmanın bulguları, söz konusu borçlanmanın aile, banka, tarım kredi kooperatifi, komisyoncu ve zirai ilaç satıcıları gibi farklı finansal ve sosyal ağlara yayıldığını ortaya koymaktadır.

Küçük üreticiler, maliyetlerin gelirin altında kaldığını, bunun da pazarlama sürecindeki piyasa kısıtlılıklarından kaynaklı olduğunu belirttiler. Örtüaltı üreticisi olan bir katılımcı, geçmiş yıllarda tarımsal üretimde yüksek gelir elde ederken, şimdilerde: “*Serada çalışıyorsun. Yevmiyeci gibi o parayı yiyorsun. Şimdi olay ona döndü. Girdiler, masraflar çok*” (K10-E-56-Kum) diyerek yaptığı yevmiye usulü çalışan işçi benzetmesiyle, üretimi artık bir kazanç mekanizması olarak değil, günü kurtarma çabası olarak deneyimlediğini ifade etmiştir.

Pazarlama sürecindeki aracı yapıların baskısı, ekonomik kırılganlığı derinleştiren bir diğer unsur olarak öne çıkmaktadır:

“Pazar düşük. Ücretlerin standardı yok... Bugün Kumluca’ya marketçiler hâkim olmuş. Marketçilere 1000 ton mal götürüyorum mesela. 400 kg seçiyor, geri kalanını kalitesiz diye çöpe atıyor. Çöpe attığı salatalık 4.5 liraya pazarda satılıyor. Marketçiler, komisyoncudan alıyor” (K19-E-51-Kum).

“Pazarlama en büyük sıkıntılardan birisi çünkü kendi ürünümüzün fiyatını kendimiz belirleyemiyoruz. Karşı ne derse o... Bir devletin çiftçiye sahip çıkmaması meselesi var. Gübre, ilaç, demir, naylon fiyatlarının yüksek olması buna müdahale etmesi lazım. Serbest piyasa olduğundan dolayı çiftçi sıkıntıda” (K17-E-41-Kum).

Katılımcı ifadeleri, küçük üreticilerin fiyat belirleme gücünden yoksun olduklarını, fiyat istikrarsızlığı ve serbest piyasa koşullarına mecbur bırakıldıklarının farkında olduklarını göstermektedir. Öte yandan üreticiler, tüccar, komisyoncu ve hal gibi aracılar ile küresel market zincirlerinin baskısına maruz kalmaktadır. Bu aracılar, yüksek kalitedeki ürünleri seçip geriye kalanları düşük fiyattan pazarlamasıyla küçük üretici üzerindeki risk ve maliyeti katlamaktadır.

Bu gelişmeler: “*Önceden çift dikim yapıyorduk ama artık masraflar ikiye katladı*” (K55-K-44-Kum) ifadesinde görüldüğü gibi gelir artırmak için çift ekim-dikim yöntemi deneyenlerin maliyet-kar dengesini bozmakta, tarımsal sürdürülebilirliği zorlaştırarak ekonomik kırılganlığı daha da artırmaktadır.

Literatürde, dağıtım zincirindeki tekelleşmenin tarım piyasasında yapısal dengesizliklere yol açtığı ve büyük şirketler ile toptancıların fiyat dayatmalarının küçük üreticileri savunmasız bıraktığı vurgulanmaktadır (Cohen ve Centeno, 2006; Monjane, 2022; Yıldırım ve Önen, 2024). Bu araştırmanın bulgularına benzer olarak, söz konusu güç ilişkileri, küçük üreticilerin sürekli bir borç döngüsü içinde kalmalarına; gelir ve refah kaybı, yoksulluk, üretimden vazgeçme ve göç gibi sosyo-ekonomik kırılganlıkları ortaya çıkarmaktadır (Moseley vd., 2010; Rodrigues vd., 2018; Tilzey, 2020; Yıldırım ve Önen, 2024).

İklim Değişikliği ve Kırılganlık

Türkiye’de hortumların en yoğun görüldüğü il olan Antalya, Akdeniz Havzası’nın iklim kırılganlığının en belirgin biçimde gözlemlendiği bölgelerden biridir (Türkeş, 2021). Bu kırılganlık, afetlerin şiddetini artıran yapısal süreçlere bakmayı zorunlu kılar.

Kumluca ve Finike’de örtüaltı üretimin yaygınlaşması Schnaiberg’in (1980) koşu bandı kuramında tartıştığı gibi üretimin, devlet-sermaye-emeği ekonomik büyüme anlayışı çerçevesinde birleştirmekte; bu durum doğal kaynakların sömürülmesini ve çevresel tahribatı beraberinde getirmektedir (Schnaiberg, 1980; Gould vd., 2004). Finike ve özellikle de Kumluca’da devlet teşvikleriyle (Güçlü, 2007) kıyı şeridindeki narenciye bahçelerinin sökülerek örtüaltı üretime açılması (Akülkü, 2022) yerel ekosistemi tahrip etmiştir. Bu dönüşüm iklim değişikliğiyle kesiştiğinde bölgedeki afet riskleri ve üretici kırılganlığını artıran bir zemini oluşturmuştur.

Bu araştırmanın bulguları, Kumluca ve Finike’deki küçük üreticilerin iklim değişikliğinin etkisiyle şiddeti artan afetler nedeniyle kırılganlık yaşadıklarını ortaya koymaktadır. Katılımcılar, geçmiş yıllardan beri Kumluca ve Finike’de afetlerin var olduğunu ve son yıllarda afetlerin şiddeti ve sıklığının arttığını; geçmiş yıllarda afetlerin hissedilen etkisinin bu kadar olmadığını, insan kaynaklı faktörlerin, ekonomik ve politik gelişmelerin afetleri daha riskli ve hissedilir hâle getirdiğine dikkat çekmiştir:

“Geçmişte bu kadar afet yaşanmıyordu...Hortum gibi şeyler olmazdı. Eskiden yağmur yağacaksa 1-3 ay yağardı. Şimdi havanın ne olacağı belli değil. Yağmur yağıyor, hava açmış güneşli, az sonra hortum çıkıyor...Bol bol sera yapıldı. Ekonomik olarak daha iyi hâle getirdi ama hava olarak yeşillik kayboldu...Her taraf kaplandı. Boş toprak yok” (K17-E-41-Kum).

“Afetler, çocukluğumuzda da olurdu ama şimdi zararlar daha fazla. Çünkü sera alanı giderek arttı ve yıkıcılık, zarar görme ihtimali arttı. Eskiden boş arazi vardı, bahçe vardı. Şimdi artık her yer sera olduğu için. Denizden en ufak bir şey olsa illaki birileri zarar görüyor” (K15-E-31-Kum).

“Ben ilkokuldaydım, aşağıdan denizden hortum çıktı. Bomboş tarla. Alt tarafta ovada zarar vereceği bir şey yok. Şu an araziler dolu. Boş yer yok” (K10-E-56-Kum).

“Hani dedim ya pamuk, susam, darı tarlası kalmadı diye. Önümüzdeki yıllarda bu bahçeler de kalmayacak Kumluca’da. Şu an adamlar bahçeleri söktü, sera kurdu. Onu da söküp yerine bina yapıyor. Eskiden Kumluca küçüktü ve bomboştu. 50 yılda Kumluca çok değişti. Bir 50 yıl sonrasını tasavvur edemiyorum” (K48-E-70-Fin).

“Bu seraların kurulmasında devletin etkisi var. 7-8 yıl önce Ziraat Bankası’nın sera kurdurma kredileri mi ne var. 5 yıl sıfır faiz mi ne. Yaygınlaşmasında bunun da etkisi oldu” (K2-E-25-Kum).

Küçük üreticilerin anlatıları, bölge tarımının kalkınma politikaları çerçevesinde küresel ekonominin metasına dönüştürüldüğünü (Nikol ve Jansen, 2021; Hokkanen, 2024) ve bu dönüşümün yerelde neden olduğu yapısal değişime işaret etmektedir. Örtüaltı üretimi, bir yandan bölge ikliminin elverişli olması, teknolojik gelişmeler ve bankaların sağladığı teşviklerle geniş bir alana yayılarak önemli bir gelir kaynağı haline gelmiş; diğer yandan, yerel ekosistemin bozulmasına ve bölgenin iklim risklerine karşı daha kırılgan hale gelmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle, yapısal dönüşümler, yerel ekosistemi etkilemekle birlikte iklim değişikliğiyle birleştiğinde, Kumluca ve Finike’de çevresel, ekonomik ve toplumsal kayıpları artırmaktadır (Chen ve Tang, 2024; Biswas ve Sen, 2024; Villavicencio-Pinto, 2025).

Küçük üreticiler, doğal dengenin bozulmasında ve afet risklerinin artmasında, örtüaltı üretim tesislerinin geniş ve toplu bir alana yayılmasına; betonlaşmanın ve örtüaltının kurulduğu alanlarda arazi kullanım değişikliği olduğuna; örtüaltı üretim alanlarının kurulduğu çevrelerde doğal hava hareketlerinin etkili olduğuna dikkat çektiler. Üreticilerin vurguladığı arazi kullanım değişiklikleri ve betonlaşma pratikleri, seraların plansız bir şekilde geniş alanlara yayılmasına ve geleneksel narenciye bahçelerinin sökülerek seraya dönüştürülmesine yol açmıştır:

“Üreticiler bulduğu yeri dikmeye başladı. Örtüaltı artmaya devam ediyor. Mesela önceden gördüğünüz binalar hep seraydı. Günümüzde yerini inşaata bıraktı. Bu taraflar seracılıktan inşaata kaydıkça dağdaki boş yerlerde de sera kurulmaya başladı” (K25-E-30-Kum).

“Tarlası olan tarlasını, bahçesi olan bahçesini kökledi ve yerine sera kurdu. Yoz portakal olanlar çoğunlukla bahçelerini köklediler, sera yaptılar” (K4-K-58-Kum).

“Denize çok yakınlığı var. Biraz da onunla ilgili. Şimdi bu hortum, rüzgâr afetinin %90’ı açıktan, denizden geliyor” (K43-E-62-Kum).

Katılımcıların anlatıları, afet risklerindeki artışın örtüaltı üretimin yaygınlaşması ve arazi kullanım değişikliğiyle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Örtüaltı üretim tesislerinin, betonlaşmanın ve doğal alanların yok edilmesinin doğal dengeyi bozduğunu; örtüaltı üretim alanlarının deniz kıyısına yakın alanlara kurulduğunu; geçmişte sınırlı ve az sayıda olan örtüaltı üretim tesislerinin günümüzde tüm arazilere yayılmasıyla birlikte küçük üreticilerin afetlere karşı savunmasız kaldığını göstermektedir. Özellikle hortumların denizden gelerek artan şiddet ve hızla kıyıya ulaşması, kıyı bölgelerindeki örtüaltı tesislerde ciddi hasarlara neden olmaktadır. Dolayısıyla katılımcıların anlatıları da gözetildiğinde; insan kaynaklı faktörler ile ekonomik ve politik etkiler bölgedeki ekosistemin değişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Örtüaltı üretim tesislerinin plansız büyümesi ve iklim koşulları dikkate alınmadan kurulması ise artan afetlerle birlikte küçük üreticinin dayanıklılığını zayıflatan yapısal kırılganlıkları daha da görünür hâle getirmektedir.

Benzer şekilde literatürde arazi kullanım değişikliklerinin ekonomik kalkınma, kentleşme, tarımsal üretimi artırmak amacıyla gerçekleştirildiği çalışmalarda olduğu gibi (Wang vd., 2018; Patel vd., 2019), bu değişiklikler, çevresel tahribata yol açmasının yanında, ani hava olaylarına karşı koruyucu mekanizmaları ve orman örtüsünü yok etme, yerel ekosisteme zarar verme, biyoçeşitliliği azaltma gibi birçok riskin ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Briassoulis, 2020; Bufebo ve Elias, 2021; Zhang vd., 2024).

Hortum afetinin neden olduğu kayıpların ve zararların, küçük üreticinin üretim tesisini yeniden kurması veya onarması anlamına geldiğine dikkat çeken katılımcılar, üretime devam edebilmek için bankalar başta olmak üzere, halci, komisyoncu ve sosyal çevrelerine borçlandıklarını belirtmiştir:

“Sera yerle bir oldu. Sonra üretim yapmadık. Bir sonraki üretimimiz ekim ayında oldu. Geçimimizi yevmiyeye giderek karşıladık. Halden, komisyonculardan para aldık. Kredi çektim yer yıkıldıktan sonra” (K13-E-40-Kum).

“Afetin sonrasında bakkala gıda giderlerimi, hatta ekmeği bile yazdırdım” (K9-E-49-Kum).

“Paramız yoktu. Kredi çekemedik. Biz sıradan bir işçi olduğumuz için banka bize kredi vermiyordu. Veresiye aldığımız ürünlerimiz vardı ödeyemedik. Halci maddi yönden destekledi. Çevredeki ilaççılara borçlandık. 5 yıl içinde taksit taksit ödedik borçlarımızı. Akrabalarımızdan bilezik, para aldık. Yazın yevmiyeye gittik evin ihtiyaçlarını karşıladık.” (K19-E-51-Kum).

Küçük üreticiler, hortum afeti karşısında ekonomik kırılganlıklarının arttığının, afet sonrasında borç döngüsü içinde yer aldıklarının ve finansal bağımlılık içinde kaldıklarının altını çizmiştir. Hortum afetinin daha sık

görülmeye başlandığını belirten küçük üreticiler, her yeni afetin ekonomik yük olduğunu, var olan borçların tamamlanmadan yenisinin oluşmasıyla borçlanmanın ve ekonomik kırılganlığın daha da derinleştiğini anlattılar. Bu durumda üretime devam etmek isteyen küçük üreticilerden bazıları, çeşitli finansal sistemlere ve sosyal çevrelerine başvurarak borçlanmak zorunda kaldıklarını, bazıları ise, üretim yapamadıkları için gündelik işlere gittiklerini söylediler. Bu bulgular, iklim değişikliğinin sosyal ve ekonomik kırılganlıklara yol açtığını, küçük üreticilerin iklim kaynaklı afetler karşısında borçlanma eğiliminde olduğunu ve geçim stratejilerini dönüştürmek zorunda kaldığını ortaya koyan literatürle örtüşmektedir (Saldaña-Zorrilla, 2008; Wickramasinghe, 2017; Bennie, 2022; Likinaw vd., 2024; Ojo vd., 2024).

Katılımcıların ifadeleri, iklim değişikliği kaynaklı afetlerin sosyo-ekonomik kırılganlıklar yarattığını açıkça ortaya koymakta; iklim değişikliğinin etkilerinin küçük üreticiler tarafından farklı şekillerde deneyimlendiğini göstermektedir. Katılımcılar, afet sonrasında üretime yeniden başlama, üretime devam edebilmek için kaynak arayışı gibi ortak deneyimlere sahip olsa da krediyi alabilenler/alamayanlar, tarım sigortası yaptırabilenler/yaptıramayanlar, sermayeye sahip olanlar/olmayanlar, harici bir geçim kaynağı olanlar/olmayanlar gibi yapısal, kurumsal ve ekonomik farklılıklara sahiptir. Bu yüzden iklim değişikliği kırılganlığını ve borçlanma döngüsünü benzer deneyimlememektedirler. Bazıları, resmi finans sistemi ve kurumsal yapıların fırsatlarına dahil edilirken, bazıları bu yapılardan dışlanmakta ve gayri resmi borç ilişkilerinde bulunmaktadır. Bu durum, üçlü maruziyet çerçevesiyle değerlendirildiğinde küçük üreticilerin sadece iklim değişikliği kaynaklı değil, aynı zamanda ekonomik ve sosyal yapıların neden olduğu çok katmanlı bir eşitsizliğin neden olduğu kırılganlık yaşadığını ortaya koymaktadır.

İklim Değişikliği Risk Üretiminde Tarım Sigortası: TARSİM

Türkiye’de iklim değişikliği kaynaklı risklerin teminat altına alınabilmesine aracılık eden Tarım Sigortaları Havuzu, 14.06.2005 tarihli ve 5363 sayılı Tarım Sigortaları Kanunu (TSK) kapsamında oluşturulmuştur. Tarım Sigortaları Kanunu ile üreticilerin karşılaşacakları risklerin hangi bağlamlarda temin edileceğine ilişkin usul ve esaslar belirlenmesi amaçlanırken; Havuz ile seralar ve bitkisel ürünler için hangi afetlerin (hortum, sel, fırtına vb.) teminat kapsamına alınacağını belirlemek, hasar tespitlerinin yapılması, tarım sigortalarının geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması gibi teknik işlemler yürütülmektedir (TSK, 2005).

TARSİM, devlet, sigorta şirketi ve çiftçi arasındaki ilişkinin bir parçasıdır (TARSİM Faaliyet Raporları, 2019). Sistemin sürdürülebilirliği, çiftçinin devletten aldığı prim desteği (TARSİM, 2013) ve çiftçinin havuza verdiği

primlerin sigorta şirketleri aracılığıyla havuza aktarılmasıyla gerçekleşir. Devletin sağlayacağı prim desteği miktarı ürün, risk, bölge ve işletme kriterlerine göre her yıl Cumhurbaşkanı tarafından belirlenir (TSK, 2005).

TARSİM mekanizmasına dahil olabilmenin en kritik şartlarından biri, çiftçilerin Çiftçi Kayıt Sistemi (ÇKS) Yönetmeliği gereğince sisteme kayıtlı olmasıdır. Bu kapsamda çiftçilerin, üretim yapılacak alanın mülkiyetine veya kullanım hakkına (kira sözleşmesi vb.) dair bilgileri belgelemesi ve her yıl düzenli olarak güncellemesi gerekmektedir. Öte yandan üretim yapılan ama kadastro geçmemiş, keşif komisyonlarınca arazi tespiti yapılmamış; kullanım hakkı alınmamış hazine arazileri ve tarım arazisi niteliği taşımayan bazı alanların ÇKS kaydı yaptırılmamaktadır (ÇKS Yönetmeliği, 2014). Buna bağlı olarak ÇKS kaydının oluşturulmaması ya da kayıt için gerekli koşulların sağlanmaması, bu alanlarda üretim yapan çiftçilerin TARSİM'e erişimini kısıtlamaktadır.

İklim değişikliğine bağlı artan afetlerin sıklığı ve şiddeti, sigorta uygulamasının hızla yaygınlaşmasını sağlamıştır. 2015 yılının "iklim sigortası yılı" ilan edilmesi (Surminski vd., 2016), BM Çevre Şefi Erik Solheim'in 2018 yılında yaptığı "sigortasız bir dünya, toplumun karşılayamayacağı bir bedeldir" açıklaması sigortanın, iklim değişikliği risk yönetiminde küresel bir politika haline getirileceğini açıkça göstermektedir (Gallin, 2018).

Bu araştırmanın bulguları, iklim değişikliğine bağlı afetlerin yarattığı kırılganlıkları azaltmak amacıyla, birçok küçük üreticinin tarım sigortası uygulamasına başvurduğunu ya da başvurmak istediğini ortaya koymuştur. Küçük üreticilerin bu eylemi, sigorta sisteminin politik ve ekonomik yapıların teşvikleri ile örtüşmektedir.

Sigorta sistemi, Kumluca ve Finike'deki küçük üreticilerin iklim değişikliği kırılganlığını derinleştiren ve üçlü maruziyetin ortaya çıkmasında önemli bir mekanizmadır. Sigorta, küresel politik eylemlerde iklim değişikliği risklerini yönetmede etkili eylem planlarından biri olarak kabul görse de afetlerin artışı, şiddeti ve neden olduğu kayıp ve zararların sıklığı, riskin sigortalanabilirliğini sorgulatmaktadır. Çünkü sık ve yoğun felaketler, sigorta türlerinin ödemelerini ve sigorta primlerini artırmakta, sigorta poliçelerinin güncellenmesi ve alternatif planlamaları zorunlu hâle getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu riskler hem bireyin hem sermayenin ödeme gücünü tehdit etmektedir (Kang, 2007; Herweijer vd., 2009; Geneva Association, 2015; Collier vd., 2021; Majka, 2024).

Sigortalanabilirliğin getirdiği bir diğer risk faktörü ise, sigorta uygulamasının herkes için erişilebilir olmamasıdır. Özellikle tarım sektöründe düşük gelirli küçük üreticiler (Wickramasinghe, 2019; Hazell vd., 2021; Aheeyar vd., 2023) ve kadınlar (Delavallade vd., 2015) gibi kırılgan grupların sigortaya erişebilirliği

düşüktür. Bu da sigorta sisteminin uygulanamazlığının yarattığı bir başka eşitsizlik boyutudur.

Bu araştırmanın bulguları, iklim değişikliği risk ve kırılganlıklarını azaltmak amacıyla kullanılan tarım sigortasının, risk ve kırılganlıkları azaltmak yerine artırdığını ve eşitsizliklere yol açtığını göstermiştir. Katılımcılar, hortum afetlerinin şiddeti ve sıklığının artması ve/veya afet deneyimleri sebebiyle tarım sigortası yaptırmanın zorunlu hâle geldiğini belirtmiştir⁸:

“Afetten sonra sigortayı yaptırmaya başladık. Zarar büyük olunca mecburiyetten yaptık. Bir daha böyle bir şey olsa bizim tekrardan yapma şansımız yok” (K62-K-47-Fin).

“Hortum, TARSİM’in önemini biraz daha anlattı” (K16-E-31-Kum).

“Hortumdan sonra her yıl yaptırıyoruz. Kendi ödeme gücümüz yok. Karşılığında sigortadan bir şey almak için. Yıkıldığı zaman kurma imkânımız yok. Çünkü onunla geçiniyorsun. O bitti mi paran da bitiyor elinde” (K35-K-33-Fin).

Bu yönüyle sistemin sürdürülebilirliğini sıklıkla sorgulayan bazı üreticiler, sigortaya ödenmesi gereken parayı ödeyecek maddi imkânlarının olmadığını belirterek sigorta yaptırmadıklarını dile getirdiler. Küçük üreticiler, sigorta primlerini ödeyebilmek için gelirlerinden belirli bir pay ayırdıklarını, her yıl bu primleri ödemek zorunda kaldıklarını, yeterli gelirlerinin olmamasından dolayı sigortaya ödenen paranın mali bir yük oluşturduğunun altını çizdiler:

“Ekonomik durumlardan dolayı yaptıramıyoruz. TARSİM yaptırsak belli bir külfet oluyor. Onun için Allah’tan gelene razı oluyoruz. Parası olan yaptıracak” (K24-E-61-Fin).

Katılımcıların vurguladığı üzere sigorta sistemi karşısında eşitsizlik yaşanmakta, özellikle yeterli geliri olmayanlar sigorta yaptıramamaktadır. Bu durum onları risklere karşı daha kırılgan hâle getirmektedir. Tarım sigortası, düşük gelirli üreticiler için finansal risk ve borçlanma döngüsü yaratırken, yüksek gelirli ve sigorta yaptıran üreticiler için kayıp ve zararların telafi edilmesinde kısmen koruyucu bir mekanizmadır. Başka bir ifadeyle, ekonomik açıdan güçsüz olanlar, hem tarım sigortası yaptırmayı/yaptıramama hem de olası afet riskleri karşısında daha kırılgan hâle gelmektedir. Bu durum, tarım sigortasının herkes

⁸ Bu araştırmanın veri toplama sürecinde görüşülen 56 küçük üreticinin 32’si TARSİM’lidir. Katılımcıların üretim türlerine göre dağılımı incelendiğinde; 18’inin örtüaltı, 11’inin hem örtüaltı hem bahçe bitkisi ve 3’ünün ise sadece bahçe bitkisi üreticisi olduğu görülmektedir. Sigorta sahibi olan katılımcıların 20’si, afet deneyimi sonrasında sigorta yaptırmıştır. Bu 20 üreticinin dağılımı ise, 13 örtüaltı, 6 her ikisi ve 1 bahçe bitkisi üreticisi şeklindedir.

için erişilebilir olmadığını, var olan sosyo-ekonomik eşitsizlikleri derinleştirdiğini göstermektedir.

Bulgular, tarım sigortası yaptıramamanın sadece ekonomik kısıtlılıklardan kaynaklı olmadığını göstermektedir. Katılımcılar, sigorta şirketlerinin koyduğu şartların sigorta yaptırmada önemli bir engel olduğuna dikkat çektiler. Tarım sigortasının sadece ekonomik güçle ilişkisinin olmadığını, prosedürel ve bürokratik konuların tarım sigortası yaptırmada engel teşkil ettiğine vurgu yaptılar. Küçük üreticiler, tarım sigortası yaptırmak için çiftçinin arazi mülkiyeti ya da arazinin kullanım hakkının olmasının önkoşul olduğunu, üretim alanının resmi kayıtlardaki yasal konumunun (örneğin, mirasçılar arasında davalık olması veya devlet mülkiyeti altında olması vb.) sigortanın talep ettiği teknik donanımları kapsamaması gerektiğini, aksi durumda sigortaya erişimin zor olduğunu anlattılar:

“Mesela adamın yeri hazine yeri. Bu yüzden sigorta yaptıramıyor. Hisseli yer var. Beş kişi anlaşıyor bu adam sigorta yaptıramıyor. Tapusu olmayana sigorta yapmıyorlar” (K29-E-54-Fin).

Katılımcının “tapusu olmayana sigorta yapmıyorlar” ifadesi fiili olarak doğruluk içerse de mevzuatın diliyle birebir uyuşmamaktadır. Zira ÇKS’nin mülkiyet hakkı veya kullanım hakkı gerekliliği, arazinin yasal statüsü anlamına gelmektedir.

Katılımcılar, yasal ve bürokratik engellerden dolayı sistemin dışında kaldıklarının altını çizdiler. Tarım sigortası yaptırabilmek için mülkiyet sahibi olmanın önemli olduğu ama sahip olunan mülkiyetin yapısal ve hukuki statüsünün net olmaması hâlinde sigorta sistemine dâhil olamadıklarına dikkat çektiler. Bu gelişme tıpkı ekonomik nedenlerden kaynaklı sigorta yaptıramayanlarda olduğu gibi sigortanın ulaşılamaz bir hizmet hâline geldiğini göstermektedir. Sigorta, herkes için eşit olmayan bir sisteme dönüşürken küçük üreticilerin birçoğu afet risklerini tek başına üstlenmek durumunda kalmaktadır.

Bulgular, banka kredisine erişimin TARSİM’e kayıtlı olmayla ilişkisinin olduğunu işaret etmektedir. Katılımcılardan bazıları, Ziraat Bankası gibi kurumlardan işletme veya tarım kredisi kullanmak istediklerinde bankanın kendilerini TARSİM’e kaydolmaya yönlendirdiğini belirtmiştir: *“TARSİM’e güvenlik ve bankalar aracılığıyla başladık. Kredi çekebilmek için banka zorunlu kıldı” (K18-E-42-Kum); “Bankadan kredi çektiğimizde banka TARSİM’i zorunlu kılıyor. Çünkü banka yeri ipotēge alıyor” (K7-E-30-Kum).* Bu bulgu, TARSİM’in bağımsız bir iklim uyum aracı olmanın ötesinde, üreticilerin finansal sisteme erişimi için bir ön koşul işlevi gördüğünü göstermektedir.

Sigortaya erişememe durumu, küçük üreticilerin bankalar ve tarım kredi kooperatifleri gibi finansal ve kurumsal destek mekanizmalarına erişimini de

kısıtlamaktadır. Zira tarım sigortası yaptı(a)mayan küçük üreticiler, banka kredisi kullanma, tarım kredi kooperatifi ve desteklerine erişebilme kısıtlılığı yaşamaktadır. Nitekim literatür de sigorta teşviki ya da zorunluluğunun diğer destek mekanizmalarına erişimde belirleyici bir ön koşul olduğunu göstermektedir. Sigortanın bulunmadığı durumlarda bu destek mekanizmalarından faydalanmak mümkün görünmemektedir (Wickramasinghe, 2017). Bu durum, mevcut kurumsal ve bürokratik mekanizmaların iklim değişikliği karşısındaki yapısal eşitsizlikleri derinleştirdiğini ve yeniden ürettiğini ortaya koymaktadır.

Katılımcılardan bazıları, iklim değişikliği ve afetlerin neden olduğu risklerin giderilmesinde tarım sigortasının etkili bir yöntem olduğuna dair görüşlere sıklıkla yer verse de var olan risk yönetiminin sigorta şirketleri ve şirketlere bağlı kuruluşların çıkarları lehine yürütüldüğünü ve bu durumun üreticilerin aleyhine olduğuna vurgu yaptılar. Bazıları ise, sigorta sistemiyle, iklim değişikliği risklerinin ticari bir mantıkla sürdürüldüğünü; sigorta sisteminin zarar görenin dışlandığı adaletsiz bir mekanizma olarak varlığını sürdürdüğünü, küçük üreticiler arasında eşitsizliğin yaratılmasında etkili bir mekanizma olduğuna dikkat çektiler:

“Mesela sigorta yaptırdınız yerinize. O sene hasar oldu. TARSİM %10’unu ödemiyor. Diyelim ki diğer yıl da oldu. O zaman %20’sini ödemiyor. 3. sene de oldu %30’unu ödemiyor. 3 sene hasar gördüğünde 4. senede sigorta yapmıyor. Oraya tehlikeli bölge diye bir rakam uyguluyor. Normalde 2000 lira tutuyorsa oraya daha yüksek bir rakam ekliyor” (K48-E-70-Fin).

Katılımcının ifadesi, TARSİM’in tehlike bölgesi uygulaması ile örtüşmektedir. Hasarın tekrarlandığı bölgeler risk kategorisi altında ele alınmakta ve bu bölgelerin prim tutarları yükseltilerek kapsam dışı bırakılma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır (TARSİM, 2024). Dolayısıyla, sigorta sisteminin kendini koruması amacıyla geliştirilen bu kriter; afet riskiyle en sık karşılaşan üreticileri veya bölgeleri en yüksek primleri ödemek zorunda bırakarak üreticilerin sigortaya erişiminin sürdürülebilirliğini kısıtlamaktadır.

Katılımcıların aktarımlarında yer aldığı gibi, tarım sigortasının koruma mekanizması görünümünün arkasında sistemin kendi doğasının yeni riskleri yaratmak için elverişli olduğu vurgulanmaktadır. Bölgedeki hortum vb. afetlerin tekrarı ve şiddeti, kayıp ve zararların etkilerini artırmış durumdadır. Bu gelişmelerin etkisiyle, daha yüksek maliyetlerin ortaya çıkması söz konusu olurken, küçük üreticiyi kapsam dışı bırakma eğilimi gösteren politikalar üretilmektedir. Sigortanın işleyişinde, büyük ve sıklığı artan zararlara karşı sunulan teminatın değişkenlik göstermesi söz konusu iken, sigorta sistemi, zararların tamamının karşılanmasını kısıtlamakta ve kırılganlığın artışı pekiştirmektedir. Bu durum, iklim değişikliği risklerine karşı koruyucu bir yapı

olarak kurgulanan sigorta sisteminin küçük üreticiler arasında eşitsizlik yaratmasının yanı sıra, sigorta sisteminin ne kadar adil ve sürdürülebilir olduğunu da sorgulanmaya açık hâle getirmektedir.

3. TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu araştırmanın ampirik bulguları, Kumluca ve Finike bağlamındaki küçük üretici kırılganlığının doğrusal risk faktörleriyle açıklanamayacağını; neoliberal tarım politikaları, iklim değişikliği ve tarım sigortası sisteminin birbirinden bağımsız işlemediğini, aksine birinin neden olduğu yapısal krizin, bir sonrakini tetiklediği döngüsel bir süreç olduğunu göstermektedir.

Bu döngünün ilkin, neoliberal tarım politikaları oluşturmaktadır. Küçük üreticiler, tohum, gübre ve ilaç gibi en temel üretim girdilerinde tamamen dışa bağımlı durumdadır. Döviz kurundaki dalgalanmalar ve ekonomik istikrarsızlıklar, girdi maliyetlerinin daha da artmasına neden olurken, piyasadaki koşullar nedeniyle üretilen ürünler talep edilen değerde gelir getirmemektedir. Gelir kaybı ve artan üretim maliyetleri karşısında risk altında kalan küçük üreticiler, artan hasare ve hastalıklarla mücadele edebilmek için kimyasal girdi kullanımını artırmakta; bu zorunlu durum, hem ekolojik bozulmayı tetiklemekte ve toprağın verimliliğini azaltmakta (Shiva, 2010) hem de üretim maliyetlerini daha da yukarı çekmektedir. Bu durum bir yandan üretim süreci ve verimlilikle ilgili sıkıntıları artırırken, diğer yandan küçük üretici aleyhine yapısal bir ekonomik kırılganlığı ve kalıcı gelir kaybını ortaya çıkarmaktadır.

İkinci döngüde ise, ekonomik büyüme bağlamında devlet eliyle sunulan teşviklerin ve arazi kullanım değişikliklerinin, iklim değişikliği kırılganlığını nasıl derinleştirdiği vardır. Teknolojik gelişmeler ve elverişli iklim koşulları yanı sıra devlet tarafından sağlanan kredi ve teşvikler, bölgedeki narenciye alanlarının sökülerek hızla örtüaltına dönüştürülmesine yol açmıştır. Yeşil alanların hızla dönüştürülmesi, mikroklimayı değiştirmiş ve bölgeyi aşırı hava olaylarına karşı daha duyarlı hâle getirmiştir. Örtüaltı üretiminin kıyı şeridinden iç bölgeye doğru kurulması ve hortum gibi afetlerin denizden karaya doğru hareket ederek şiddetlenmesi, söz konusu duyarlılığı ciddi bir kayba dönüştürmüştür. Bunun sonucunda, üretim alanlarını sezon içinde tekrar tekrar inşa etmek zorunda kalan küçük üreticiler, ekonomik ve psikolojik yıpranma yaşamakta, borç sarmalına girmekte ve üretimden tamamen vazgeçme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Söz konusu ikili maruziyet kesişimindeki riskleri yönetebilmek adına üretilen TARSİM ise üçüncü döngüyü oluşturmaktadır. Bulgular, afetin sıklığı ve şiddeti arttıkça üreticilerin sigortaya kaçınılmaz bir sığınak olarak yöneldiğini göstermektedir. Ancak sistem, doğası gereği yeni kurumsal kırılganlıklar üretmektedir. Bir yanda, yüksek gelir sahibi ve mülkiyeti olan üreticiler için

TARSİM'e erişim ve prim ödeme daha ulaşılabilirken; diğer yanda, düşük gelirli üreticiler için sigorta primleri sürdürülemez ek bir maliyettir. Ancak sistem, yeterli gelire sahip olursa bile sigorta yaptırmanın önüne katı bürokratik ve prosedürel engeller koymaktadır. Özellikle ÇKS kaydı ve mülkiyetin veya kullanım hakkının bizzat üreticiye ait olması şartı, bölgedeki kiracı ve ortakçı küçük üreticileri sistem dışına itme riski taşımaktadır. Dahası, afetlerin sıklığındaki artış, TARSİM'in risk yönetimi mantığı gereğince bazı bölgelerin kapsam dışında bırakılmasına ya da sigorta primlerinin artırılmasına neden olmaktadır. Bu durum, küçük üreticilerin afet risklerine karşı tamamen korumasız kalmasıyla sonuçlanmaktadır.

Bu üç döngü birlikte değerlendirildiğinde saha bulguları, TARSİM'in bağlamsal koşullar nedeniyle yeni bir kırılma kaynağına dönüştüğü savını desteklemektedir. Sistem, girdi bağımlılığı ve afet riskinin yol açtığı krizi gidermek amacıyla kurulmakta; ancak kurumsal tasarımı sonucunda bu krizi derinleştiren bir mekanizma hâline gelmektedir. Bu bulgu, Gill vd. (2023) üçlü maruziyet çerçevesiyle örtüşmektedir. Ancak bu çalışmada üçüncü maruziyet, dışarıdan dayatılan bir politikadan ziyade üreticinin kendi rızasıyla yöneldiği bir araçtan oluşmaktadır.

Sonuç olarak bulgular, sigorta erişimindeki eşitsizliğin mülkiyet temelli ön koşullara ve prim mekanizmasına bağlı olduğuna; neoliberal tarım politikalarının ürettiği girdi bağımlılığı ve gelir kaybının üreticinin prim ödeme kapasitesini zayıflattığına işaret etmektedir. Bu bulgular, iklim değişikliği uyum politikalarının tarım ve finansal kurumsal yapılardan ayrı ele alınamayacağını; mülkiyet temelli erişim koşullarının ve risk bölgesi sınıflandırmasının değerlendirilmesinin, sigorta sisteminin koruyucu işlevinin yeniden gözden geçirilmesi için belirleyici olacağını göstermektedir. Aynı zamanda bulgular, tarımsal teşviklerde mikro-klima değişimlerinin dikkate alınması, teşvik politikalarının ekolojik riskler ve alan planlaması gözetilerek kurgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra araştırmanın ampirik sonuçları, üçlü maruziyet çerçevesinin farklı bağlamlarda tartışılmasına zemin hazırlamaktadır. Nitekim araştırmanın coğrafi ve zamansal sınırlılıkları dikkate alındığında; kuraklık veya sel gibi afet türlerinin yaygın olduğu bölgelerde veya farklı tarım sistemlerinin uygulandığı coğrafyalardaki benzer kesşimsel dinamiklerin incelenmesi, üçlü maruziyet çerçevesinin açıklama gücüne katkı sağlayabilir. Ayrıca, bu araştırmanın odağı dışında bırakılan 2018 yılı hortum afeti gibi kırılma noktaları üzerinden, devlet desteğinin etkisini ve niteliğini ele alan boylamsal ve makro düzey karşılaştırmalı çalışmalar yürütülebilir.

KAYNAKÇA

Aheeyar, Mohamed, Upali Amarasinghe, Giriraj Amarnath ve Niranga Alahacoon (2023), “Factors Affecting Willingness to Adopt Climate Insurance Among Smallholder Farmers in Sri Lanka”, *Climate Risk Management*, 42: 100575.

Aktaş Çimen, Zeynep (2001), “Antalya İli Kumluca İlçesindeki Sera Üreticilerinin Pazarlama Sorunları”, *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 1: 1-14.

Akülkü, Hacer (2022), *Kesişimsellik Bakış Açısı ile Kırılganlıkların Üretimi ve Baş Etme Stratejileri: Antalya Kumluca ve Finike’de Afet Deneyimleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi)* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü).

Altaytas, Kubra M. (2024), “Agrarian Change in Neoliberal Turkey: Insights from Privatization of The Sugar Industry”, *Journal of Agrarian Change*, 24 (1): e12562.

Andersson, Elina ve Ellinor Isgren (2021), “Gambling in The Garden: Pesticide Use and Risk Exposure in Ugandan Smallholder Farming”, *Journal of Rural Studies*, 82: 76-86.

Aydın, Zülküf (2010), “Neo-liberal Transformation of Turkish Agriculture”, *Journal of Agrarian Change*, 10 (2): 149–187.

Aytemur, Nurcan (2011), *Neo-Liberal Transformation of Agriculture in Turkey? A Case Study with Olive Producers in Ayvalık (Yayımlanmamış Doktora Tezi)* (İstanbul: Boğaziçi University Political Science and International Relations).

Bastin, Jean-Francois, Emily Clark, Thomas Elliott, Simon Hart, Johan van den Hoogen, Iris Hordijk, Haozhi Ma, Sabiha Majumder, Gabriele Manoli, Julia Maschler, Lidong Mo, Devin Routh, Kailiang Yu, Constantin M. Zohner ve Thomas W. Crowther (2019), “Understanding Climate Change From a Global Analysis of City Analogues”, *PLOS ONE*, 14 (7): 1-13.

Bennie, Andrew (2022), “Climate Change and Rural Livelihoods in Southern Africa: An Agenda for Policy-Oriented Research”, <https://uwcscholar.uwc.ac.za/items/f358bea6-9a67-45dd-8459-a90b61eb6429> (27.01.2026).

Bernstein, Henry (2014), *Tarımsal Değişimin Sınıfsal Dinamikleri* (İstanbul: Yordam Kitap) (Çev. Oya Köymen).

Biswas, Debarchana ve Amrita Sen (2024), “An Analysis of Local Political Forces Around the Management of Climate Change-Led Disasters in The Indian Sundarbans”, *Asian Journal of Social Science*, 52 (2): 63-75.

Bor, Ozgur ve Nihat Dagistan (2024), “The Impact of Fluctuating International Fertiliser Prices and Exchange Rates on Domestic Fertiliser Prices in Türkiye”, *Agricultural Economics Czech*, 70 (1): 12–23.

Bozkurt, Deniz (2011), “Türkiye’de Hortumlar Artıyor mu?”, *Bilim ve Teknik*, 526: 68-71.

Briassoulis, Helen (2020), “Analysis of land use change: theoretical and modeling approaches”, Loveridge, Scott ve Randall Jackson (Edt.), *WVU Research Repository*, <https://researchrepository.wvu.edu/rri-web-book> (24.05.2025).

Bufebo, Belayneh ve Eyasu Elias (2021), “Land Use/Land Cover Change and Its Driving Forces in Shenkolla Watershed, South Central Ethiopia”, *The Scientific World Journal*, 1: 9470918.

Canpolat, Ergin, Ferhat Keserci ve Mehmet Fatih Döker (2021), “Finike ve Kumluca Ovalarında Yaşanan Su Hortumlarının Oluşum Süreçleri ve Etkileri”, *Türk Coğrafya Dergisi*, 77: 19-36.

Chen, Haoxi ve Ruotong Tang (2024), “From Vulnerability to Vitality: Climate Change As a Catalyst for Economic Transformation in Small Island Developing States”, *Development and Sustainability in Economics and Finance*, 1: 100005.

Cohen, Joseph Nathan ve Miguel Angel Centeno (2006), “Neoliberalism and Patterns of Economic Performance, 1980-2000”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 606 (1): 32–67.

Collier, Stephen J., Rebecca Elliott ve Turo-Kimmo Lehtonen (2021), “Climate Change and Insurance”, *Economy and Society*, 50 (2): 158-172.

Coşkun, Mücahit ve Bülent Aksoy (2007), “19 Haziran 2004 Çubuk-Sünlü (Ankara) Hortum Olayı”, *Doğu Coğrafya Dergisi*, 12 (17): 203-222.

Cutter, Susan L., Bryan J. Boruff ve W. Lynn Shirley (2003), “Social Vulnerability to Environmental Hazards”, *Social Science Quarterly*, 84 (2): 242-261.

Çiftçi Kayıt Sistemi (ÇKS) Yönetmeliği (2014, 27 Mayıs), *Resmî Gazete*, Sayı: 29012, <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19712&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5> (24.05.2025).

Çubukçu, Öykü Şafak (2016), *Agricultural Transformation in Contemporary Turkey (Yayımlanmamış Doktora Tezi)* (York: University of York Politics, Politics and International Relations).

Delavallade, Clara, Felipe Dizon, Ruth Vargas Hill ve Jean Paul Petraud (2015), “Managing risk with insurance and savings: experimental evidence for male and female farm managers in West Africa”, International Food Policy Research Institute (IFPRI), Washington, D.C.

Elliott, Joshua, Delphine Deryng, Christoph Müller, Katja Frieler, Markus Konzmann, Dieter Gerten, Michael Glotter, Martina Flörke, Yoshihide Wada, Neil Best, Stephanie Eisner, Balázs M. Fekete, Christian Folberth, Ian Foster, Simon N. Gosling, Ingjerd Haddeland, Nikolay Khabarov, Fulco Ludwig, Yoshimitsu Masaki, Stefan Olin, Cynthia Rosenzweig, Alex C. Ruane, Yusuke Satoh, Erwin Schmid, Tobias Stacke, Qiuhong Tang, ve Dominik Wisser (2014), “Constraints and Potentials of Future Irrigation Water Availability on Agricultural Production Under Climate Change”, Proceedings of the National Academy of Sciences, 111 (9): 3239-3244.

Eriksen, Siri H. ve Karen O'Brien (2007), “Vulnerability, Poverty and the Need for Sustainable Adaptation Measures”, Climate Policy, 7: 337–352.

Eriksen, Siri, Paulina Aldunce, Chandra Sekhar Bahinipati, Rafael D'almeida Martins, John Isaac Molefe, Charles Nhemachena, Karen O'Brien, Felix Olorunfemi, Jacob Park, Linda Sygna ve Kirsten Ulsrud (2011), “When Not Every Response to Climate Change is a Good One: Identifying Principles for Sustainable Adaptation”, Climate and Development, 3 (1): 7-20.

Gallin, Luke (2018), “UN Partners with 16 Global Re/Insurers to Develop Climate Risk Assessment Tools”, <https://www.reinsurancene.ws/un-partners-with-16-global-re-insurers-to-develop-climate-risk-assessment-tools/> (26.06.2022).

Garbrecht, Jurgen D., Mark A. Nearing, Jean L. Steiner, Xunchang J. Zhang ve Mary H. Nichols (2015), “Can Conservation Trump Impacts of Climate Change on Soil Erosion? An Assessment From Winter Wheat Cropland in The Southern Great Plains of The United States”, Weather and Climate Extremes, 10: 32–39.

Geneva Association (2015), “Annual Report 2014/2015”, <https://www.genevaassociation.org/publication/annual-report-20142015> (25.05.2025).

Gill, David A., Jessica Blythe, Nathan Bennett, Louisa Evans, Katrina Brown, Rachel A. Turner, Jacopo A. Baggio, Dana Baker, Natalie C. Ban, Victor Brun, Joachim Claudet, Emily Darling, Antonio Di Franco, Graham Epstein, Estradivari, Noella J. Gray, Georgina G. Gurney ve Rebecca P. Horan (2023), “Triple Exposure: Reducing Negative Impacts of Climate Change, Blue Growth, and Conservation on Coastal Communities”, One Earth, 6 (2): 118-130.

Giorgi, Filippo ve Piero Lionello (2008), “Climate Change Projections for The Mediterranean Region”, *Global and Planetary Change*, 63 (2-3): 90–104.

Godde, Cécile M., Daniel E. Mason-D'Croz, Dianne Elizabeth Mayberry, Philip K. Thornton ve Mario Herrero (2021), “Impacts of Climate Change on The Livestock Food Supply Chain; a Review of the Evidence”, *Global Food Security*, 28: 100488.

Gould, Kenneth A., David N. Pellow ve Allan Schnaiberg (2004), “Interrogating the Treadmill of Production: Everything You Wanted to Know About the Treadmill but Were Afraid to Ask”, *Organization & Environment*, 17 (3): 296-316.

Groenewald, Sytske F. ve Anke Niehof (2015), “Social Limitations of Maize Farmers' Adaptation to Neoliberal Policy Reform in Mexico”, *Latin American Research Review*, 50 (4): 197–218.

Güçlü, Muhammet (2007), “Selçuklulardan Cumhuriyet’e Kumluca (Antalya) Bölgesi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22: 219-250.

Günay, Şerife (2020), *Kumluca İlçesinde Meydana Gelen Doğal Afetlerin Sosyo-Ekonomik Etkileri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Günaydın, Gökhan (2009), “Türkiye Tarım Politikalarında ‘Yapısal Uyum’: 2000’li Yıllar”, *Mülkiye Dergisi*, XXXIII (262): 175-221.

Hans, Basil V. (2023), “Neo-Liberalism and Climate Change”, SSRN, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4652329> (12.05.2025).

Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press).

Hazell, Peter, Alexander Jaeger ve Rebecca Hausberger (2021), “Innovations and emerging trends in agricultural insurance for smallholder farmers – an update”, *Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH, Bonn ve Eschborn, Germany*.

Herweijer, Celine, Nicola Ranger ve Robert E. T. Ward (2009), “Adaptation to Climate Change: Threats and Opportunities for the Insurance Industry”, *The Geneva Papers on Risk and Insurance*, 34: 360–380.

Hokkanen, Saana (2024), “Soil Extractivism: Political Ontology of Soil Erasure in The European Union’s Agricultural Politics”, *Journal of Rural Studies*, 108: 103298.

Hughes, Sara, Stephanie Pincetl ve Christopher Boone (2013), “Triple Exposure: Regulatory, Climatic, and Political Drivers of Water Management Changes in The City of Los Angeles”, *Cities*, 32: 51-59.

IPCC (2007), “Climate change 2007: impacts, adaptation and vulnerability”, Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.

IPCC (2022), “Summary for policymakers”, IPCC-LV/Doc. 5, Rev. 2 – Acceptance of the actions taken at the Twelfth Session of the Working Group II – Working Group II contribution to the IPCC Sixth Assessment Report (AR6).

IPCC (2023), “Sections. In: Climate Change 2023: Synthesis Report”, Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (Geneva: IPCC): 35–115.

Kang, Myong Goo (2007), “Innovative agricultural insurance products and schemes”, Agricultural Management, Marketing and Finance Occasional Paper, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Rome.

Keskin, Ömer (2024), “Türkiye’de Döviz Kurunun Ziraî İlaç Tüketimine Etkisi: Kesirli-Frekanslı Fourier Testlerden Kanıtlar”, *Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 61 (4): 475-486.

Keyder, Çağlar (1993), “The Genesis of Petty Commodity Production in Agriculture: The Case of Turkey”, Stirling, Paul (Edt.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (Huntingdon: The Eothen Press): 171-186.

Keyder, Çağlar ve Zafer Yenal (2018), *Bildiğimiz Tarımın Sonu: Küresel İktidar ve Köylülük* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Khan, Nasir Abbas, Qijie Gao, Muhammad Abid ve Ashfaq Ahmad Shah (2021), “Mapping Farmers' Vulnerability to Climate Change and Its Induced Hazards: Evidence from The Rice-Growing Zones of Punjab, Pakistan”, *Environmental Science and Pollution Research*, 28 (4): 4229–4244.

Khan, Nasir Abbas, Zaiwu Gong ve Ashfaq Ahmad Shah (2022), “Synergy between Climate Risk Perception, Adaptation Responses, and Agricultural Productivity: The Case of Rice Farming Communities in Pakistan”, *Environmental Science and Pollution Research*, 29 (16): 23750-23766.

Korkmaz, Mustafa (2009), *Kumluca (Antalya) İlçesi Tarım Coğrafyası (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Leichenko, Robin ve Karen O'Brien (2008), *Environmental Change and Globalization: Double Exposures* (Oxford: Oxford University Press).

Likinaw, Aimro, Arragaw Alemayehu ve Woldeamlak Bewket (2024), "Smallholder Farmers' Vulnerability to Climate Change in Northwest Ethiopia", *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, 16 (5): 469-490.

Majka, Marcin (2024), "The Crucial Role of Insurance in Risk Mitigation Strategies", https://www.researchgate.net/profile/Marcin-Majka-2/publication/383846608_The_Crucial_Role_of_Insurance_in_Risk_Mitigation_Strategies/links/66dc5f69f84dd1716cd4b626/The-Crucial-Role-of-Insurance-in-Risk-Mitigation-Strategies.pdf (25.05.2025).

Merdan, Kurtuluş ve Şafak Çomaklı (2022), "The Role of Foreign Capital in Turkish Agriculture: Transformation Process of Direct Capital Mobility After 1980 and Determining Future Trends of Foreign Capital in terms of Agriculture Sector", *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24 (2): 474-498.

Merriam, Sharan B. (2018), *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık) (Çev. Selahattin Turan).

Mersin Ticaret ve Sanayi Odası (MTSO) (2023), "Döviz Kuru Zirai İlaç Fiyatlarını Yukarı Çekti, Kullanım Azaldı", <https://www.mtso.org.tr/tr/haberler/doviz-kuru-zirai-ilac-fiyatlarini-yukari-cekti-kullanim-azaldi> (29.12.2024).

Mirowski, Philip (2013), *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown* (London: Verso).

Monjane, Boaventura (2022), "Resisting Agrarian Neoliberalism and Authoritarianism: Struggles Towards a Progressive Rural Future in Mozambique", *Journal of Agrarian Change*, 23 (1): 185–203.

Moseley, William G., Judith Carney ve Laurence Becker (2010), "Neoliberal Policy, Rural Livelihoods, and Urban Food Security in West Africa: a Comparative Study of The Gambia, Cote d'Ivoire, and Mali", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107 (13): 5774–5779.

Msimanga, Lokuthula ve Geoffrey Mukwada (2024), "An Assessment of The Perceptions of Local Communities in The Eastern Free State Region of South Africa Regarding the Impacts of Climate Change on Livelihoods", *Transactions of the Royal Society of South Africa*, 79 (1): 51-65.

Nikol, Lisette J. ve Kees Jansen (2021), "Rethinking Conventionalisation: a View from Organic Agriculture in the Global South", *Journal of Rural Studies*, 86: 420-429.

Nolan, Callum, Izabela Delabre, Filippo Menga ve Michael K. Goodman (2022), "Double Exposure to Capitalist Expansion and Climatic Change: a Study of Vulnerability on the Ghanaian Coastal Commodity Frontier", *Ecology and Society*, 27 (1): 1.

O'Brien, Karen L. ve Robin M. Leichenko (2000), "Double Exposure: Assessing the Impacts of Climate Change within the Context of Economic Globalisation", *Global Environmental Change*, 10: 221-232.

O'Brien, Karen L. ve Robin M. Leichenko (2003), "Winners and losers in the context of global change", *Annals of the Association of American Geographers*, 93 (1): 89-103.

Ojo, Mathew Paul, Adeolu Babatunde Ayanwale, Olatundun Janet Adelegan, Osaihiomwan Ojogho, Durojaiye Eluwande Festus Awoyelu ve Joseph Famodimu (2024), "Climate Change Vulnerability and Adaptive Capacity of Smallholder Farmers: a Financing Gap Perspective", *Environmental and Sustainability Indicators*, 24: 100476.

Özalp, Burhan ve M. Necat Ören (2024), "Political Economy of Input–Output Markets of Groundnut: a Case from the Groundnut Value Chain of Turkey", *Journal of Agrarian Change*, 24 (2): e12568.

Özalpman, Deniz (2011), "Bir Temellendirilmiş Kuram Denemesi: Politik Amaçla Marka Seçen Tüketici Yönetimi", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 1 (39): 119-135.

Özen Bayraktar, Sema (2023), *Türkiye'de Hortum Olaylarının Zamansal ve Mekânsal Analizi (2000-2020) (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).*

Paglialunga, Elena, Andrea Coveri ve Antonello Zanfei (2022), "Climate Change and Within-Country Inequality: New Evidence from a Global Perspective", *World Development*, 159: 106030.

Patel, Sanoj Kumar, Pramit Verma ve Gopal Shankar Singh (2019), "Agricultural Growth and Land Use Land Cover Change in Peri-Urban India", *Environmental Monitoring and Assessment*, 191: 600.

Pelling, Mark (2011), *Adaptation to Climate Change: From Resilience to Transformation* (London: Routledge).

Rodrigues, Sofia da Palma, Diogo Cardoso ve Boaventura Monjane (2018), “Moçambique: terra de todos, terra de alguns”, <https://www.publico.pt/2018/08/19/mundo/noticia/terra-de-todos-terra-de-alguns-1840612> (19.01.2026).

Saldaña-Zorrilla, Sergio O. (2008), “Stakeholders’ Views in Reducing Rural Vulnerability to Natural Disasters in Southern Mexico: Hazard Exposure and Coping and Adaptive Capacity”, *Global Environmental Change*, 18: 583-597.

Schnaiberg, Allan (1980), *The Environment: From Surplus to Scarcity* (New York: Oxford University Press).

Sheng, Xin, Carolyn Chisadza, Rangan Gupta ve Christian Pierdzioch (2023), “Climate Shocks and Wealth Inequality in The UK: Evidence From Monthly Data”, *Environmental Science and Pollution Research*, 30: 77771–77783.

Shiva, Vanda (2010), *Yeryüzü Demokrasisi: Adalet, Barış ve Sürdürülebilirlik* (İstanbul: BGST Yayınları) (Çev. Ali Kerem Saysel, Elif Gen ve Onur Günay).

Surminski, Swenja, Laurens M. Bouwer ve Joanne Linnerooth-Bayer (2016), “How Insurance Can Support Climate Resilience”, *Nature Climate Change*, 6: 333–334.

Tarım Sigortaları Havuzu (TARSİM) (2013), *Tarım Sigortalarının Gelecek 10 Yılı Çalıştayı*, 10-12 Nisan (Ankara).

Tarım Sigortaları Havuzu (TARSİM) (2024), *Devlet Destekli Bitkisel Ürün Sigortası Tarife ve Talimatları*, <https://www.tarsim.gov.tr/staticweb/krm-web/mevzuatlar/tarife-ve-talimatlar/2024/sera-tarife-talimatlar.pdf> (23.06.2026)

Tarım Sigortaları Kanunu (TSK) (2005, 14 Haziran), *Resmî Gazete*, Sayı: 25852, <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5363&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> (19.06.2026).

TARSİM Faaliyet Raporları (2019), <https://web.tarsim.gov.tr/havuz/faaliyetRaporu/2019/index.html> (13.09.2021).

Taylor, Marcus (2015), *The Political Ecology of Climate Change Adaptation: Livelihoods, Agrarian Change and the Conflicts of Development* (London: Routledge).

TEMA ve WWF (Doğal Hayatı Koruma Vakfı) (2015), “İklim ve Sivil Toplum İklim Değişikliğinin Yerel Etkileri Raporu”, http://tema.org.tr/folders/14966/categorical1docs/97/Yerel%20Etkiler%20Analizi_v11.pdf (04.05.2019).

Tilzey, Mark (2020), “From Neoliberalism to National Developmentalism? Contested Agrarian Imaginaries of a Postneoliberal Future for Food and Farming”, *Journal of Agrarian Change*, 21 (1): 180–201.

Tohumculuk Kanunu (2006, 8 Kasım), Resmî Gazete, Sayı: 26340, <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5553&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> (19.01.2026).

Türkeş, Murat (2021), “Türkiye’de hortumlar artıyor mu?”, <https://www.ekoiq.com/turkiyede-hortumlar-artiyor-mu/> (01.02.2026).

Türkeş, Murat, Ömer Lütfi Şen, Levent Kurnaz, Ömer Madra ve Ümit Şahin (2013), “İklim değişikliğinde son gelişmeler: IPCC 2013 Raporu”, İstanbul Politikalar Merkezi, 1-36.

Villavicencio-Pinto, Eduardo (2025), “The Geography of Property Rights: Land Concentration, Irrigation Access and Rural Poverty under Climate Change in Chile”, *Land Use Policy*, 156: 107578.

Wang, Jing, Yifan Lin, Anthony Glendinning ve Yueqing Xu (2018), “Land-Use Changes and Land Policies Evolution in China’s Urbanization Processes”, *Land Use Policy*, 75: 375-387.

Wickramasinghe, Kanchana (2017), “Climate Insurance for Dry Zone Farmers in Sri Lanka”, <https://www.researchgate.net/publication/312919922> (27.05.2025).

Wickramasinghe, Kanchana (2019), “Climate insurance for dry zone farmers in Sri Lanka: prospects for index insurance”, *Agricultural Research Series: No. 200*, Institute of Policy Studies of Sri Lanka, Colombo.

Wisner, Ben, Piers Blaikie, Terry Cannon ve Ian Davis (2003), *At Risk: Natural Hazards, People’s Vulnerability and Disasters* (London: Routledge).

Wolff, Franziska (2004), “Industrial Transformation and Agriculture: Agrobiodiversity Loss as a Sustainability Problem”, Jacob, Klaus, Manfred Binder ve Anna Wiczorek (Edt.), *Governance for Industrial Transformation: Proceedings of the 2003 Berlin Conference on the Human Dimensions of Global Environmental Change* (Berlin: Environmental Policy Research Centre): 338–355.

Yaman Kocadağlı, Aylin (2012), *Kalkan-Kumluca Arasında Kıyı Alanları Kullanımı ve Sorunları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek (2018), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar).

Yıldırım, Cuma ve Hakkı Göker Önen (2024), “Vulnerabilities of the Neoliberal Global Food System: the Russia–Ukraine War and COVID-19”, *Journal of Agrarian Change*, 24: e12601.

Yin, Robert K. (2003), *Case Study Research: Design and Methods* (London: Sage Publications).

Zhang, Xiaoyuan, Shudong Wang, Kai Liu, Xiankai Huang, Jinlian Shi ve Xueke Li (2024), “Projecting Response of Ecological Vulnerability to Future Climate Change and Human Policies in the Yellow River Basin, China”, *Remote Sensing*, 16 (18): 3410.



**YEŞİL SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİNE ELEŞTİREL
BİR BAKIŞ: EKOFEMİNİZMİN TEORİK VE PRATİK
KATKILARI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA**

**CRITICAL PERSPECTIVES ON GREEN SOCIAL WORK
INTERVENTION: THEORETICAL AND PRACTICAL
CONTRIBUTIONS OF ECOFEMINISM**

Büşra Hazal ÜNAL TUNÇ*

ÖZ

Sosyal hizmet disiplininin çevre kavramsallaştırması önemli ölçüde birey ve çevre uyumunu merkeze almıştır. Bu bakış, baskı ve güç ilişkilerinin çevreye ilişkin analize yeterince dahil edilmemesi açısından eleştirilmiştir. Çevrenin sosyal ilişkilerle sınırlandırılmaması gerektiği, fiziksel ve doğal çevrenin sosyal hizmet müdahalesine dahil edilmesi vurgulanmıştır. Bu çalışma, çevresel krizlerde yeşil sosyal hizmet müdahalelerinin yapısal eşitsizlikler, ataerki ve güç ilişkilerini ele almasını sağlayacak bütüncül bir yaklaşımı, eleştirel ekofeminizm perspektifi üzerinden ele almaktadır. Ekofeminist teorinin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkılarının, teorik ve pratik/politik olmak üzere iki odak çerçevesinde tartışılması amaçlanmaktadır. Ekofeminizm, yeşil sosyal hizmet müdahalesinde çevresel adalet, yapısal koşullar ve güç ilişkilerinin eleştirel bir perspektifle analiz edilmesine olanak sağlamaktadır. Gelecekteki araştırmalarda insan dışı varlıkların (canlılar, hayvanlar vb.) eleştirel ekofeminist teorinin sunduğu kavramsal araçlar aracılığıyla incelenmesi önerilmektedir.

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Isparta, Türkiye, busraunal@sdu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4706-192X>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 28.01.2026
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 26.04.2026

Anahtar Kelimeler: Ekofeminizm, Çevresel Adalet, Yeşil Sosyal Hizmet Teorisi, Yeşil Sosyal Hizmet Uygulaması, Ekoloji.

ABSTRACT

The conceptualisation of environment in social work has traditionally focused on person-environment integration. This perspective has been criticised for failing to sufficiently incorporate power relations and oppression into the analysis of the environment. It has been emphasised that the environment should not be limited to social relations, and that the physical and natural environment should be included in social work interventions. The study examines a holistic approach—through the lens of critical ecofeminism—that enables green social work interventions to address structural inequalities, patriarchy and power relations in the context of environmental crises. The aim is to discuss the contributions of ecofeminist theory to green social work interventions within two frameworks: theoretical and practical/political. Ecofeminism provides a critical perspective for analysing environmental justice, structural conditions and power relations within green social work interventions. It is recommended that future research examine non-human beings (living beings, animals, etc.) using the conceptual tools provided by critical ecofeminist theory.

Keywords: Eco-Feminism, Environmental Justice, Green Social Work Theory, Green Social Work Practice, Ecology.

GİRİŞ

Sosyal hizmet disiplininin erken dönemlerinde birey ve çevre etkileşimini ele almaya yönelik girişimler olsa da çevrenin kavramsal olarak teorik bir zemin kazanması ve disiplinin merkezine yerleşmesi önemli ölçüde sistem ve ekolojik kuramların etkisiyle olmuştur. Organizmaların çevreleriyle olan ilişkilerinin incelenmesine karşılık gelen ekoloji kavramı ilk kez biyolog Ernst Haeckel tarafından tanımlanırken (Egerton, 2013), ekolojinin sosyal bilimler alanındaki en yaygın kullanımı Urie Bronfenbrenner'in (1979) insan gelişimini bireyin yaşadığı çevre ile olan ilişkisi üzerinden ele alan ekolojik sistem kuramına dayanmaktadır. Bu kuramsal yaklaşım biyolojideki organizma-çevre ilişkisinin insan ve çevresel sistemlere bir tür uyarlamasını içermektedir. Ludwig von Bertalanffy'nin (1968) sistem kuramına dayanan ekolojik sistem kuramı sosyal hizmet disiplinin odağını

birey ve çevre arasındaki etkileşime kaydırmış, sosyal hizmetin temel amaçlarından biri insan ve sosyal çevresi arasındaki etkileşim olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla disiplinde insanın çeşitli sistemlerle ve sosyal çevresiyle karşılıklı bir etkileşim halinde olduğu fikri öne çıkmıştır (Minahan ve Pincus, 1977: 347). Bu anlamda sosyal hizmet disiplininin erken dönem ekolojik çalışmalarında Bertalanffy'nin (1968) sistem kuramı etkili olmuştur. Öyle ki meslekte psikososyal yaklaşımın odaklandığı psikolojik ve sosyal faktörlerle (Hollis, 1972) birlikte birey ve çevrenin karşılıklı etkileşimine odaklanan ekolojik perspektif öne çıkmaya başlamıştır (Germain, 1973). Bu perspektif, 1960-1980'li yıllarda “yaşam modeli” (*life model*) yaklaşımıyla bir dönüşüme daha uğramış (Ungar, 2002: 483), yaşam modeli, sosyal hizmet uygulamasında ele alınan sorunları patolojik bir durumun yansıması olarak değil ekosistemin çeşitli unsurları arasındaki etkileşimlerin sonuçları olarak ele alma fikrini öne çıkarmıştır (Germain, 1973: 327). Yaşam modeli, sosyal hizmet disiplininin bireyde (*tedavi*) ve çevrede değişim yaratmaya (*reform*) odaklanan ikili pozisyonunu bir araya getirmeye olanak sağlayacak biçimde insan ve çevresini birlikte ve karşılıklı ele alan bir bakış açısına işaret etmiştir (Gitterman ve Germain, 1976: 601). Kırılgnalık, güç, baskı ilişkileri ve bunların kültürel ve sosyal bağlamının anlaşılması üzerinde durulmuştur (Ungar, 2002: 483-484).

Mesleğin temel kuramlarından biri olan ekosistem kuramı, sosyal hizmetin odaklandığı sorunların birey veya toplulukların çevreleriyle olan “yetersiz uyumundan” veya “uyumsuzluğundan” kaynaklandığını öne sürmüştür (Alston, 2013; Besthorn ve McMillen, 2002: 221). Bu bağlamda sosyal hizmet disiplini birey ve toplulukların güçlendirilmesinde kişi ve çevre etkileşimine odaklanmış, bu ikili odak “çevresi içinde birey” (*person in environment*) yaklaşımıyla görünür olmuştur (Norton, 2012: 299). Dolayısıyla sosyal hizmet disiplininin ele aldığı sorunların kaynağı salt birey veya çevrede değil; birey ve çevre etkileşiminde görülmüştür. Ancak sosyal hizmet disiplininde “çevre” çoğunlukla sosyokültürel veya psikososyal çevreye karşılık gelecek şekilde kullanılırken, fiziksel çevre arka planda kalmıştır (McKinnon, 2008: 256). Bu durumla bağlantılı olarak mesleğin çevresel uygulamalar, araştırmalar ve politika üretimindeki konumu yetersiz kalmıştır (Kemp, 2011). Bu bağlamda geleneksel ekosistem kuramı birey ve toplulukların çevre ile ilişkisini doğrusal bir zeminde ele alması (Bhuyan vd. 2019: 291; Klemmer ve McNamara, 2020: 504; Norton, 2012) epistemolojik olarak yapısal koşullar ve güç ilişkileri üzerinde durmaması (Besthorn ve McMillen, 2002: 222) ve çevre-kişi arasında kurduğu ilişkinin örtülü bir biçimde insan merkezli olması (Besthorn ve McMillen, 2002: 223) nedeniyle sıklıkla eleştirilmiştir.

Bu eleştiriler 1980-1990'lı yıllarda feminist, eleştirel ve postmodern teorilerle uyumlu bir biçimde ekolojik perspektifte güç ve baskı ilişkilerinin eleştirisini içeren

bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. 2000’li yıllarla birlikte ise yeni ekoloji kavramları, sosyal hizmetin ekolojiyle kurduğu ilişkiyi dönüştürmüştür. Erken dönem ekolojik teorilerin mekanik yapısından farklı olarak hiyerarşik olmayan, özgürleştirici ve karşılıklılığı esas alan ekolojik ilkelerin öne çıktığı derin ekoloji, ekofeminizm gibi yeni ekolojik kavramlar sosyal hizmet disiplini içinde tartışılmaya başlanmıştır (Ungar, 2002: 481). “Çevresi içinde birey” kavramsallaştırmasında doğal çevrenin dışarıda bırakılması eleştirilirken, bu kavramsallaştırmanın yeniden yapılandırılmasında ekofeminizm gibi disiplinler arası teorilerden yararlanabileceği üzerinde durulmuştur (Norton, 2012: 300). Benzer biçimde 2000’li yıllarda sosyal hizmet kuram ve pratiğinde çevrenin bütüncül bir biçimde ele alınmasına yönelik ihtiyaç belirginleşirken, çevresel krizler karşısında ekolojik yaklaşımlara yeniden odaklanılmıştır. Bu yeniden odaklanma sürecinde sosyal hizmetin çevreye ilişkin genişleyen teori ve uygulama kümesine toplumsal cinsiyetin kritik bir faktör olarak eklenmesi gerektiği vurgulanmıştır (Alston, 2013: 219).

Bu bağlamda giderek artan çevresel krizler karşısında sosyal hizmet disiplinin çevreye yönelik bakışı yeşil sosyal hizmet müdahalesiyle yeniden bir dönüşüme uğramıştır. Yeşil sosyal hizmet, 21. yüzyılın yeni krizleri karşısında yeni teoriler ve paradigmaların geliştirilmesine yönelik bir ihtiyacın sonucu olarak gündeme gelmiştir (Dominelli, 2018: 217). Bu anlamda yeşil sosyal hizmet, geleneksel insan-çevre etkileşiminden ziyade insan ve gezegenin refahını birlikte ele almayı öneren bütüncül bir çerçeveye sahiptir. Ancak sosyal ve ekolojik olan ilişkili görülse de bu ikisi arasındaki ilişkinin temelindeki yapısal eşitsizlikler, güç ilişkileri ve ataerkinin sınırlı bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. Çevresel krizlerde toplumsal cinsiyet ve ataerki çoğunlukla krizden etkilenen gruplar üzerinden ele alınmakta, ekolojik eşitsizliklerde ekofeminizm, cinsiyetin konumu ve güç ilişkileri sınırlı düzeyde tartışılmaktadır. Nitekim Türkiye’deki ekofeminist çalışmalara baktığımızda kadını köy, kent ve kalkınma üzerinden ele alan perspektifin öne çıktığı, kadın ve doğa ilişkisinin merkezi bir tartışma noktası olmadığı ve dolayısıyla doğanın maddi bir alan olarak görüldüğü ifade edilmektedir (Çetin, 2005: 75). Türkçe literatürdeki yakın dönemli diğer çalışmalar incelendiğinde ise çoğunlukla ekofeminizmin kavramsal çerçevesine yönelik analiz ve değerlendirmelerin öne çıktığı görülmektedir (Aydın Cansaran, 2023; Şimşek ve Nalbant, 2025; Özdemir ve Aydemir, 2019; Topgül, 2012). Doğa-insan ilişkisini deprem bağlamında ele alan bir başka çalışmada Val Plumwood’un ekofeminizm yaklaşımının afet öncesi, sırası ve sonrasındaki pratikler ve politikalara sunacağı katkılar üzerinde durulmaktadır (Özkan, 2025). Sosyal hizmet disiplini ise çevresel adalet (Güzel ve Buz, 2019), iklim mülteciliği (Kılıçarslan, 2025; Topgül ve Beytaş, 2022) ve çevre merkezli sosyal hizmet uygulamalarına (Yanardağ, 2019) dair çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda hem teori hem de uygulama düzeyinde kadın-doğa ilişkisini bir

etkileşim zemininde tartışan, bu ilişkiyi ikilikler, güç ve tahakküm üzerinden ele alan bir tartışma zeminine olan ihtiyaç göze çarpmaktadır.

Bu çalışma, çevresel krizlerde yeşil sosyal hizmet müdahalesinin yapısal eşitsizlikler, ataerki ve güç ilişkilerini ele almasına olanak sağlayacak bütüncül bir müdahale çerçevesi için feminist teorilerden ekofeminizmin katkılarını Val Plumwood'un (2017) eleştirel ekofeminizmi üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın temel amacı; ekofeminist teorinin sosyal politikanın uygulama araçlarından biri olarak yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkılarını tartışmaya açmaktır. Bu amaçla, çalışmanın yönteminde eleştirel ekofeminizmi yeşil sosyal hizmetin uygulama düzeyleriyle sentezleyen eleştirel literatür değerlendirmesi ve kavramsal analize başvurulmuştur. Bu yöntemsel yaklaşım, teorik bilginin pratik müdahale alanları ve makro politikalarla bütünleştirilmesine olanak tanımaktadır. Eleştirel ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine kavramsal katkıları sosyal hizmet müdahalesinin düzeyleri (mikro, mezo, makro) ile ulusal ve uluslararası politika belgeleri üzerinden analiz edilmektedir.

Plumwood'un (2017) eleştirel ekofeminizminin yeşil sosyal hizmet müdahalesine olası katkılarını değerlendirmenin sosyal hizmet disiplinin çevreyle ilişkisinde şu üç nokta üzerinden ayırt edici bir rol üstlenebileceği öne sürülmektedir: (1) yeşil sosyal hizmet teori ve uygulaması için hiyerarşik ikilikler üzerinden bütüncül bir güç ilişkisi analizine olanak sağlaması, (2) sosyal hizmet müdahalesinin odağına doğa ve fiziksel çevre ile olan ilişkinin dahil edilmesiyle çevresi içinde birey kavramsallaştırmasını genişletmesi, (3) çevresel krizlerde dezavantajlı gruplara özgü koşulları değerlendirebilme ve çevresel adalete dayanan bir uygulama için zemin hazırlaması. Böylece yeşil sosyal hizmet müdahalesine insan-doğa etkileşimine yönelik daha bütüncül bir eleştirel teorik çerçeve sağlanabileceği düşünülmektedir. Bu amaçla beş bölümden oluşan bu çalışmada ilk olarak sosyal hizmet disiplininde çevreye yönelik yeni küresel gündem ve yeşil sosyal hizmet müdahalesinin kapsamı tartışılacaktır. İkinci bölümde ekofeminizmin kavramsal çerçevesi; üçüncü bölümde ise eleştirel ekofeminizm üzerinde durulacaktır. Dördüncü bölümde eleştirel ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine teorik ve pratik/politik katkıları tartışmaya açılacaktır. Son bölümde uluslararası ve ulusal politika belgeleri çevresel krizler ve toplumsal cinsiyet ilişkisi çerçevesinde analiz edilecek; ekofeminizmin sunduğu teorik ve pratik katkılarla yeşil sosyal hizmet müdahalesi uygulamadan politikaya doğru genişletilecektir.

1. YENİ KÜRESEL GÜNDEM VE YEŞİL SOSYAL HİZMET

Artan çevresel felaketler karşısında sosyal hizmet disiplinin eylemliliğini koruyabilmesi için ekolojik çevre ve bu çevreyle ilişkili çok boyutlu etkilerin farkında olması gerektiğine işaret edilmektedir (Mckinnon, 2008: 264). Nitekim

çevresel krizler ve adaletsizlik, sosyopolitik ve kültürel yapıdaki eşitsizlikleri pekiştirmekte ve yeni eşitsizlikler yaratmaktadır. Ancak ekolojiyle ilgili kavramlar uzun yıllar boyunca fizik biliminin alanı olarak görülmüştür (Dominelli, 2014: 338). Dolayısıyla sosyal hizmetin bu alandaki bilgi üretimi ve uygulaması sınırlı kalmıştır. Ekolojik sorunların sosyal politika alanında tartışılmasıyla birlikte sosyal hizmet disiplininde bütüncül değerlendirme için “çevresi içinde birey” yaklaşımına sosyal çevrenin yanı sıra fiziksel çevrenin dahil edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Shaw, 2011). Yeşil sosyal hizmet ise uygulamanın odağını genişletmiş; yapısal eşitsizlikler, güç ve kaynakların adaletsiz dağılımına dikkat çekmiştir. İnsanlar ve fiziksel, sosyokültürel, ekonomik çevreleri arasındaki karşılıklılığı gören ve bu çerçevede gezegenin refahını artırmaya yönelik bütüncül müdahaleleri içeren bir uygulama olarak gündeme gelmiştir (Dominelli, 2018: 17, 2014).

Yeşil sosyal hizmet, çevresel adaletsizliğin yapısal köklerine işaret etmekte, çevresel adaletsizliğin deneyimlenme biçiminin eşitsiz olduğunu, özellikle yoksulların ve marjinalleştirilen grupların bu süreçleri daha ağır bir biçimde deneyimlediğini vurgulamaktadır (Dominelli, 2013a: 433). Sosyal ve fiziksel ortamların birbiriyle etkileşim içinde olduğunu ve birbirlerinden etkilendikleri fikrini içermektedir (Dominelli, 2018: 17). Bu bağlamda yeşil sosyal hizmet müdahalesinin amacı, gezegenin refahı için sosyo-politik ve ekonomik koşulların düzenlenmesi, gerekli politika değişikliklerinin oluşturulması ve insan-çevre arasında kurulan ilişkide ihtimamı öne çıkaran bir duruş olarak karşımıza çıkmaktadır (Dominelli, 2018: 35). Ahlakî ve etik ilkeleri arasında insan hakları ve onuru, karşılıklılık ve dayanışma, sosyal ve çevresel adalet, kültürel çeşitliliğe saygı, barış, kültürel çeşitliliğin korunması yer almaktadır (Dominelli, 2018: 225).

Gerek artan çevresel krizler gerekse sosyal hizmet disiplininin çevreye yönelik bakışında yaşanan dönüşümler, mesleğin küresel gündeminde de bu konunun görünürlüğünü etkilemiştir. Nitekim son dönemlerde sosyal hizmetin küresel gündeminde çevreyle kurulan ilişkinin oldukça önemsendiği görülmektedir. Bu noktada Uluslararası Sosyal Hizmet Federasyonu’nun (*International Federation of Social Workers-IFSW*) 2020-2030 küresel ajanda gündeminde yeni ekososyal dünyanın inşasında insana ve gezegene sevgi, özen, sorumluluk, saygı, uyum, sosyal adalet, çeşitlilik, karşılıklılık ve eşitlik gibi değerlerin öne çıktığı görülmektedir (IFSW, 2022b, 2023, 2025). Bu kapsamda “ubuntu”, “buen vivir” gibi kavramlar küresel sosyal hizmet temaları olarak karşımıza çıkmakta, bu temalarla sürdürülebilirlik, eşitlik ve iyi bir yaşamın olanakları üzerine yeniden düşünme çağrısı yapılmaktadır. Ekososyal bir dünya için ihtiyaçların ve bu süreçte sosyal hizmetin üstlendiği rolün önemsendiği görülmektedir (IFSW, 2025). IFSW’nin (2022a) güncel raporlarında öne çıkan ekososyal dünya vurgusu, çevresel adalet ve sosyal adaletin birlikte düşünülmesi

gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede sosyal hizmet için şu üç nokta öne çıkmaktadır: (1) çevresel sorun ve krizlerde toplumların kendi çözümlerini üretmelerini desteklemek için yerel bilgiden yararlanma ve bu süreçte sosyal çalışmacıların kolaylaştırıcı rolü üstlenmeleri, birlikte inşa ve katılımcılık vurgusu (2) neoliberalizm eleştirisi ve alternatif yeni ekonomik modellerin teşvik edilmesi, dayanışma ekonomileri, yerel üretim, kaynakların adil paylaşımı, (3) iklim değişimi, zorunlu göç ve küresel çatışmalar karşısında barış ve güvenlik vurgusu.

Ekofeminist teorinin kavramsal çerçevesiyle oldukça paralel olan küresel ajandadaki bu gündem, yeşil sosyal hizmet müdahalesini ekofeminizmle birlikte düşünme ihtiyacı daha fazla belirginleştirmektedir. Nitekim yerel bilgiye yapılan vurgu, katılımcılık, karşılıklılık, sorumluluk gibi değerler çevreye ilişkin ihtimamı öne çıkarmaktadır. Ancak her ne kadar yeşil sosyal hizmet, sosyal hizmetin bütüncül müdahale odağına fiziksel ve doğal çevreyi dahil etse de çevre ile kurulan ilişkide güç, ataerki ve baskının konumu ve bu konumsallığın nedenlerinin yeterince tartışılmadığı göze çarpmaktadır. Öte yandan iklim krizi gibi çevresel felaketlerde kadınların deneyimlerinin aile içi şiddet, evsizlik, ataerki gibi diğer yapısal faktörlerden etkilendiği bilinmektedir (Boetto ve Mckinnon, 2013). Ancak afet araştırmaları ve uygulamalarında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin göz ardı edildiği vurgulanmaktadır (Enarson, 1998: 157-158). Çevresel krizlerde cinsiyetin yapısal bir faktör olarak kriz deneyimini etkilediği ifade edilmekte, bu nedenle toplumsal cinsiyet farkındalığının çevreye ilişkin teori ve uygulamanın merkezine yerleştirilmesi gerektiği fikri öne çıkarılmaktadır (Alston, 2013).

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin çevresel krizlerdeki ayırt edici etkisi düşünüldüğünde yeşil sosyal hizmet müdahalesinde salt sosyal ve ekolojik sorunlar arasındaki bağlantının fark edilmesi değil aynı zamanda bu bağlantının nedenleri üzerine düşünmek önem taşımaktadır. Bu anlamda ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine olası katkılarını değerlendirmek hem müdahalenin bütüncül odağını genişletmeye hem de küresel gündemin öne çıkardığı değerleri yeşil sosyal hizmet müdahalesiyle birlikte düşünmeye olanak sağlamaktadır.

2. EKOFEİNİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Çağdaş feminist teoride merkezi bir konumu olan ekofeminizm, ekoloji ve feminizmi bir araya getiren bir perspektifle ekolojik meseleler üzerinde durmaktadır (Donovan, 2021: 396). Kadınlar ile doğanın baskı ve tahakküm altına alınması arasındaki yapısal bağları inceleyen ekofeminizm, özellikle 1980'li yıllardan sonra yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır (Donovan, 2021: 399). Kavram, ilk kez 1974'te Françoise d'Eaubonne tarafından feminizm ve ekolojiyi birbirine yakınlılaştırarak *Le féminisme ou la mort* (Ya Feminizm Ya Ölüm) isimli kitapta kullanılmıştır (Banford ve Froude, 2015: 172; Klemmer ve McNamara, 2020: 505; Li, 2007: 351; Mellor, 1992: 236). Ekofeminizm, farklı düşüncelerden

beslense de üç ana temanın öne çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, kadın ve erkek arasındaki ikili ayrımın bir benzerinin doğa ve insan arasında görülmesi ve bu ikiliğin bir güç hiyerarşisi yaratması; ikincisi, insan ve doğa ilişkisini ele almanın feminist bir kaygı olması; üçüncüsü ise her şeyin ilişkisellik ve karşılıklılık içinde birbirine bağlı kabul edilmesidir (Besthorn ve McMillen, 2002: 225).

Ancak özellikle 1980 ve 1990'lı yıllarda ekofeminizmin çeşitli felsefi yaklaşımlara ayrıldığı görülmektedir. Carolyn Merchant (2005) *Radikal Ekoloji* (*Radical Ecology*) kitabında çeşitlenen ekofeminist yaklaşımları liberal, kültürel, sosyal ve sosyalist ekofeminizm olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Bu bağlamda liberal ekofeministlere göre çevresel sorunlar, doğal kaynakların hızla tüketilmesi ve çevre kirliliğine neden olan çeşitli maddelerin toplumsal düzen veya yasalarla yeterince düzenlenmemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada kadınlar erkeklerle eşit eğitim hakkına sahip olduğunda yasa koyucu veya kaynak yöneticisi olarak çevrenin korunmasına ve iyileştirilmesine önemli katkılar sağlayacaklardır (Merchant, 2005: 200-201). Kültürel ekofeministler; kadınların erkeklerden gebelik, doğum gibi biyolojik bazı farklılıklara sahip olduğunu, bu nedenle de doğa ve kadın arasında daha özgün bir ilişki olduğunu dile getirmektedir (Merchant, 2005: 202).

Murray Bookchin'in (2007) sosyal ekolojisi üzerine inşa edilen sosyal ekofeminizm ise doğa üzerindeki tahakkümün insanlar arasındaki tahakküm ilişkilerine dayandığı fikrinden temellenir. Bookchin'e göre (2007: 19-20) ekolojik sorunların kökeni sosyal sorunlara, toplumsal ve hiyerarşik yapılara dayanmaktadır. Bu nedenle ekolojik krizi anlamak için ekolojik sorunları sosyal sorunlardan ayrı düşünmemek ve bu ikisi arasındaki ilişkiselliği görmek gerekir. Aynı zamanda çevresel krizlerin kökeninde yer alan toplumsal yapıdaki güç ve hiyerarşiye dayanan ilişkiler irdelenmelidir. Sosyal ekofeministler, kültürel ekofeministler gibi kadınların biyolojik farklılıklarını kabul etmekle birlikte hem kadınlar hem de erkeklerin ihtimama dayanan bir ekolojik etik anlayışa sahip oldukları fikrini savunmaktadır (Merchant, 2005: 205-206). Marksist düşünceye dayanan sosyalist ekofeminizm ise üretimin; yeniden üretim ve ekolojiyle olan ilişkisini merkeze almaktadır. Doğa; sosyal ve tarihsel olarak inşa edilirken, insan pratiğiyle de dönüştürülmektedir. Ancak doğanın, pasif bir nesne yerine aktif bir özne olarak görülmesi ve bu yolla insan-doğa arasında sürdürülebilir ilişkilerin geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kapitalizmin hem insan hem de doğa üzerinde bir baskı oluşturduğu, sürdürülebilir bir ekoloji için üretim koşullarının sürdürülebilir yeniden üretim ve ekolojiyle birlikte düşünülmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır (Merchant, 2005: 208).

Ekofeminist teorinin bu çeşitlenen yaklaşımlarında sosyal inşacı ve özcü yaklaşımların etkili olduğu söylenebilir. Nitekim 1970 ve 1980'li yıllarda

ekofeminist yazında kadınların konumu, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve çevreye yönelik bakış arasındaki bağlantıda özcülük (*essentialism*) ve sosyal inşanın (*social construction*) etkisi irdelenmiştir (Buckingham, 2004: 147). Sosyal inşacı yaklaşımlar kadınların toplumsal konumlarını mevcut sosyal ve ekonomik yapılar üzerinden açıklamıştır. Bu yapıların yol açtığı zararlar –bunlardan biri de çevresel krizlerdir– kadınların paylaştığı ortak bir deneyim olarak yine kadınların savunuculuk yapabileceği bir alan olarak görülmüştür. Özcü yaklaşımlar ise kadın biyolojisi ve doğa arasında yakın bir ilişki olduğu fikrini öne çıkarmıştır (Buckingham, 2004: 147). Bu çerçevede özellikle kültürel ekofeminizm, özcülük eleştirilerinin hedefi olmuştur. Nitekim Janet Biehl (1991) *Rethinking Ecofeminist Politics* (*Ekofeminist Politikayı Yeniden Düşünmek*) kitabında kadın ve doğa arasındaki ilişkinin biyolojiye dayandırılması, rasyonel ve politik bir çerçeve yerine mitsel olanın öne çıkarılması nedeniyle kültürel ekofeminizmi özcülükle eleştirmektedir.

Çağdaş eleştirel ekofeminizm, özcü yaklaşımları eleştirmiş, özcülüğün gündeme getirdiği sorunlar ile insan ve insan dışı varlıklar arasındaki deneyime odaklanmıştır (Buckingham, 2004: 147). Bu bağlamda Karen Warren (2000) ve Val Plumwood (2017) gibi isimler insan-doğa ilişkisinde hiyerarşi ve ikiliklerin eleştirisine odaklanmıştır. Kültürel ekofeminizmi özcülükle eleştiren Karen Warren (2000) *Ecofeminist Philosophy* (*Ekofeminist Felsefe*) kitabında kadın ve doğa arasındaki benzer baskı biçimlerinin kökeninde hiyerarşik ikilikler olduğunu dile getirmiş, bu baskı ve ikiliklerin aşmanın yolu olarak ilişkiye dayalı bir bakım etiği çerçevesi önermiştir. Eleştirel ekofeminizmin gündeme getirdiği bu kavramsal çerçeveyi derinleştirmek amacıyla bir sonraki bölümde Val Plumwood'un eleştirel ekofeminist yaklaşımı tartışmaya açılacaktır.

3. “DOĞA, AKLIN DIŞLADIĞI HER ŞEYİ İÇİNE ALIR”: VAL PLUMWOOD VE ELEŞTİREL EKOFEMİNİZM

Hem rasyonalite hem de doğa birbirinden farklı bir dizi kafa karıştırıcı anlam taşır ve aklın birçok açılımı doğanın şu ya da bu birçok anlamıyla sistemli bir karşıtlık içindedir. Aklın dışlanan ve değersizleştirilen karşıtı olarak doğa, akıldışının, inanç ve deliliğin alanı olduğu gibi, duyguları, bedeni, tutkuları, hayvanlığı, ilkel ya da uygarlaşmamış olanı, insandışı dünyayı, maddeyi, fiziksellliği ve duyu deneyimini içerir. Bir başka deyişle doğa, aklın dışladığı her şeyi içine alır (Plumwood, 2017: 34)

Çağdaş eleştirel ekofeminizmin önemli temsilcilerinden biri olan Val Plumwood (2017), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (*Feminism and the Mastery of Nature*) kitabında kadın ve doğanın ezilmesinin kökeninde insan ve doğa ikiliği yani hiyerarşik ikiliklerin (*dualities*) olduğuna işaret etmiştir. Val Plumwood'un (2004: 43) eleştirel ekofeminizmi cinsiyetlendirilmiş akıl ve doğa ikiliği eleştirisine dayanmaktadır. Plumwood'a göre (2002: 15) geleneksel olarak ekolojik kriz, her

ne kadar doğanın krizi olarak görülse de aslında karşı karşıya olunan kriz, aklın ve kültürün krizidir. Ona göre bu kriz, doğaya ve diğer yaşam biçimlerinin sınırlarına uyum sağlamayan, tekil bakış açısından beslenen akıl ve tahakküm biçimlerine ve “öteki”yi değersiz gören tarihsel düşünceye dayanmaktadır. Bu anlamda ekofeminizmi tartışmak için ikilikleri ele almanın; bir temel teşkil edebileceğine, ekofeminist hareket içindeki farklı düşünceleri ortaklaştırabileceğine, güç ve hiyerarşi eleştirisini mümkün kılabileceğine değinilmektedir (Türk, 2017: 389).

Val Plumwood (2017) ekofeminist düşünceyi baskı ve tahakküm ilişkileri ile rasyonalizmin eleştirisi üzerinden tartışmaktadır. Baskı ve tahakküm ilişkilerinin kökeninde ise ikilikler yer almaktadır. Dolayısıyla ona göre ekofeminizmin ele aldığı insan-doğa ikiliği; zihin-beden, akıl-duygu, eril-dişil gibi birbiriyle karşıt görülen ikiliklerin bir uzantısıdır (Plumwood, 1991, 2017, 2004: 43). Birbirine karşıt olarak tanımlanan bu ikilikler rasyonalist gelenekle güçlenmiş, onlar üzerinden insan olan ve olmayan arasında ayırım yapılmıştır (Plumwood, 1991). Çünkü ikilik, ötekilik üzerine kuruludur ve onun bu yapısı çeşitli baskı kategorilerinin bir araya gelmesine olanak tanımaktadır (Plumwood, 2017). Bu ikiliklerden biri olan insan-doğa ikiliği; insanı, insan olmayandan üstün görmeyi içermektedir. Dolayısıyla bu tür bir kavramsallaştırma insanın doğaya bağlılığının inkâr edilmesine ve ekolojik krizlere yeterli düzeyde müdahale edilememesine yol açmaktadır (Plumwood, 2004: 44). Doğanın insandan kopuk ve ayrı görülmesini “süreksizlik sorunu” (*discontinuity problem*) olarak ifade eden Plumwood (1991) bu durumun insanı doğanın hâkimi ve onu kontrol edebilen olarak konumlandırmaya yol açtığını ifade etmektedir. İnsanı doğadan ayrı gören süreksizlik, ayırma zorunluluğunu ve eril bir kavrayışı içerir. Buna göre “ayırma zorunluluğu” (*differential imperative*) insanın doğayla paylaştığı ortaklıkları göz ardı eden, onu doğadan ayıran özelliklerin öne çıkarılmasını; eril kavrayış ise geleneksel olarak rasyonelliğin erkeklikle ilişkilendirilmesini içermektedir (Plumwood, 1991: 11).

Batı düşüncesini belirleyen hiyerarşik ikiliğin temel varsayımları ise şunları içermektedir (Plumwood, 1986: 131-132):

- Üstün-Aşağı Varsayımı: İkiliklerden bir tarafın daha üstün ve değerli görülmesi.
- Araçsal Varsayım: Daha aşağı görülen tarafa (doğa, kadın) araçsal bir rol atfedilmesi ve kurulan ilişkinin tahakküm, kontrol içermesi.
- Kutuplaşma Varsayımı: İkiliklerin bir tarafı için erdemli kabul edilen özelliklerin insan dışı olana layık görülmemesi.

Plumwood (1986: 133-134), zihin-beden ikiliğinin insan-doğa ikiliği ile eril-dişil ikiliği arasında kilit bir rol oynadığını ifade etmektedir. Ona göre Batı geleneğinde kadın ve doğa bedenle; rasyonel özellikler (akıl, zihin vb.) ise insanla ve genellikle erkeklerle özdeşleştirilmiştir. Benzer biçimde Fatmagül Berktaş'a (2012: 73) göre ikili düşünce, beden-akıl ikilemine dayanmakta, erkeği akılla, kadını ise doğayla ilişkilendirip bedene indirgemektedir. Ekofeministler gerek kadına gerekse doğaya ilişkin bu bakışın hem ikilikleri hem de güç ilişkilerini yeniden ürettiğine dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda bu düşünme biçiminin ürettiği güç ilişkisinin kadın ve doğanın sömürülmesine yol açan hiyerarşik bir düzen oluşturduğuna işaret edilmiştir (Berktaş, 2012: 73; Özdemir ve Aydemir, 2019: 269).

Plumwood'un (2002) üzerinde durduğu bir diğer önemli nokta rasyonalizmin eleştirisi olmuştur. Ona göre rasyonalist düşünce, hiyerarşik ikiliklerin ortaya çıkmasında etkili olmakta (Plumwood, 2002: 17-18), aklı öne çıkaran rasyonalizm, Batı geleneğinde insan merkeziliğin temelini oluşturmaktadır (Plumwood, 1991). Böylece öne çıkan insan merkezli bakışla, insan dışı varlıklar ve doğa metalaştırılabilir, ikame edilebilir görülmüştür (Plumwood, 2002). Aynı zamanda insan dışı varlıklar ve doğa "öteki" görülmüş, faillikleri (*agency*) ise göz ardı edilmiştir (Plumwood, 2002: 27-29). Ancak belirtmek gerekir ki Plumwood'un rasyonalizm eleştirisi aklı dışlamayı içermez. Onun yerine rasyonel olanı yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen başka bir akıldan bahsedilmektedir. Dolayısıyla kültürel ekofeminizmin rasyonellik eleştirisinden daha farklı bir bakış söz konusudur. Bu noktada insan-doğa, akıl-duygu ikiliğinin çözümü akıl-doğa ikiliğinin çözülmesiyle bağlantılıdır. Ona göre bu ikiliğin üstesinden gelmek için akıl ve duygu arasında ayırım yapılabilir. Ama bu ayırmda akıl ve duygu birbirinden farklı ve karşıt iki ayrı şey gibi ele alınmamalıdır. Akıl değerlerle ilişkili, ötekiye gösterilen özen ve bağlılığı içeren, hiyerarşik olmayan ve daha demokratik bir biçimde yeniden kurgulamak gerektiğini dile getirmektedir (Plumwood, 2017: 255-256).

Bu tartışmalar ışığında ekofeminist düşünce besleyen, ilişkilenen ve bakım değerini ön plana çıkaran, duygulara, hislere, insan ilişkilerinin karmaşıklığına değer veren bir dünya anlayışı üzerinde durmaktadır (Mellor, 1992: 236). Bu noktada Plumwood (1991) kadınlık, beden ve doğanın yeniden değerlendirilmesini; ikiliklerin, değersizleştirilen duyguların, doğa ve insan dışı varlıklara verilen araçsal rolün sorgulanmasını vurgulamaktadır. Baskın rasyonellik vurgusu yerine ilişkisel benlik, karşılıklılık ve bakım etiğinin ikiliklere bir alternatif sunabileceğine işaret etmektedir (Plumwood, 2002). İnsan merkezliliğe bir alternatif olarak ise insanların ve diğer varlıkların bağımsızlık ve farklılığını tanıyan ancak diğer taraftan birbirine bağlı olduğunu kabul eden ilişkisel benlik düşüncesi üzerinde durmaktadır (Plumwood, 1991).

Bununla birlikte eleştirel ekofeminist düşünce yalnızca kadınların doğa ve bedenle özdeşleştirilmesi varsayımını değil aynı zamanda ikili düşüncede öne çıkarılan rasyonel olanın üstünlüğüne ilişkin varsayımın eleştirisini de içermektedir. Bu eleştirel bakışın baskı ve güç ilişkilerini analiz etmeye olanak sağlayabileceğine işaret edilmektedir (Plumwood, 1986: 137). Bu bağlamda eleştirel ekofeminist tartışmalar doğa-kültür, insan-doğa gibi ikiliklerle mücadele edilmesini (Plumwood, 2004: 51) ve ikili ayrımlardan uzak durulmasını öne çıkarmaktadır (Piersol ve Timmerman, 2017: 11). Aynı zamanda, insan-doğa ikiliğinin daha geniş politik ve tarihsel bağlamına odaklanan ekofeminizmin çevresel krizler karşısında kapsamlı ve bütüncül bir çerçeve sunduğuna işaret edilmektedir (Plumwood, 2004: 58). Bu bütüncül bakış, çevresel krizlerde deneyimlerin farklılaşabildiği; çevresel meselelerle çevresel adaletin birbiriyle yakından ilişkili olduğu fikrini öne çıkarmaktadır (Plumwood, 2017: 25).

Eleştirel ekofeminizmde öne çıkan ikilikler, sosyal hizmet müdahalesinde çevresel krizleri güç ve baskı ilişkileriyle birlikte analiz etmeye olanak sağlarken, kuramın rasyonalizm eleştirisi müdahaleyi tarihsel ve sosyopolitik bağlamla birlikte değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Söz konusu perspektif, yeşil sosyal hizmet müdahalesi için eleştirel bir kavramsal zemin inşa etmenin yanı sıra; karşılıklılık, ilişkisellik ve ihtimamı içeren bir müdahale alanı sunmaktadır. Bu kuramsal tartışmalardan hareketle, eleştirel ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkıları bir sonraki bölümde değerlendirilecektir.

4. YEŞİL SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİ İÇİN EKOFEMİNİZM: TEORİNİN KATKILARI VE UYGULAMA İÇİN YENİ UFUKLAR

Eleştirel ekofeminizmin ikilikler ve rasyonalizm eleştirisi yeşil sosyal hizmet teori ve uygulamasını dönüştürme potansiyeli barındırmaktadır. Bu çerçevede ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkıları teori ve pratik/politik olmak üzere iki eksenle tartışılacaktır. Ekofeminizm, sosyal hizmette geleneksel ekolojik yaklaşımın ötesinde birey ve doğayı bütünleştiren bir kavramsal çerçeveyi başlangıç noktası olarak belirlemektedir. Bu açıdan sosyal hizmette geleneksel ekolojik teorilerin çevreyi insan davranışının sosyal boyutuna indirgemesini yoğun bir biçimde eleştirmektedir. Çünkü insan-çevre etkileşiminde güç ilişkileri ve yapısal eşitsizlikler yeterince ele alınmamış, çevreye yönelik bütüncül müdahaleler sınırlı kalmıştır (Besthorn, 2012: 249). Sosyal hizmette geleneksel ekolojik modellere getirilen diğer eleştiriler ise şu şekilde sınıflandırılabilir (Besthorn ve McMillen, 2002: 222-223): (1) sosyal hizmet uygulamasında çoğunlukla bireyin çevresel durumlara nasıl uyum sağladığına odaklanılması, insan-doğa etkileşiminin dışarıda bırakılması, (2) sosyal hizmet müdahalesinde doğa kavramı üzerinde yeterince durulmaması, (3) çevresi içinde birey kavramsallaştırmasında insan ve doğanın birbirinden ayrı iki şey olarak anlaşılması ve kavramsallaştırılması. Bu eleştiri noktaları müdahalenin odağına

çevrenin yeterince dahil edilmemesine ve insan-doğa ikiliğinin bir biçimiyle yeniden üretimine işaret etmektedir. Bu eleştiriler göz önüne alındığında çağdaş eleştirel ekofeminizmin sosyal hizmette daha kapsayıcı bir ekolojik modele olası teorik katkıları şu başlıklar altında sınıflandırılabilir (Besthorn ve McMillen, 2002: 227-229; Plumwood, 2017):

- İnsan-Doğa Etkileşiminde Karşılıklılık: Ekofeminist düşünce insan-doğa etkileşimini karşılıklılık üzerinden düşünmeye olanak sağlamaktadır. Bu düşünce sosyal hizmet disiplininde insan-doğa ilişkisinde karşılıklılığı ve güçlenmeyi esas alan bir alternatif bakış sunmaktadır.
- İkilikler ve Hiyerarşinin Reddi: Ekofeminist düşünce insan ve doğa arasındaki ikiliklere ve ayrımlara karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla doğa ve insan arasında kurulan hiyerarşik üstünlük fikri reddedilmektedir.
- Baskı ve Güç İlişkileri: İnsan ve doğa ilişkisinde ortaya çıkan çeşitli baskı ve güç ilişkileri (ekonomik sömürü, ataerki, ırkçılık vb.) birbiriyle bağlantılı görülmektedir. Dolayısıyla ekofeminist düşünce, baskının ilişkiselliğini fark etme ve insan ile doğa arasındaki ilişkiyi güç meselesi üzerinden tartışmaya olanak sağlayan “alternatif bir ontoloji” sunmaktadır (Besthorn ve McMillen, 2002: 227). Bütün baskı biçimlerini ele alırken gücün konumu ve eleştirisini yapmak gerekmektedir. Nitekim gücün anlaşılması ve eleştirilmesi insanı doğa karşısında ayrıcalıklı gören temel düşüncenin sorgulanmasını içermektedir (Klemmer ve McNamara, 2020: 507).
- Yapısal Sorunlar ve Radikal Değişim: Sosyal, ekonomik, politik ve çevresel sorunlar birbiriyle ilişkili kabul edilmektedir. Bu sorunlara ilişkin müdahaleler ve politikalarda radikal değişim üzerinde durulmaktadır.
- Geleneksel Ekonomik Modellerin Eleştirisi: Sosyal hizmet müdahalesinde tüketim ve sömürüye dayanan ekonomik modellerin eleştirilmesi yoluyla toplumsal eşitliğin teşvik edilmesi vurgulanmaktadır. Bu noktada ekofeminizmden beslenen sosyal hizmet müdahalesinde tüketime dayanmayan ilişkilerin öne çıkarıldığı görülmektedir.
- Topluluk Aktivizmi: Sosyal hizmet disiplinin ekonomik, sosyal ve çevresel sorunlarla çalışırken topluluk düzeyindeki aktivizm rolü vurgulanmaktadır.

Bununla birlikte ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine teorik katkıları üç nokta üzerinden zenginleştirilebilir. Bunlardan ilki yeşil sosyal hizmet müdahalesinde ataerkinin konumunu analiz etmek, ikincisi yerel bilgininin konumunu ele almak, üçüncüsü ise ekofeminizme yönelik eleştirilere dair bilinçli bir farkındalıktır.

Ekofeminizm, sosyal hizmet müdahalesinde ataerkinin konumunu ele almanın önemini yeniden hatırlatmaktadır. Nitekim afetler ve çevresel krizlerde ataerki ve toplumsal cinsiyet rolleri afet sonrası yardımlara erişim, afete verilen yanıtlar ve çeşitlenen ihtiyaçlara ilişkin farkındalık üzerinde belirleyicidir (Dominelli, 2013b, 2014). Geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretildiğine ve kadınların artan bakım yüküne dikkat çekilmektedir. Bu kapsamda çevresel krizlerde toplumsal cinsiyetin sosyal ilişkileri etkileyen önemli bir unsur olduğu belirtilmektedir (Dominelli, 2013b: 85). Dolayısıyla sosyal hizmetin çevresel krizlere müdahalesinde mevcut durumu eleştirel bir bakışla değerlendirmesinin ve yaratıcı müdahaleler ortaya koymasının önemine değinilmektedir (Dominelli, 2014). Bu noktada ekofeminizmin, insan-çevre etkileşiminde güç ilişkilerini analize dahil etmesi, bu güç farkını ikili düşünme sistemi üzerinden analiz etmesi ve karşılıklılığa dayanan bir bakım ilişkisini öne çıkarması yeşil sosyal hizmet müdahalesinin sınırlarını genişletme ve Lena Dominelli'nin (2014) vurguladığı gibi yaratıcı müdahalelere alan açma bakımından yaratıcı bir potansiyel barındırmaktadır.

Çevresel krizlerde kadınlara sağlanan desteklerin sürdürülebilir ve toplumsal cinsiyete duyarlı olması gerektiği vurgulanmaktadır (Boetto ve Mckinnon, 2013). Bu noktada ekofeminizm, çevresel felaketler öncesinde ve sonrasında kadınların gündelik yaşam rutinlerinin farkında olma ve gerçekleştirilecek uygulamalarda cinsiyete duyarlı bir yaklaşım için önemli görülmektedir (Banford ve Froude, 2015). Ekofeminizm, sosyal hizmet için çevresel krizlerde toplumsal cinsiyete dayalı kırılganlıkların görünür kılınmasında önemli bir teorik zemin sunmakta, müdahale sürecinde cinsiyet eşitsizliğe dikkat edilmesi, üretilecek politika ve uygulamalara toplumsal cinsiyet eşitliğinin dahil edilmesine işaret etmektedir (Alston, 2013). Böylece ekofeminizm yeşil sosyal hizmet teori ve uygulamasında dünyanın çeşitli yerlerindeki kadınların, çevresel felaketler karşısında toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilişkilenen zarar görebilirliğini derinlemesine analiz etmeyi mümkün kılmaktadır.

Ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesini zenginleştirebileceği ikinci kritik katkı yerel bilgiye yapılan vurgu üzerinden değerlendirilebilir. Yeşil sosyal hizmet müdahalesinde yerel bilginin önemi vurgulanmakta, yerel toplumun sürdürülebilir kalkınmayı teşvik eden afet azaltma girişimlerine dahil edilmesi, karar alma süreçlerine katılımlarının desteklenmesi üzerinde durulmaktadır (Dominelli, 2013a). Bu çerçevede ikilikler ve rasyonel bilginin konumuna dair eleştirilere yerel bilginin önemini dahil etmek gerekmektedir. Sosyal hizmet müdahalesinde ekolojik sorunlarla çalışırken yerel bilgiye başvurulması, sosyal çalışmacıların uzman rolü yerine topluluğun yerel bilgisine başvurulmasına olanak sağlayacaktır. Böylece sosyal hizmet müdahalesinde güç ilişkilerinin dönüştürülmesine alan açılmaktadır.

Üçüncü kritik katkı, ekofeminizme yönelik eleştirilere ilişkin bilinçli bir farkındalığa karşılık gelmektedir. Özcülüğe dayanan perspektiflerde bakım rolüne yapılan dengesiz vurgunun kadınların eşitsiz konumunu pekiştirme riski barındırdığının farkında olunması önem taşımaktadır. Bu noktada kadın ve doğayı birbirine eş görmek yerine ataerkil düzende benzer baskı biçimlerine maruz bırakıldıkları fikri üzerinde durulmaktadır (Mellor, 1992: 237). Bu eleştiri göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmada vurgulandığı gibi ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkılarının Plumwood'un (2017) eleştirel ekofeminist düşüncesi üzerinden derinleştirilmesi ve müdahalede karşılıklılığa dayalı bir bakım etiğinin olanakları üzerine düşünmek önem taşımaktadır.

Ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkılarını derinleştirebileceğimiz ikinci eksen ise yeşil sosyal hizmet uygulamasıdır. Nitekim ekofeminizm, çevresel bozulmalar karşısında “toplumsal değişim için uygulamalı bir hareket” olarak tanımlanmaktadır (Murphy, 1997: 49). Aynı zamanda ekofeminizm için teori ve uygulama iki ayrı şeyden ziyade birbiriyle ilişkili görülmektedir. Sosyal çalışmacılar içinde yaşadıkları toplumda baskın olan insan-merkezli anlayışa daha aşina olabilir. Bu nedenle çevresel krizler karşısında insan-merkezli müdahaleler yürütme eğilimi taşıyabilirler. Bu noktada ekofeminizmin, sosyal çalışmacıların hem mesleki hem de kişisel olarak içinde yaşadıkları toplumda baskın olan insan-merkezli paradigmalara eleştirel bir tavır geliştirmeye olanak sağlayabileceği vurgulanmaktadır (Klemmer ve McNamara, 2020: 510-511). Böylece teoriden uygulamaya doğru bir dönüşümden bahsetmek mümkün olmaktadır.

Ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet uygulamasına katkıları mikro, mezzo ve makro düzeydeki sosyal hizmet uygulamalarında görünür olmaktadır. Ekofeminizmin teorik katkılarını düzeyler arası sosyal hizmet müdahalesine dahil etmek müdahalenin çok boyutlu ve güç ilişkilerini analiz eden bir yerden biçimlenmesinde belirleyici olacaktır. Bu anlamda, mikro düzeyde birey ve çevre arasındaki ilişkinin güçlendirilmesi için doğal yaşamın birey üzerindeki etkisinin açığa çıkarılması ve doğanın sosyal hizmet müdahalesinde ne şekilde kullanılabileceği üzerinde durulmaktadır. Mezzo düzeyde topluluk çalışmasının, makro düzeyde ise savunuculuk ve politika oluşturma'nın önemine değinilmektedir (Norton, 2012). Bu bağlamda ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet uygulamasına düzeyler arası katkıları şu şekilde değerlendirilebilir:

Mikro Düzey

Sosyal hizmetin çoğunlukla bireyle klinik çalışmaya odaklanan bu uygulama düzeyinde doğa veya çevrenin kullanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda beden temelli ve doğayla ilişki kurmaya odaklanan terapötik müdahaleler (eko-terapiler, doğa temelli farkındalık, farkındalık yürüyüşleri, hayvan destekli terapiler vb.)

göze çarpmaktadır (Boetto, 2016: 65-67). Sosyal hizmetin klinik düzey müdahalelerinde genel eğilim her ne kadar bireysel iyi oluşu öne çıkarmak olsa da mesleğin bireysel refah ve toplumsal reformu bir araya getiren ikili pozisyonunu yeniden hatırlamak gerekir. Tam da bu noktada ekofeminizm sosyal hizmetin bu ikili pozisyonunu bir arada düşünmeye olanak sağlayacak bir uygulama çerçevesine zemin sağlamaktadır. Örneğin; ekofeminist terapi uygulamalarından bahsedilmekte ve bu uygulamaların benlik, diğer insanlar ve dünyayla uyumlu ilişkilere değer verme ve bu ilişkileri teşvik etmede alternatif bir yaklaşım sunduğu vurgulanmaktadır. Ancak aynı zamanda bu uygulamaların mevcut sorunların hem kişisel hem de sosyo-politik kökenlerine yönelik farkındalık oluşturmayı amaçladığı görülmektedir (Pompeo-Fargnoli, 2018). Benzer biçimde eko-anksiyete ve ekolojik yas uygulamalarında müracaatçıların hissettiği kaygı, yas gibi süreçlerin bireysel bir patoloji yerine politik, ahlaki ve duygusal bir tepki olarak eko-empati, eko-şefkat, eko-bakım gibi kavramlarla yeniden çerçeveselendirilebileceği üzerinde durulmaktadır (Hickman, 2020: 418). Eko-anksiyetenin çoklu krizlere verilen karmaşık tepkiler olarak ele alınabileceğine değinilmektedir (Hickman, 2020: 414-415).

İklim krizi gibi ekolojik krizler karşısında bireysel sorumluluğu öne çıkaran neoliberal söylemler eleştirilmekte, bu krizler karşısında bireyselleştirilmiş anlatılar yerine kolektif sorumluluk öne çıkarılmaktadır (Morrison, 2026). Sosyal hizmet müdahalesinde ekolojik yasin çok fazla ele alınmadığına dikkat çekilmekte, yas sürecinde kolektif gücün, dayanıklılığın ve eylemin önemi üzerinde durulmaktadır (Gorman ve Lewis, 2025). Bu çerçevede ekofeminizm, klinik düzeydeki sosyal hizmet müdahalesinde bireysel ve toplumsal olanı birlikte düşünmeye davet etmektedir. Bakım etiği ve değerini öne çıkaran ilişkiler, insan-doğa ikiliğinin politik ve tarihsel bir bağlamda ele alınması, baskı ve güç ilişkilerinin analizi gibi noktaların uygulamaya dahil edilmesine katkı sunmaktadır. Müdahalede kullanılan eko-terapi, farkındalık yürüyüşleri veya hayvan destekli terapilerle ise insan-doğa etkileşiminin (Norton, 2012) uygulamanın merkezine konulduğu çıkarsanabilir.

Klinik düzeydeki uygulamaların yanı sıra çevresel krizlerde birey ve ailelerin temel ihtiyaçlarının karşılanması, bütüncül sağlık ve refaha ilişkin destekler (Breen vd., 2023: 11; Wu ve Greig, 2022: 8), doğal çevrenin danışmanlık ve vaka yönetimi sürecine eklenmesi, birey ve ailelerin yeşil alanlara erişimlerini değerlendirme, küresel ısınma gibi çevresel sorunlarda bireylerin sosyal, ekonomik ve çevresel ihtiyaçlarını analiz etme (gıda, enerjiye erişim vb.) mikro düzeydeki diğer uygulamalar arasında değerlendirilmektedir (Boetto, 2016: 65-67). Mikro düzeydeki bu uygulamalarda çevresel krizlerle ilişkili ihtiyaçların çeşitliliği ve bakım yükü üzerinde durulmadığı; bireysel sorun alanlarının yapısal koşullarla birlikte ele alınmadığı görülmektedir. Bu bakımdan ekofeminizm, mikro

düzeydeki müdahale alanını daha geniş bir perspektiften değerlendirmeye olanak sağlayabilir.

Mezzo Düzey

Mezzo düzeydeki müdahaleler (1) çevreye yönelik eğitim, farkındalık grupları ve çevreyi koruyan toplulukların geliştirilmesini içeren topluluk temelli çalışmalar, (2) çevresel krizlerde birey ve toplulukların ihtiyaçlarını karşılamak için yerel düzeydeki kaynaklar ve kurumlarla bağlantı kurulması olmak üzere iki grup altında ele alınabilir. Birinci gruptaki uygulamalar arasında birey, aile, gruplar ve kurumlarla çevresel sorunlara ilişkin farkındalığı amaçlayan psikoeğitim çalışmaları karşımıza çıkmaktadır (Klemmer ve McNamara, 2020: 509). Bununla birlikte yerel çevre gruplarıyla etkileşim, topluluk bahçeleri oluşturma ve yerel toplulukların sürdürülebilirliğe ilişkin pratiklerini aktarabilecekleri topluluk temelli çalışmalar üzerinde durulmaktadır (Bailey vd, 2018: 108; Boetto, 2016: 67; Wu ve Greig, 2022: 9). Bu tür uygulamalar ekofeminizmin öne çıkardığı yerel bilgiyi yeşil sosyal hizmet uygulamasına dahil etmeyi mümkün kılmaktadır.

İkinci gruptaki uygulamalar birey ve toplulukların acil ve temel gereksinimlerinin yerel düzeydeki kaynaklar ve kurumlarla bağlantılandırılmasını ve yerel kurumlar arasında iş birliğini içermektedir (Brein vd., 2023: 12-13; Wu ve Greig, 2022: 11). Mezzo düzeyde ekofeminizme başvurulması yerel ölçekteki ihtiyaçların değerlendirilmesi ve karşılanmasında yerel yönetimler ve mahalle ölçeğindeki sosyal yardım ve danışmanlık birimlerine başvurulması kadar yerel kadın inisiyatifleri, kadın kooperatifleri, kadın, çevre ve ekoloji dernekleri gibi yerel sivil toplum kuruluşlarının müdahale sürecine dahil edilmesini gündeme getirebilir. Yerel bilgi ve dayanışma ağlarına odaklanılması hiyerarşik ikilikleri aşmanın bir yolu olarak yeşil sosyal hizmet müdahalesinde katılımcılık, dayanışma ve bakım ilişkisine daha fazla yer açabilir.

Makro Düzey

Makro düzeyde ekofeminizmin yeşil sosyal hizmete katkıları doğanın politik bir mesele olarak ele alınması ve uluslararası politika üzerinden değerlendirilebilir. Ekofeminist düşüncede çevresel adalet vurgusu oldukça belirgindir (Garrard, 2020: 48) Doğanın politik bir mesele olarak tartışılmasında kadınların çoğu zaman görünmez olduğuna işaret edilmektedir (Mellor, 1992: 231). Bu noktada piyasa temelli yeşil politikalar yerine doğayı ve bakım emeğini görünür kılan bir savunuculuk üzerinde durulmaktadır (Mellor, 1992: 249). Benzer biçimde makro düzeyde yeşil sosyal hizmet müdahalesinde sürdürülebilir politikalar oluşturulması ve kapsayıcı politika savunuculuğunun önemi vurgulanmaktadır. Çevresel iklim adaleti gibi konularda eşitlik için savunmasız gruplara

odaklanması ve bu gruplara yönelik programların geliştirilmesi önemsenmektedir (Wu ve Greig, 2022: 8). Sürdürülebilir bir yaşam için ekonomi ve sosyal politikada kâr odaklılık yerine tüm insanların ve gezegenin refahının önceliklendirilmesi, insan ve doğanın karşılıklı bağlılığının kabul edilmesi ve bakım ekonomilerine geçiş için “feminist iklim adaleti” üzerinde durulmaktadır (Turquet vd., 2023: 48). Dominelli (2013b), sosyal çalışmacıların çevresel adaleti sağlama ve insani ihtiyaçların karşılanmasında alternatif sosyal kalkınma modellerinin geliştirilmesinde rol oynayabileceğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede ekofeminizm makro düzeydeki sosyal hizmet uygulamalarında doğayı politik bir mesele olarak ele almaya; müdahale düzeyinde ise sürdürülebilir ekonomik modeller, feminist iklim adaleti, kadın kooperatifleri ve yerel gıda üretimi gibi konuları tartışmaya olanak tanımaktadır. Aynı zamanda çevresel sorunları daha barışçıl ve hiyerarşik olmayan bir zeminden ele alarak (Mellor, 1992: 246-247) uygulamanın etik ve değer çerçevesine katkı sunmaktadır.

Makro düzeyde ekofeminizm ve yeşil sosyal hizmet uygulamasının bütünlendirilmesinde yararlanılabilecek bir diğer kaynak ise uluslararası kadın konferansları ve bu konferanslarda alınan kararlardır. Kahire Nüfus Konferansı, Pekin Dünya Kadın Konferansı ve Pekin Eylem Deklarasyonu gibi uluslararası konferanslarda sürdürülebilir kalkınmada toplumsal cinsiyet duyarlılığını ve çevresel konularda kadınların katılımını teşvik etmenin önemi üzerinde durulmaktadır (Topgül, 2012: 73). Bu anlamda ekofeminizmin uluslararası politika belgelerine yansımaları yeşil sosyal hizmet müdahalesinin sınırlarını çevresel adalete doğru genişletmeye olanak sağlamaktadır. Bir sonraki bölümde ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkılarını çevresel adalete uzanacak biçimde tartışabilmek için önce uluslararası politika belgelerinde toplumsal cinsiyet ve çevresel krizler ele alınacak, ardından ulusal politika alanındaki yansımaları değerlendirilecektir.

5. YEŞİL SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİNİN SINIRLARINI GENİŞLETMEK: YEŞİL POLİTİKADAN ÇEVRESEL ADALETE

Ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine katkılarını derinleştirebileceğimiz bir diğer alan uluslararası politikalaradır. Bu politika belgeleri konuyu çevresel adalete doğru taşımaya olanak sağlamaktadır. Sosyal inşacılığın etkili olduğu ekofeminist düşünce, 21. yüzyılda toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılmasıyla (*gender mainstreaming*) uluslararası politikaları etkilemiştir (Buckingham, 2004: 147). Ekofeminist tartışmalar, BM Çevre ve Kalkınma Konferansı (UNCED, 1992) ve BM Pekin Kadın Konferansı (1995) gibi çevre ve kadını birlikte ele almayı gündemleştiren konferansları etkilemiştir (Buckingham, 2004: 147-148). Kadın ve çevre ilişkin uluslararası politikalarda ele alınması 90'lı yılların sonlarında yoğun bir biçimde görünür olmaya başlasa da yakın dönemli politikalarda bu konunun öncelikli bir mesele olarak tartışıldığı söylenebilir. Bu

kapsamda BM'nin yakın dönemli uluslararası politika belgelerinde toplumsal cinsiyet ve çevrenin hangi bağlamlarda ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Yakın dönemli uluslararası belgelerden ilki BM Kadın Birimi ve BM Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanı'nın (2025) sürdürülebilir kalkınma hedefleri için toplumsal cinsiyetin genel görünümünü ele alan çalışmasıdır. Bu politika belgesinde iklim krizinin mevcut eşitsizlikleri derinleştirdiği ve bu eşitsizliklerden en fazla etkilenenler arasında kadın ve kız çocuklarının olduğuna değinilmektedir. Ancak kadınların çoğunlukla karar alma süreçlerinde olmadığı ve karşılaştıkları eşitsizliklerin iklim, temiz suya erişim, gıda güvenliği, sürdürülebilir su kaynakları yönetimi, deniz ekosistemleri ve kıyı geçim kaynaklarının korunması gibi politikalarda yer almadığı belirtilmektedir. Bu çerçevede çevreyle ilişkili cinsiyete özgü göstergeler arasında şunlara yer verilmektedir (BM Kadın Birimi ve BM Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanı, 2025): gıda güvenliği ve daha iyi beslenmeyi sağlamak, sürdürülebilir tarımı teşvik etmek ve açlığı sonlandırmak, temiz su ve sanitasyona erişim, uygun fiyatlı, güvenilir, sürdürülebilir enerjiye erişim, dayanıklı altyapılar oluşturulması, kapsayıcı ve sürdürülebilir sanayileşmenin teşvik edilmesi, şehirler ve insan yerleşimlerinin kapsayıcı, güvenli, dayanıklı ve sürdürülebilir olmasının sağlanması, sürdürülebilir tüketim ve üretimin teşvik edilmesi, iklim değişikliğinin etkileri için acil eylem müdahalesinin oluşturulması, sürdürülebilir kalkınmanın sağlanmasında barışçıl ve kapsayıcı toplumların teşvik edilmesi, herkes için adalete erişimin güçlendirilmesi.

Kadınların sürdürülebilir kalkınmadaki kritik rolünü öne çıkaran ve çevre politikalarındaki görünürlüklerinin önemini vurgulayan Pekin Eylem Platformu'nun kabul edilmesinden otuz yıl sonra sürdürülebilir kalkınma için politikalar olsa da yeşil olmayan ekonomik modellerin etkisinin sürdüğüne değinilmektedir. Bu kapsamda BM Kadın Birimi (2025) altı temel eylemden oluşan "Pekin+30 Eylem Gündemi" belirlemiştir. Altı temel eylem maddesinden biri kadınlar ve kız çocukları için iklim adaletidir. İklim adaleti konusunda ülkelerin %53'ünün afet, iklim yasaları ve politikalarına toplumsal cinsiyet perspektifini dahil ettiği belirtilmektedir. Kırsal ve yerel topluluklarda çevresel sürdürülebilirliğin teşvik edilmesi, yeşil istihdamın önceliklendirilmesi ve bu istihdam alanlarına erişim için kadın ve kız çocuklarının yeni beceriler kazanmasını destekleme vurgulanmaktadır (BM Kadın Birimi, 2025: 27). Benzer biçimde Pekin Eylem Platformu'nun hedeflerini gerçekleştirmek için mavi, yeşil ve bakım ekonomilerine doğru geçilmesi, kadınların çevresel krizlerle ilgili karar alma süreçlerine eşit ve adil katılımı, eşit miras hakkının sağlanması ve iklim adaleti için oluşturulan bütçelerin kadın sivil toplum örgütlerine yönlendirilmesi üzerinde durulmaktadır (BM Kadın Birimi, 2025: 22).

Sürdürülebilir kalkınma ve çevrenin korunmasında bir diğer uluslararası dayanak olan Rio Sözleşmesi kapsamında BM Kadın Birimi'nin (2024) taraf olan ülkelere sunduğu öneriler arasında ise şunlar yer almaktadır: iklim değişikliği, biyolojik çeşitliliğin kaybolması, çevresel krizlerin kadınlar ve kız çocuklarına olan etkisinin ele alınması, iklim değişikliği ve çevresel krizlerle mücadeleye toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini dahil eden bütüncül önlemlerin alınması, kadınların toprak ve kaynaklara ilişkin hakları konusunda güvenliğin sağlanması, kadınlar ve kız çocuklarının karar alma süreçlerine dahil edilmesi, çevresel krizlerle mücadelede yerel topluluk katılımının sağlanması, fosil yakıtlar ve doğal kaynakların aşırı kullanımına dayanan ekonomiler yerine toplumsal cinsiyete duyarlı ekonomik modellere geçilmesi, iklim değişikliği ve çevresel krizlerle mücadelede toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme yapılması.

Çevresel krizlerin kadınların bakım yükünü önemli ölçüde artırdığına değinilmekte, bu nedenle ücretli ve ücretsiz bakım emeğinin çevre politikaları kapsamında değerlendirilmesi vurgulanmaktadır (BM Kadın Birimi, 2023). Bu noktada sürdürülebilir kalkınma politikalarında bakımın evrensel bir hak olarak görülmesi, küresel düzeyde hem insanlara hem de gezegene özen gösteren bir bakım toplumu anlayışının teşvik edilmesi üzerinde durulmaktadır (BM Kadın Birimi, 2023: 25). Bakım yükü kapsamında ele alınan diğer öneriler şu şekildedir (BM Kadın Birimi, 2023: 25-26): iklim değişikliği ve çevresel krizlerde kadınların ve kız çocuklarının ücretsiz bakım emeğinin tanınması ve bakım yükünün yeniden dağılımının sağlanması, değişen iklim koşulları karşısında evrensel, erişilebilir ve uygun fiyatlı bakım hizmetlerinin oluşturulması, iklim değişikliği ve çevresel krizlerin kesişimsel bir perspektifle ele alınması, bu konuları içeren daha fazla araştırma yapılması, cinsiyete dayalı veri ve istatistik oluşturulması.

Ekofeminizmin ulusal politika alanına yansımalarını yakın dönemli politika belgelerinden “On İkinci Kalkınma Planı”, “Türkiye İklim Değişikliği Uyum Stratejisi ve Eylem Planı” ve “Kadının Güçlenmesi Strateji Belgesi ve Eylem Planı” üzerinden değerlendirmek mümkündür. Çevre dostu politikalar, sürdürülebilir çevre ve yeşil dönüşüm vurgusunun öne çıktığı On İkinci Kalkınma Planı'nda sürdürülebilir kalkınmada kadın ve kız çocuklarını destekleme, alternatif bakım modellerinin geliştirilmesi, girişimcilik, kooperatifçilik gibi alanlarda programlar oluşturulması, kırsalda kadın girişimciliğinin artırılması, tarım işçisi kadınların kayıtlı ve ücretli istihdamı gibi politika önceliklerinin altı çizilmektedir (T.C. Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023: 72). Bu bakımdan çevre ile ilişkili politika önceliklerinde sürdürülebilir kalkınmanın merkeze alındığı kalkınmacı bir perspektifin etkili olduğu söylenebilir.

Benzer biçimde Türkiye İklim Değişikliğine Uyum Stratejisi ve Eylem Planı'nda kadınların iklim değişikliğinden etkilenme biçimlerinin sürdürülebilir kalkınma amaçları ve sektörel uyuma göre ele alınması bir politika önceliği olarak

belirlenmiştir. Bu kapsamda tarımsal üreticilerin yaş, eğitim, cinsiyet, eğitim vb. profillere göre değerlendirilmesi ve buna göre tarım sektörüne uyum için kadın-erkek fırsat eşitliğini destekleyecek hizmet ve yatırımların önceliklendirildiği görülmektedir (T.C. Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı, 2024: 140-145).

Ekofeminizm, çevre politikalarında kaynakların yönetiminden ziyade etik sorumluluğa dikkat çekmektedir. Dolayısıyla çevresel zararlardan kimlerin, nasıl ve hangi koşullarda etkilendiğinin dikkate alınması önem taşımaktadır (Kayışoğlu, 2026: 172). Bahsi geçen politika belgelerinde kadınların çevresel zorluklardan en fazla etkilenen gruplar arasında tanımlandığı görülmektedir. “Kırsal Türkiye’de Kadınlar” raporuna göre kadınların %84,6’sı karşılıksız bakım emeği ve tarımsal faaliyet alanında ücretsiz çalışırken, yalnızca %18,7’si tarım arazisine sahiptir (BM Türkiye Kadın Birimi, 2024:16-22). Kadınların karar alma mekanizmalarına katılımının ve kırsalda kendilerini güçlendirecek eğitim fırsatlarına erişimlerinin düşük olduğu görülmektedir. Örneğin kırsalda kadınların kooperatlflere üyelikleri %2,3’tür. Benzer biçimde mikro kredi birlikleri ve sivil toplum kuruluşlarına katılımları düşüktür. Bu durum kadınların geçim kaynaklarını doğrudan etkileyen kararlar ve politikalara erişimlerini sınırlamaktadır (BM Türkiye Kadın Birimi, 2024: 31).

Kadının Güçlenmesi Strateji Belgesi ve Eylem Planı’nda kadınların karar alma süreçlerine katılımlarının düşük olmasının, iklim değişikliği nedeniyle zarar görebilirliklerini artırdığı ifade edilmektedir (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2024: 160). Bu kapsamda eylem planında belirlenen stratejiler arasında şunlar yer almaktadır: (1) uyum kapasitesi ve risk tespitine yönelik veri üretimi ve araştırma yapılması, (2) politika ve karar alma süreçlerine kadınların dahil edilmesi, (3) iklim okuryazarlığına yönelik bilinçlendirme, farkındalık çalışmaları ve eğitimler düzenlenmesi (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2024: 167) Bu stratejiler ekofeminist bilgede öne çıkan katılımcılık vurgusunun politika düzeyine yansıdığı somut bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ancak ekofeminist bilginin işaret ettiği gibi kadınların çevre ve iklim değişikliğine ilişkin deneyimleri, doğayla ilişki kurma biçimleri ve bakım emeğinin politika önceliklerine dahil edilmesi gerekmektedir. Böylece çevrenin yalnızca ekonomik ve sektörel bir kategoriye indirgenmesi riskinin önüne geçilebilir.

Aynı zamanda yerel politika belgelerinde kadınların afetler ve çevresel krizlerde zarar görebilirliğinin yapısal ve ekonomik koşullar üzerinden ele alınması önem taşımaktadır. Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Stratejisi’nde (2022–2025) kadınlar çevresel krizlerin mağdurları olarak değil, yeşil dönüşümün temel aktörleri olarak tanımlanmaktadır. Ekofeminizmin kavramsal çerçevesi ile paralel biçimde yapısal dönüşüm için eşitsizliği üreten sistem ve güç ilişkilerinin ele

alınması temel politika öncelikleri arasında değerlendirilmektedir (BM Kalkınma Programı, 2022:16).

Bu bağlamda uluslararası politika belgelerinde ele alınan şu öneriler ulusal politikanın ekofeminist bir perspektiften zenginleştirilmesine olanak sağlayabilir: iklim krizi, su kıtlığı gibi durumlarda kadınların ücretsiz bakım yükünün tanınması, enerji tasarrufu sağlayan araçlara erişimin desteklenmesi, doğal kaynakların toplumsal cinsiyete duyarlı yönetimi, yerli/kırsal kadınların karar alma mekanizmalarına dahil edilmesi, iklim değişikliğinin etkileri karşısında küçük ölçekli kadın sivil toplum kuruluşlarına fon ve finansman sağlanması, yeşil istihdamda kadınlara yer verilmesi (BM Kalkınma Programı, 2022: 23-26). Türkiye özelinde ise ekofeminizmin politika alanına somut katkıları açısından değerlendirilebilecek diğer öneriler arasında şunlar sıralanabilir: kadın girişimciliği ve kooperatiflerin desteklenmesi, kooperatiflerde ihtiyaca uygun mesleki eğitim programlarının oluşturulması, başarılı kooperatif örneklerinin paylaşılması, kooperatiflerin sadece ekonomik bir yapı değil, toplumsallaşma ve güçlenmeye olanak sağlayan platformlar olarak kurgulanması, ücretsiz bakım yükünün göz önünde bulundurulması, kadınların mülkiyet ve miras hakkına erişiminin güçlendirilmesi (BM Türkiye Kadın Birimi, 2024: 50-51).

Görüldüğü üzere yakın dönemli uluslararası ve ulusal politika belgelerinde toplumsal cinsiyet ve çevre arasındaki bağlantı çok boyutlu bir biçimde çalışılmaktadır. Belgelerde çevresel adalet vurgusu toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle birlikte ele alınmakta, bu çerçevede uygulama ve politikaya yönelik öneriler öne çıkmaktadır. Politika belgelerinde öne çıkan tavsiyelerin ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet müdahalesine teorik ve uygulamaya dönük katkılarıyla paralel olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yeşil sosyal hizmet müdahalesinin sınırlarını çevresel adaletle doğru genişletmede bir yandan çevresel krizler ve toplumsal cinsiyet eşitliğini birlikte ele alan uluslararası politika belgelerinden yararlanılması önem taşımaktadır. Diğer yandan görünürlüğü giderek artan çevresel krizleri ve bu süreçte kadınların konumunu ekofeminizm gibi sosyal bilim teorilerinin ortaya koyduğu kavramsal çerçeve ve bunun uygulamaya yansımaları üzerinden değerlendirmek gerekmektedir.

6. SONUÇ VE ÖNERİLER

Sosyal hizmet disiplininin çevre kavramsallaştırması birey ve çevre uyumunu merkeze alırken baskı ve güç ilişkilerini analiz etmemesi temel eleştirilerden biri olmuştur. Bu eleştirilere çevrenin sosyal ilişkilerle sınırlandırılmaması, fiziksel ve doğal çevrenin de sosyal hizmet müdahalesine dahil edilmesi fikri eşlik etmiştir. 21. yüzyılda giderek artan çevresel krizler karşısında yeşil sosyal hizmet, fiziksel ve doğal çevre üzerine daha fazla durulmasını öne çıkarmıştır. Bu yaklaşım, çevresel krizlerde yapısal sorunlara

dikkat çekerek güç ve baskı ilişkilerinin çevreye yönelik sosyal hizmet müdahalesine dahil edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak yeşil sosyal hizmet her ne kadar yapısal olanı müdahale alanına dahil etse de çevresel krizlerde cinsiyetin konumu sınırlı düzeyde tartışılmıştır. Bu noktada müdahalede ekofeminist teoride öne çıkan baskı ve güç ilişkileri, rasyonalizm eleştirisi ve hiyerarşik ikilikler arka planda kalmıştır. Bu çalışmada, ekofeminizmin teorik müdahalesinin yeşil sosyal hizmetin bütüncül odağını genişletebileceğini öne sürülmüştür. Özellikle Plumwood'un (2017) eleştirel ekofeminist teori çerçevesinde sunduğu ikilikler ile baskı ve güç ilişkilerine yönelik analizi yeşil sosyal hizmetin hem teori hem de uygulamaya yönelik müdahalesini geliştirme potansiyeli taşımaktadır. Bu anlamda yeşil sosyal hizmet müdahalesinde hiyerarşik ikiliklere yönelik analizin, doğa-kültür ikiliğinin aşılması ve uygulama düzeyinde çevresel adaletin sağlanmasında ayırt edici bir konum üstlenebileceği düşünülmektedir.

Bununla birlikte ekofeminist bilginin öne çıkardığı yerel bilginin önemi ve yapısal sorunların çevresel sorunlarla ilişkili görülmesi, uygulamanın güçlenme ve çevresel adaleti pekiştiren bir yerden biçimlenmesinde önemli roller üstlenebilir. Benzer biçimde yeşil sosyal hizmet müdahalesinde baskı ve güç ilişkilerine yönelik analiz ve çevresel krizlerde toplumsal cinsiyetin konumsallığının değerlendirilmesi gündeme gelmektedir. Dolayısıyla ekofeminizmin yeşil sosyal hizmet teori ve uygulamasına sunacağı katkı şüphesiz bir çerçeveden çok daha fazlasıdır. Çünkü ekofeminizm, baskı ve güç ilişkilerini sorunsallaştırarak insan merkezli olmayan bir düşünce üzerinde durmaktadır. Tam da bu bağlamda ekofeminizmden aldığı ilhamla yeşil sosyal hizmet teori ve uygulamasında ikilikler üzerinde durulması; ataerki ve insan merkezlilik arasındaki ilişkiselliği ihmal etmeden güç meselesinin tartışılması; insan ve doğa ilişkisinde karşılıklılık, empati, ilişkisellik gibi kavramlar üzerinde durulması önem taşımaktadır. Ekofeminizmin katkılarıyla uygulamanın farklı düzeylerinin birlikte ve ilişkiyel bir biçimde çalışılması, bu sürece uluslararası politika belgelerinin dahil edilmesi gerekmektedir. Böylesi bir bakış, yeşil sosyal hizmet müdahalesinin bütüncül odağını genişletirken, daha geniş bir toplumsal ve politik bağlama odaklanılmasına imkân sağlayacaktır.

Geleceğe yönelik çalışmalarda ekofeminizmin gelecek çalışma alanları olarak belirtilen çevresel adalet ve insan dışı varlıklar (Buckingham, 2024: 152-153) yeşil sosyal hizmet müdahalesiyle birlikte ele alınabilir. Çevresel adalet kapsamında uluslararası sözleşmeler ve IFSW'nin küresel gündemini takip etmek, öne çıkan politika önerilerini yeşil sosyal hizmet müdahalesine dahil etmek gerekmektedir. Yeşil sosyal hizmet müdahalesinde yoksulluk, iklim mülteciliği gibi yoğun bir biçimde çalışılan konularla birlikte çevresel adaletin sağlanmasında cinsiyetin konumunu tartışan çalışmalara yer açılması, cinsiyetin diğer yapısal

meselelerle kesişimsel bir biçimde ele alınması önem taşımaktadır. Çevresel krizlerden kadınların etkilenme biçiminin ataerki ile ilişkili yapısal eşitsizliklerden kaynaklandığını göz önünde bulundurarak kadınların kriz sırası ve sonrası dönemdeki ihtiyaçlarını krizden önceki dönem bağlamında değerlendirmek; uygulamayı kriz öncesindeki yapısal eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini pekiştirmeyecek bir biçimde kurgulamak önem taşımaktadır. İkinci konu olan insan dışı varlıklar, yeşil sosyal hizmet literatüründe henüz sınırlı biçimde tartışılmaktadır. Bu bağlamda ekofeminist teorinin yeşil sosyal hizmete katkılarını insan dışı varlıkları (*non-human others*) kapsayacak şekilde genişleten, müdahalenin kapsamına canlıların yaşamı gibi konular dahil eden çalışmalar yaygınlaştırılabilir. Bu kapsamda yürütülecek çalışmalar için ekofeminizm; ikilikler, baskı ve güç ilişkilerinin analizi yoluyla çeşitli türler için çevresel adalete ilişkin yeni tartışmaları mümkün kılabilir.

KAYNAKÇA

Alston, Margaret (2013), “Environmental Social Work: Accounting for Gender in Climate Disasters”, *Australian Social Work*, 66 (2): 218–233.

Aydın Cansaran, Aybüke (2023), “Kadın ve Doğa Bağlamında Ekolojik Bir Görüş: Ekofeminizm”, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 2 (1): 48-62.

Bailey, Susan, Antonia Hendrick ve Marilyn Palmer (2018), “Eco-social Work in Action: A Place for Community Gardens”, *Australian Social Work*, 71 (1): 98–110.

Banford, Alyssa ve Cameron Kiely Froude (2015), “Ecofeminism and Natural Disasters: Sri Lankan Women Post Tsunami”, *Journal of International Women's Studies*, 16 (2): 170-187.

Berktaş, Fatmagül (2012), “Ekofeminizm Ya Da Yüreğin İyimserliği”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 4: 73–76.

Bertalanffy, Ludwig Von (1968), *General System Theory: Foundations, Development, Applications* (New York: George Braziller).

Besthorn, Fred H. (2012), “Deep Ecology's Contributions to Social Work: A Ten-Year Retrospective”, *International journal of social welfare*, 21 (3): 248-259.

Besthorn, Fred H. ve Diane Pearson McMillen (2002), “The Oppression of Women and Nature: Ecofeminism as a Framework for an Expanded Ecological Social Work”, *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services*,

83 (3): 221–232.

Bhuyan, Rupaleem, Stephanie Wahab ve Yoosun Park (2019), “A Green New Deal for Social Work”, *Affilia*, 34 (3): 289–294.

Biehl, Janet (1991), *Rethinking Ecofeminist Politics* (Boston: South End Press).

BM Kadın Birimi (2023), “The Climate–Care Nexus: Addressing the Linkages Between Climate Change and Women’s and Girls’ Unpaid Care, Domestic, and Communal work”, <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/11/working-paper-the-climate-care-nexus-addressing-the-linkages-between-climate-change-and-womens-and-girls-unpaid-care-domestic-and-communal-work> (10.12.2025).

BM Kadın Birimi (2024), “Advancing Gender-Responsive Synergies Across the Rio Conventions: Gender Equality at The Intersection of Climate Action, Biodiversity Protection and Sustainable Landmanagement”, <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2024/11/advancing-gender-responsive-synergies-across-the-rio-conventions> (10.12.2025).

BM Kadın Birimi (2025), *Women’s Rights in Review 30 Years After Beijing*. (New York: UN-Women).

BM Kadın Birimi ve BM Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanı (2025), “Progress on The Sustainable Development Goals: The Gender Snapshot 2025”, <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2025/09/progress-on-the-sustainable-development-goals-the-gender-snapshot-2025> (07.12.2025).

BM Kalkınma Programı [UNDP] (2022), “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Stratejisi 2022–2025”, <https://www.undp.org/publications/gender-equality-strategy-2022-2025> (08.04.2026)

BM Türkiye Kadın Birimi [UNWOMEN] (2024), “Women in Rural Türkiye: Navigating Barriers in Access to Resources, Services, and Decision-Making”, <https://turkiye.unwomen.org/tr/digital-library/publications/2025/05/kirsal-turkiyede-kadinlar-kaynaklara-hizmetlere-ve-karar-alma-sureclerine-erisimde-asilmasi-gereken-engeller> (07.04.2026).

Boetto, Heather (2016), “Developing Ecological Social Work for Micro Level Practice”, Jennifer McKinnon ve Margaret Alston (Der.), *Ecological Social Work: Towards Sustainability* (Houndmills, UK: Palgrave Macmillan): 59–77.

Boetto, Heather ve Jennifer McKinnon (2013), “Rural Women and Climate Change: A Gender-Inclusive Perspective”, *Australian Social Work*, 66 (2): 234–

247.

Bookchin, Murray (2007), *Social Ecology and Communalism* (Oakland: AK Press).

Breen, Kyle, Meredith Greig ve Haorui Wu (2023), “Learning Green Social Work in Global Disaster Contexts: A Case Study Approach”, *Social Sciences*, 12 (5): 288.

Bronfenbrenner, Urie (1979), *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design* (Harvard University Press).

Buckingham, Susan (2004), “Ecofeminism in The Twenty-First Century”, *The Geographical Journal*, 170 (2): 146–154.

Çetin, Oya (2005), “Ekofeminizm: Kadın Doğa İlişkisi ve Ataerkillik”, *Sosyoekonomi*, 1 (1): 61-76.

Dominelli, Lena (2013a), “Environmental Justice at The Heart of Social Work Practice: Greening the Profession”, *International Journal of Social Welfare*, 22 (4): 431-439.

Dominelli, Lena (2013b), “Gendering Climate Change: Debates, Policies and Action”, Margaret Alston ve Kerri Whittenbury (Der.), *Research, Action and Policy: Addressing the Gendered Impacts of Climate Change* (Dordrecht: Springer): 77–94.

Dominelli, Lena (2014), “Promoting Environmental Justice through Green Social Work Practice: A Key Challenge for Practitioners and Educators”, *International Social Work*, 57 (4): 338-345.

Dominelli, Lena (2018), *Yeşil Sosyal Hizmet* (Ankara: Nika) (Çev. Ed. Arzu İçağasıoğlu Çoban).

Donovan, Josephine (2021), *Feminist Teori* (İstanbul: İletişim) (Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan).

Egerton, Frank N. (2013), “History of Ecological Sciences, Part 47: Ernst Haeckel's Ecology”, *The Bulletin of the Ecological Society of America*, 94 (3): 222-244.

Enarson, Elaine (1998), “Through Women's Eyes: A Gendered Research Agenda for Disaster Social Science”, *Disasters*, 22 (2): 157-173.

Garrard, Greg (2020), *Ekoeleştirir: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar* (İstanbul: Kolektif) (Çev. Ertuğrul Genç).

Germain, Carel B. (1973), “An Ecological Perspective in Casework Practice”, *Social Casework*, 54 (6): 323-330.

Gitterman, Alex ve Carel B. Germain (1976), “Social Work Practice: A Life Model”, *Social Service Review*, 50 (4): 601-610.

Gorman, Eunice ve Laura Lewis (2025), “Don’t Make me Put Out The Flames of Our Burning Planet with my Tears’: Climate Grief and Anxiety”, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 44 (3): 352-367.

Güzel, Bekir ve Sema Buz (2019), “Yeşil” Yoksulluk, Çevresel Adalet ve Sosyal Hizmet”, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 30 (3): 1052-1069.

Hickman, Caroline (2020), “We Need to (find a way to) Talk About... Eco-Anxiety”, *Journal of Social Work Practice*, 34 (4): 411-424.

Hollis, Florence (1972), *Casework: A psychosocial therapy* (second edition) (New York: Random House).

Hunt, Kathleen P. (2014), “It's More Than Planting Trees, It's Planting Ideas”: Ecofeminist Praxis in the Green Belt Movement”, *Southern Communication Journal*, 79 (3): 235-249.

International Federation of Social Workers (IFSW) (2022a), “The People’s Charter for an Eco-SocialWorld”, <https://newecosocialworld.com/the-peoples-charter-for-an-eco-social-world/> (15.12.2025).

International Federation of Social Workers (IFSW) (2022b), “Ubuntu 2021 End of Year Report”, <https://www.ifsw.org/about-ifsw/> (15.12.2025).

International Federation of Social Workers (IFSW) (2023), “Co-Building a New Eco-Social World: Leaving No One Behind. 2022 End of Year Report”, <https://www.ifsw.org/about-ifsw/> (15.12.2025).

International Federation of Social Workers (IFSW) (2025), “Buen Vivir: Shared Future for Transformative Change. 2024 End of The Year Report”, <https://www.ifsw.org/about-ifsw/> (15.12.2025).

Kayısoğlu, Pınar (2026), “Çevre Politikalarında Kadının Görünmezliği: Sosyal Politika Bağlamında Ekofeminist Bir Yaklaşım”, *Konuk Kandemir, Nebiye (Der.), Kadın Odaklı Sosyal Politikalar ve Hizmetler* (Ankara: Serüven Yayınevi): 157-197.

Kemp, Susan P. (2011), “Recentring Environment in Social Work Practice: Necessity, Opportunity, Challenge”, *British Journal of Social Work*, 41 (6): 1198-1210.

Kılıçarslan, Elmas (2025), “Yeşil Sosyal Hizmet Entegrasyonu: İklim Mülteciliği ve Sürdürülebilir Bir Gelecek”, *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1): 81-98.

Klemmer, Cary L. ve Kathleen A. McNamara (2020), “Deep Ecology and Ecofeminism: Social Work to Address Global Environmental Crisis”, *Affilia*, 35 (4): 503–515.

Li, Huey-li (2007), “Ecofeminism as a Pedagogical Project: Women, Nature, and Education”, *Educational Theory*, 57 (3): 351-368.

Mellor, Mary (1992), “Green Politics: Ecofeminist, Ecofeminine or Ecomasculine?”, *Environmental Politics*, 1 (2): 229-251.

Merchant, Carolyn. (2005), *Radical ecology: The search for a livable world* (New York: Routledge).

McKinnon, Jennifer (2008), “Exploring the Nexus Between Social Work and the Environment”, *Australian Social Work*, 61 (3): 256–268.

Minahan, Anne ve Allen Pincus (1977), “Conceptual Framework for Social Work Practice”, *Social Work*, 22 (5): 347-352.

Morrison, Sarah (2026), “Not Just in Our Heads: Eco-Anxiety and the Politics of Responsibility”, *Capitalism Nature Socialism*, 37 (1): 180-198

Murphy, Patrick D. (1997), “Ecofeminism and Postmodernism: Agency, Transformation, and Future Possibilities”, *NWSA Journal*, 9 (3): 41-59.

Norton, Christine L. (2012), “Social work and the environment: An ecosocial approach”, *International Journal of Social Welfare*, 21 (3): 299-308.

Özdemir, Hacı ve Duygu Aydemir (2019), “Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri”, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 2 (2): 261-278.

Özkan, Beyza (2025), “6 Şubat 2023 Depremiyle Val Plumwood’un Ekofeminizm Anlayışı Çerçevesinde Bir Yüzleşme”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2): 477-499.

Piersol, Laura ve Nora Timmerman (2017), “Reimagining Environmental Education within Academia: Storytelling and Dialogue as Lived Ecofeminist Politics”, *The Journal of Environmental Education*, 48 (1): 10–17.

Plumwood, Val (1986), “Ecofeminism: An overview and Discussion of Positions and Arguments”, *Australasian Journal of Philosophy*, 64 (1): 120–138.

Plumwood, Val (1991), "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism", *Hypatia*, 6 (1): 3-27.

Plumwood, Val (2002), *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (Londra ve New York: Routledge).

Plumwood, Val (2004), "Gender, Eco-feminism and the Environment", White, Robert (Ed.), *Controversies in Environmental Sociology* (Cambridge University Press): 43-61.

Plumwood, Val (2017), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (İstanbul: Metis) (Çev. Başak Ertür).

Pompeo-Fargnoli, Alyson (2018), "Ecofeminist Therapy: From Theory to Practice", *Journal of International Women's Studies*, 19 (6): 1-16.

Shaw, Terry V. (2011), "Is Social Work a Green Profession? An Examination of Environmental Beliefs", *Journal of Social Work*, 13 (1): 3-29.

Şimşek, Erol ve Fatma Nalbant (2025), "İhtimam Etiği Bağlamında Ekofeminizm", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 35 (2): 563-576.

T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (2024), "Kadının Güçlenmesi Strateji Belgesi ve Eylem Planı (2024-2028)", <https://www.aile.gov.tr/ksgm/duyurular/kadinin-guclenmesi-strateji-belgesi-ve-eylem-planı-2024-2028/> (10.04.2026).

T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (2023), "On İkinci Kalkınma Planı (2024-2028)", <https://www.sbb.gov.tr/kalkinma-planlari/> (09.04.2026).

T.C. Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı (2024), "İklim Değişikliğine Uyum Stratejisi ve Eylem Planı (2024-2030)", <https://iklim.gov.tr/eylem-planlari-i-19> (09.04.2026).

Topgöl, Seda (2012), "Kadın ve Doğa İlişkisi: Ekofeminizm", *Sosyoloji Dergisi*, 27: 71-83.

Topgöl, Seda ve Okan Beytaş (2022), "İklim Mültecileri ve Sosyal Hizmet: Kriz mi Fırsat Mı?", *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 33 (2): 687-705.

Turquet, Laura, Constanza Tabbush, Silke Staab, Loui Williams ve Brianna Howell (2023), "Feminist Climate Justice: A Framework for Action", Conceptual framework prepared for Progress of the World's Women series (New York: UN-Women).

Türk, Seçil Mine (2017), "Ekofeminizm ve Dualizm Fikri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (24): 377-392.

Ungar, Michael (2002), “A Deeper, More Social Ecological Social Work Practice”, *Social Service Review*, 76 (3): 480–497.

Warren, Karen J. (2000), “Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What it is and Why it Matters (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishing).

Wu, Haorui ve Meredith Greig (2022), “Adaptability, Interdisciplinarity, Engageability: Critical Reflections on Green Social Work Teaching and Training”, *Healthcare*, 10 (7): 1245.

Yanardağ, Umut (2019), “Türkiye’de Çevre Odaklı Sosyal Çalışma Uygulamalarını Düşünmek”, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 30 (1): 309-329.



**KENTSEL ŞİDDET VE BARIŞ İNŞASINDA YEREL
SAHIPLLENMENİN ÖNEMİ: “MEDELLÍN MUCİZESİ”
ÖRNEĞİ¹**

**THE SIGNIFICANCE OF LOCAL OWNERSHIP IN
URBAN VIOLENCE AND PEACEBUILDING: THE CASE
OF THE “MEDELLÍN MIRACLE”**

Onur AĞKAYA*

ÖZ

Bu çalışma, “yerel sahiplenme” kavramını, Kolombiya’da bulunan Medellín örneği üzerinden kentsel şiddetin dönüşümü bağlamında yeniden yorumlamaktadır. Medellín’de, 2004 sonrasında uygulanan sosyal şehircilik politikaları, paramiliter yapıların kurduğu şiddete dayalı düzeni aşındırarak barışın mekânsal ve toplumsal temellerini yeniden yapılandırmıştır. Bulgular, sahiplenmenin teknik bir katılım ilkesinden ziyade, gündelik pratikler, kamusal alanın geri kazanımı ve kurumsal düzeydeki etkileşimler arasındaki melez ve ilişkisel bir süreç olduğunu göstermektedir. Medellín deneyimi, barışın yalnızca şiddetin azalmasına değil, mekânın yeniden anlamlandırılmasına, farklı aktörlerin müzakerelerine ve kent ölçeğinde üretilen etkileşimlere dayandığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, barışın sürdürülebilirliğinin fiziksel yatırımlardan ziyade, toplumsal kapasite, yerel müzakere gücü

¹ Bu makalenin hazırlanması sürecinde yazar, OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT’yi kullanmıştır. Kullanım sırasında mevcut olan standart ChatGPT modeli, yalnızca sınırlı düzeyde dil düzenlemesi yapmak, metnin açıklığını ve okunabilirliğini artırmak ve akademik ifadenin akıcılığını kontrol etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu araç, makalenin kavramsal çerçevesini, bilimsel argümanlarını, analizini, yorumlarını, kaynaklarını veya sonuçlarını oluşturmak amacıyla kullanılmamıştır. Yazar, metnin tamamını gözden geçirmiş ve düzenlemiş olup yayının nihai içeriğine ilişkin tüm sorumluluğu üstlenmektedir.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniv., Bozüyük Meslek Yüksekokulu, Dış Ticaret Bölümü, Eskişehir, Türkiye, onuragkaya@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3044-5978>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 20.01.2026
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 20.05.2026

ve kentlilerin kamusal özneleşme düzeyiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Medellín örneği, kentsel şiddetin tamamen ortadan kalkmasından ziyade, farklı biçimler alarak yeniden düzenlendiğini ve yönetildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, yerel sahiplenme, çatışmasızlık hâinden çok, şiddetin sınırlandığı, müzakere edildiği ve kamusal denetime kısmen açıldığı bir yönetim pratiği olarak okunmalıdır. Bu durum, barışı statik bir son durum değil, kent mekânında sürekli yeniden üretilen kırılğan bir süreç olarak kavramsallaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kentsel Şiddet, Barış İnşası, Yerel Sahiplenme, Medellín, Sosyal Şehircilik.

ABSTRACT

This study reinterprets the concept of ‘local ownership’ through the case of Medellín, Colombia, in the context of transformations in urban violence.” In the city, social urbanism policies implemented after 2004 eroded the violence-based order established by paramilitary structures and reconfigured the spatial and social foundations of peace. The findings indicate that local ownership should be understood not as a technical principle of participation, but as a hybrid and relational process shaped by everyday practices, the reclamation of public space, and interactions at the institutional level. The Medellín experience further demonstrates that peace rests not solely on the reduction of violence, but also on the re-signification of space, negotiations among diverse actors, and interactions produced at the urban scale. From this perspective, the sustainability of peace is linked less to physical investment than to social capacity, local bargaining power, and the degree to which urban residents emerge as public subjects. In this context, the Medellín case reveals that urban violence has not been entirely eliminated, but rather reconfigured and governed through different forms. Accordingly, local ownership should be read not as a condition of conflict absence, but as a mode of governance in which violence is bounded, negotiated, and partially subjected to public oversight. This understanding requires conceptualizing peace not as a static end state, but as a fragile process continuously reproduced within urban space.

Keywords: Urban Violence, Peacebuilding, Local Ownership, Medellín, Social Urbanism.

GİRİŞ

Barış inşası, savaş veya toplumsal çatışma sonrasında ortaya çıkan kırılan düzenlerin onarılması ve yeniden yapılandırılması süreci olarak tanımlanmaktadır. Ancak, bu sürecin başarısı, yalnızca uluslararası aktörlerin teknik müdahalelerine veya merkezî hükümetlerin reform kapasitesine bağlı değildir. Barışın inşası ve sürdürülebilirliği, toplumun kendi iç dinamiklerine ve yerel düzeyde gelişen inisiyatiflere dayanmaktadır. Bu noktada, özellikle, barış çalışmaları literatüründe öne çıkan “yerel sahiplenme” kavramı ve uygulamaları, barışın kalıcılığı için vazgeçilmez bir koşul hâline gelmiştir. Yerel sahiplenme, dış destekle yürütülen barış girişimlerinin; çatışmadan doğrudan etkilenen toplumlar tarafından benimsenmesi, yönlendirilmesi ve uzun vadede içselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu kavram, barış inşası sürecinin yalnızca “teknik” değil, aynı zamanda “siyasal” bir müzakere alanı olduğunu hatırlatmaktadır. Çünkü, barışı inşa eden aktörler, aynı zamanda çatışmanın taraflarıdır; dolayısıyla barış, dışarıdan taşınan bir model değil, yerel düzeyde yeniden kurulan bir toplumsal sözleşmedir.

Kentsel şiddet, devlet kapasitesinin aşınmasıyla, yoksulluk, dışlanma ve eşitsizlikle birleştiğinde kent mekânını parçalanmış güvenlik bölgelerine dönüştürür. Bu durum, barış inşasının mekânsal boyutunu görünür kılmaktadır: barış, artık, yalnızca ulusal düzeyde değil, mahalle, sokak ve gündelik yaşam düzeyinde yeniden üretilen bir süreçtir. Yerel sahiplenme, bu noktada devreye girmektedir: söz konusu programların ve pratiklerin bütünlüğü; barışın soyut hedeflerini, toplulukların gündelik pratikleriyle buluşturan bir ara yüz oluşturur. Latin Amerika, 1980’lerden itibaren, kentsel şiddet olgusunun en yoğun biçimde gözlemlendiği bölgelerden biri olarak literatürde özel bir yer edinmiştir. Kolombiya, Brezilya, Meksika ve El Salvador gibi birçok Latin Amerika ülkesinde kent mekânı, yapısal eşitsizliklerin ve silahlı aktörlerin varlığıyla şekillenen karmaşık bir güvenlik coğrafyasına dönüşmüştür. Bu nedenle, bölge kentleri kentsel şiddet ile barış inşası arasındaki ilişkiyi anlamak için en görünür örnekleri ve deneyim alanlarını sunmaktadır.

Bu çalışma, “kentsel şiddetin yoğunlaştığı Medellín örneğinde, yerel sahiplenmeye dayalı inisiyatifler barış inşasının mekânsal ve toplumsal boyutlarını nasıl dönüştürmüştür?” araştırma sorusunu formüle etmekte ve buna yanıt aramaktadır. Bu bağlamda, çalışma, yerel sahiplenme kavramına, barış inşasının kentsel şiddet bağlamındaki görünümü üzerinden odaklanmaktadır. Klasik barış inşası literatürü, çoğunlukla, devletin zayıfladığı, ulusal kurumların çöktüğü veya iç savaşların ardından şekillenen kırsal alanlara yönelmiştir. Bununla birlikte,

kentler, son yirmi yılda barışın sınıandığı mekânlar olarak belirginleşmiştir. Bu nedenle, kentsel şiddet; barış çalışmalarında, artık, yalnızca bir güvenlik meselesi değil, toplumsal yeniden yapılanmanın temel eksenine oturmuştur. Bu makale, bu iki kavramın –kentsel şiddet ve yerel sahiplenme– kesişiminde yer alan Medellín örneğini ele almaktadır. 1990’lardan itibaren, dünyada şiddetin en yoğun olduğu şehirlerden biri olan Medellín, 2000’li yılların başında belediye ve sivil toplum öncülüğünde yürütülen sosyal ve mekânsal dönüşüm projeleriyle farklı bir model geliştirmiştir.² 1980’lerin ortalarında başlayan ve 2000’li yıllarda göreceli olarak görünürlüğü azalan kentsel şiddet süreci, bu tarihlerde inşa edilen barış ve kentsel yeniden yapılanma sayesinde 2013’te Medellín’in “En Yenilikçi Şehir” seçilmesiyle ve örnek olarak gösterilen bir kente dönüşmesiyle sonlanmıştır. Bu nedenle, çalışma 1980’lerden 2013’e kadar Medellín’deki kentsel şiddet ve yerel sahiplenme üzerinden inşa edilen barışa odaklanmaktadır.

Bu çalışma, yeni bir teori ileri sürmek veya geniş ölçekli ampirik veri sunmak iddiası taşımamaktadır. Bununla birlikte, Türkçe literatürde büyük ölçüde eksik kalan *kentsel şiddet–yerel sahiplenme* kesişimini Medellín örneği üzerinden kavramsal bir çerçeveye tartışmaya açarak özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Böylece, çalışma, barış inşası kavramının devlet-merkezli açıklamalarının ötesine geçerek, kent mekânındaki dönüşümün nasıl bir barış pratiğine evrilebileceğini görünür kılmak amaçlanmaktadır. Bu şekilde, Türkiye’de giderek belirginleşen ve Türkçe olarak yaygınlaşan barış çalışmaları alanına ve süregiden barış süreçlerine kavramsal düzeyde katkıda bulunulması hedeflenmektedir.

Çalışma, araştırma sorusuna uygun biçimde, metodolojik olarak Medellín örneğini kentsel şiddet ve yerel sahiplenme literatürü ışığında kavramsal bir analizle ele alan niteliksel bir değerlendirmeye dayanmaktadır. Analiz, ikincil kaynaklar, akademik çalışmalar ve mevcut saha araştırmalarının bulgularını karşılaştırmalı biçimde tartışarak barış inşasının mekânsal ve toplumsal boyutlarını görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, makale dört ana bölümden oluşmaktadır: Çalışmada, ilk olarak kentsel şiddet kavramı açıklanmakta; ardından, yerel sahiplenme kavramının barış inşasındaki konumu ve eleştirileri değerlendirmektedir. Üçüncü bölümde Medellín örneğinin tarihsel arka planı ele alınmakta ve son bölümde ise ortaya konulan kavramsal çerçeve bağlamında analiz gerçekleştirilmektedir.

1. KENTSEL ŞİDDET: BARIŞIN KENT MEKÂNINDAKİ KIRILGANLIĞI

Kentsel şiddet (*urban violence*), kent yaşamına dışarıdan eklemlenen bir olay değil, kentleşmenin kendi dinamiklerinden doğan çok katmanlı bir olgudur.

² Medellín’in “mucize” olarak da adlandırılan bu dönüşüm süreci, Türkiye’de yapılan çalışmalara da konu olmuştur. Bkz. Töre ve Çağlayan, 2018.

Şiddet, kentsel ilişkilerin patolojik bir sonucu olarak değil, bizzat bu ilişkilerin kurulma biçimi olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda, kentsel şiddet yalnızca suç istatistikleriyle veya bireysel saldırı eylemleriyle açıklanamaz; bu durum, toplumsal eşitsizliklerin, mekânsal ayrışmanın ve siyasal dışlanmanın bir arada olması hâlinde ortaya çıkan bir süreçtir. Body-Gendrot (1995), kentsel şiddetin, kentlerin tarihsel olarak “tehlikeli alanlar” olarak temsiline dayandığını ve bu temsilin belirli toplumsal grupları sürekli olarak tehdit, korku ve kontrol imgeleriyle özdeşleştirdiğini vurgular. Şiddet, bu bağlamda yalnızca eylem değil, aynı zamanda bir söylem ve mekân üretim biçimidir.

Kentsel şiddetin tanımlanmasında temel ölçütlerden biri, bu olgunun ilişkisel niteliğidir. Moser (2004), şiddetin bireysel, kurumsal ve yapısal düzeylerde işlediğini belirterek, bu çoklu yapının kentteki iktidar ilişkilerini yeniden şekillendirdiğini ifade etmektedir. Bireysel şiddet, gündelik çatışmaları; kurumsal şiddet devletin veya piyasanın dışlayıcı politikalarını; yapısal şiddet ise eşitsizliklerin mekân üzerinden yeniden üretimini kapsar. Bu üç düzeyin sürekliliği, kentsel şiddetin kentleşme süreçlerine içkin bir olgu olduğunu göstermektedir.

Winton (2004), bu içkinliği açıklarken kentsel şiddeti, sosyoekonomik koşulların, kültürel kodların ve yönetim biçimlerinin kesişim noktasında tanımlamaktadır. Winton’a (2004: 178-179) göre şiddet, kentteki toplumsal düzenin yalnızca yıkımı değil, aynı zamanda düzenin yeniden kurulma biçimidir. Carrión ve Velasco (2018) da Latin Amerika şehirlerinden hareketle benzer bir sonuç ortaya koymaktadır: kent, şiddetin nedeni değil, sonucudur; çünkü, mekânsal ayrışma, güvencesizlik ve dışlanma biçimleri, kentin nasıl üretildiğini belirler. Yine, bu bağlamda Graham (2011: 102), çağdaş kentlerde güvenliğin kendisinin şiddet biçimlerine dönüştüğünü, fiziksel şiddetin azalmasına rağmen, kent özelinde yeni bir mekânsal şiddet rejiminin yaratıldığını vurgulamaktadır. Pavoni ve Tulumello (2018) ise kentsel şiddeti, “kent aracılığıyla üretilen” bir süreç olarak tanımlamaktadır. Buna göre şiddet, kentsel mekânın planlanması, düzenlenmesi ve yönetilmesi sırasında yeniden üretilir; bu nedenle kent, şiddetin sahnesi ve aynı zamanda failidir (Pavoni ve Tulumello, 2018: 63).

Sonuç olarak, kentsel şiddet, kentleşmenin toplumsal ve mekânsal sınırlarını belirleyen bir ilişkiler bütünüdür. Dolayısıyla, kentsel şiddet, nihayetinde ne yalnızca bireysel bir sapma ne de toplumsal düzensizliğin geçici bir tezahürüdür; aksine, modern kentselliğin süreklilik kazanan bir boyutu olarak, eşitsizliği, dışlanmayı ve kontrolü aynı anda üretmektedir. Bu nedenle, kentsel şiddeti anlamak, kentin nasıl üretildiğini, kimlerin bu üretimden dışlandığını ve güvenlik adı altında hangi yeni şiddet biçimlerinin meşrulaştırıldığını çözümlemekle mümkündür.

Kentsel şiddet kavramının, toplumsal düzeni tehdit eden olayların yalnızca suç veya politik ayaklanma olarak değil, kent yaşamının süregelen bir bileşeni olarak ele alınmaya başladığı 1960’lardan itibaren sosyal bilimlerin gündemine girdiği görülmektedir. Erken dönem çalışmalarda, kentsel şiddet, sanayileşme, hızlı göç ve sosyal eşitsizliklerin yarattığı “kentleşme krizi”nin doğal bir sonucu olarak görülmüştür. Bu yaklaşımı sistematik biçimde ele alan ilk isimlerden biri olan Lupsha’ya (1969: 275–277) göre kentsel şiddet, bireysel öfke patlamasından çok, “kolektif pazarlık” biçiminde işlev görmektedir: dışlanmış gruplar, şiddet eylemleriyle kaynak ve görünürlük talebinde bulunmaktaydı. Bu noktada, şiddet, bir isyan değil, bir müzakere aracı olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevenin toplumsal kökenini daha açık biçimde irdelleyen Body-Gendrot (1995), şehirlerin tarih boyunca tehlike, düzensizlik ve korku imgeleriyle temsil edildiğini, bu nedenle şiddetin uzun süre “kentsel olanın doğal özelliği” olarak kabul edildiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, modern kentleri toplumsal çözülmenin mekânı ve kontrol edilmesi gereken alanlar olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda, şiddet, bireysel sapma değil, kentsel düzenin içsel gerilimlerinin dışavurumu olarak okunmuştur.

1980’lerden itibaren bu indirgemeci çerçeve eleştiriye açılmış; şiddet, kentleşme süreçleriyle iç içe geçen toplumsal bir üretim biçimi olarak görülmeye başlanmıştır. Winton (2004), kentsel şiddet tartışmalarının disiplinler arası bir kırılma yaşadığını, özellikle Latin Amerika literatüründe şiddetin, artık, “kentte olan bir olay” değil, kentin kendisini kuran eşitsizliklerin sonucu olarak kavrandığını belirtmektedir. Bu dönüşüm, suç ve düzensizlik odaklı açıklamalardan kentsel yönetim, kaynak dağılımı ve dışlanma süreçlerine yönelen bir paradigma değişikliğini ifade eder. Moser (2004) bu yeni yaklaşımı kurumsallaştırarak kentsel şiddeti, bireysel, kurumsal ve yapısal düzeylerin kesişiminde ele almıştır. Bu sınıflandırma, şiddeti yalnızca yıkıcı değil, aynı zamanda toplumsal ilişkileri düzenleyen bir araç olarak görmektedir. Bu çizgide, Carrión ve Velasco (2018) ise Latin Amerika şehirlerini inceleyerek, tarihsel bağlamda, şiddetin yalnızca ekonomik eşitsizliklerin değil, siyasal meşruiyet krizlerinin de ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Kent, bu bakışta artık, şiddetin sahnesi değil, şiddet aracılığıyla biçimlenen bir organizma olarak görülmektedir.

2000’lerin ikinci yarısından itibaren kentsel şiddetin, güvenlik ve yönetim kavramlarıyla yeniden tanımlandığı görülmektedir. Graham (2011), çağdaş kentlerin giderek “güvenlik üzerinden militarize edildiğini” belirterek şiddetin yalnızca fiziksel saldırılarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda mekânsal ve teknolojik denetim mekanizmaları aracılığıyla üretildiğini vurgular. Gözetim sistemleri, duvarlar ve “güvenlikli alanlar”, şiddeti bastırmaktan ziyade, yeniden dağıtan pratiklere dönüşmektedir. Bu dönüşümün uluslararası düzeydeki karşılığı Reid-Henry ve Sending’in (2014) “insancıllaştırma” olarak adlandırdığı süreçte

görüldür: şiddet, artık, politik bir sorun değil, yönetilmesi gereken bir insani kriz biçiminde kavramsallaştırılmaktadır. Auyero ve Berti (2015: 166-167), bu evrede, şiddetin gündelik yaşamla iç içe geçerek kentsel deneyimin maddi ve duygusal dokusunu dönüştürdüğünü belirtir. Bu yaklaşım, kentsel şiddetin, artık, olağandışı bir istisna olarak değil, kent yaşamını biçimlendiren bir düzen üretme mantığı olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Bir olgu ve kavram olarak kentsel şiddetin tarihsel gelişimi birlikte ele alındığında, üç temel parametrenin belirleyici olduğu görülmektedir: (i) ilişkisellik, (ii) mekânsallık ve (iii) yapısallık. İlişkisellik, şiddetin bireyler arasındaki tekil eylemlerden ziyade, kentsel yaşamı kuran aktörler, kurumlar ve toplumsal yapılar arasındaki güç ilişkilerinde üretildiğini gösterir. Mekânsallık, şiddeti, yalnızca belirli bölgelerde “meydana gelen” bir olay değil, kentin üretim ve yeniden üretim biçimlerinin ayrılmaz bir boyutu olarak yorumlamaktadır. Yapısallık ise, şiddetin sürekliliğini onu doğuran toplumsal, ekonomik ve siyasal düzenin içinde arar. Bu üç parametre birlikte düşünüldüğünde, kentsel şiddet, artık, kente dışsal bir patoloji değil, kentselliği mümkün kılan bir kurucu dinamik olarak kavramsallaşmaktadır. Pavoni ve Tulumello’nun (2018) işaret ettiği gibi, şiddet, kentte somutlaşan bir olgu değil, kentsel olanın bizzat kendisini üreten bir ilişkidir; bu nedenle “barış”, ancak, mekânsal ve toplumsal adaletin geçici bir biçimi olarak var olabilir. Bu kavramsal hat, kentsel şiddetin, artık, kent yaşamını tehdit eden bir istisna değil, kentselliğin kendisini kuran bir süreç olarak kavrandığını göstermektedir.

Latin Amerika’da kentsel şiddet tartışmaları, modernleşme, iç göç ve hızla büyüyen kentleşme süreçlerinin yarattığı mekânsal ve toplumsal kırılmaları görünür kılan bir bağlamda gelişmiştir. Rotker ve diğerlerinin (2002) “korku yurttaşlığı” olarak tanımladığı bu durum, kamusal alanın eşitsizlik, görünmez şiddet ve güvencesizlikle iç içe geçtiği bir gündelik yaşam düzeni yaratmıştır. 1980’lerden itibaren askerî rejimlerin çözülmesi, demokratikleşme girişimleri ve neoliberal yeniden yapılanma politikaları, bu şiddeti daha da dönüştürmüş; ekonomik eşitsizliklerin derinleşmesi ve devletin sosyal politika kapasitesinin zayıflamasıyla birlikte, kent mekânı, yalnızca üretimin değil, aynı zamanda dışlanma ve belirsizliğin de üretim alanı hâline gelmiştir (Koonings ve Kruijt, 2007). Bu çerçevede kentsel şiddet, Latin Amerika örneğinde, kriminal eylemlerden çok, toplumsal kırılmalıkların ve siyasal meşruiyet krizlerinin gündelik hayattaki yansımaları olarak ortaya çıkmaktadır.

2000’li yıllarda bu olgu, “yapısal şiddet” (*structural violence*) ve “gündelik şiddet” (*everyday violence*) kavramlarıyla yeniden yorumlanmıştır (Kilansky ve Auyero, 2015). Bu yoruma göre şiddet, artık, olağandışı bir patlama değil, toplumsal ilişkilerin süreklilik kazanan dokusudur. Yoksulluk, dışlanma ve belirsizlik, kentsel yaşamın ritmini belirleyen bir gündelik şiddet rejimi

yaratmaktadır. Bu çerçevede, kentte barışın yokluğu, aslında düzenli işleyen şiddet biçimlerinin varlığı anlamına gelmektedir. Carrión ve Velasco (2018: 289-290), bu yaklaşımı daha ileriye taşıyarak, şiddetin belirli nedenlerden değil, toplumsal ilişkilerin yapısından doğduğunu vurgular. Buna göre, kentsel şiddet, bir sapma değil, toplumun kendini düzenleme biçimlerinden biridir; dolayısıyla bu olgu, yalnızca devlete veya suç örgütlerine atfedilen bir eylem değil, sosyal ve politik bir inşa sürecidir.

Bu noktada, Moncada (2016), Medellín üzerine yaptığı çalışmada, kentsel şiddeti yalnızca toplumsal eşitsizliklerin sonucu olarak değil, politik ekonomi ve mekânsal kontrol ilişkilerinin kesişiminde üretilen bir yönetim biçimi olarak yorumlamaktadır. Medellín örneğinde devlet; yerel elitler ve silahlı aktörler arasındaki pragmatik işbirlikleri, şiddeti azaltmak yerine onu yeni biçimlerde yeniden düzenlemiştir. Bu analiz, şiddetin bastırılarak ortadan kaldırılmadığını, tam aksine, yönetimsel bir araç olarak içselleştirildiğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, Durán-Martínez (2018) de Medellín'i karşılaştırmalı olarak inceleyerek, şiddetin devlet, siyaset ve piyasa arasındaki ittifak ilişkileri yoluyla sürdüğünü göstermektedir. Şiddet, bu bağlamda yalnızca yasa dışı ekonomilerin bir tür yan ürünü değil, neoliberal kentleşmenin işleyiş mantığıdır.

Tüm bu unsurlara ek olarak, uyuşturucu trafiği Latin Amerika kentlerindeki şiddetin yalnızca bir kaynağı değil, onun niteliğini dönüştüren bir kuvvet hâline gelmiştir. 1980'lerden itibaren kokain ticaretinin yükselişiyle birlikte silahlı gruplar, Medellín'de, kent yoksullarının yaşadığı bölgelerde "mekânsal denetim" tesis ederek kentin şiddet coğrafyasını yeniden çizmiştir. Devletin, Medellín Karteli'ni dağıtma girişimleri silahlı aktörlerin kentin en yoksul bölgelerinde denetim kurmasına yol açmış ve cinayet sayılarının artmasına neden olmuştur (Moncada, 2016: 227-228). Bu durum, kentsel şiddetin yalnızca sosyoekonomik eşitsizliklerle değil, aynı zamanda yasa dışı ekonomilerin mekânsal mantığıyla da şekillendiğini göstermektedir. Benzer biçimde Durán-Martínez'in (2018) çalışması, uyuşturucu örgütlerinin şiddeti stratejik biçimde kullandığını; siyasal parçalanmanın ve devletle kurulan ittifak veya çatışma biçimlerinin, şiddetin görünürlüğünü ve yoğunluğunu belirlediğini ortaya koymaktadır. Durán-Martínez'e (2018: 6-9) göre suç örgütleri, devletin tepkilerine göre şiddetin dozunu ve kamusal görünürlüğünü ayarlamaktadır; bu nedenle, yüksek profilli şiddetin azalması, örgüt gücünün zayıfladığı anlamına gelmemektedir. Böylece, uyuşturucu trafiği, yalnızca ekonomik bir şebeke değil, aynı zamanda devlet otoritesiyle sürekli pazarlık hâlinde olan siyasal bir şiddet rejimine dönüşmektedir (García-Ponce, 2025). Nitekim, genelde Latin Amerika'da ve özelde Medellín'de organize suç ve özellikle uyuşturucu trafiği, kentsel şiddeti yalnızca yoğunlaştırmakla kalmamış, biçimini de dönüştürmüştür: şiddet, artık, devletin

yokluğunda değil, devletle iç içe geçmiş pazarlıklar aracılığıyla üretilen bir yönetim teknolojisine dönüşmüştür.

Latin Amerika’da kentsel şiddetin tarihsel ve toplumsal kökenlerine dair bu birikim, barış inşası ve yerel sahiplenme tartışmalarına geçişi kaçınılmaz kılmaktadır. Bölgedeki deneyimler, barışın yalnızca çatışmasızlık anlamına gelmediğini; kentsel yaşamın nasıl örgütlendiği, kimlerin kamusal alana erişebildiği ve bu alanın kimler tarafından sahiplenildiğiyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermiştir. Kentsel şiddet, kamusal alanı parçalamakla kalmamış, aynı zamanda yerel düzeyde dayanışma, topluluk inisiyatifi ve katılımcı yönetim biçimlerini de teşvik etmiştir. Bu nedenle, Latin Amerika bağlamında barış inşası, siyasal bir mutabakatın ötesinde, kent mekânının yeniden sahiplenilmesi anlamına gelir. “Yerel sahiplenme” burada, dışsal müdahalelerden bağımsız olarak, toplulukların kendi yaşam alanlarını koruma, dönüştürme ve barışın sürdürülebilirliğine aktif biçimde katılma kapasitesini ifade eder.

Bu çerçevede Medellín, kentsel şiddetin dönüştürülmesi ve barışın yerel düzeyde inşası açısından istisnai bir örnektir. 1990’larda dünyanın en tehlikeli şehirlerinden biri olarak anılan Medellín, 2000’li yıllarda yürütülen sosyal kentsel dönüşüm projeleriyle güvenlik, mekân ve toplumsal katılım arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamıştır. Ancak, bu dönüşüm, şiddetin ortadan kalktığı bir başarı hikâyesinden ziyade, barışın ne kadar kırılğan, müzakere edilebilir ve sürekli yeniden üretilen bir süreç olduğunu gösteren bir örnek zemin işlevi görmüştür. Bu çalışmada, Medellín’in seçilme nedeni de söz konusu kentin, kentsel şiddet ile barış inşasının birbirini dışlayan değil, birbirini tanımlayan süreçler olduğunu açık biçimde ortaya koymasındır. Medellín örneği, yerel sahiplenmenin barışın ön koşulu değil, onun sürekliliğini sağlayan toplumsal dinamik olduğunu gösteren özgün deneyimdir. Bir sonraki bölümde bu kavramsal bağlam, “yerel sahiplenme”nin barışın meşruiyetini nasıl inşa ettiği sorusu üzerinden ayrıntılandırılacaktır.

2. YEREL SAHİPLENME: BARIŞIN MEŞRUIYET ZEMİNİ

Barış inşası tartışmalarında “yerel sahiplenme” (*local ownership*) kavramı, özellikle 2000’li yılların başından itibaren, uluslararası müdahalelerin meşruiyeti ve kalıcılığı konusundaki tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Başlangıçta, kalkınma ve iyi yönetim literatürünün bir unsuru olarak görülen bu kavram, zamanla barış inşasının etik, politik ve operasyonel temellerinden biri hâline gelmiştir (Donais, 2012: 4-7). Ancak, kavramın artan popüleritesi, anlamının da giderek çoğullaşmasına yol açmıştır. “Kimin sahipliği?”, “neyin sahipliği?” ve “nasıl bir sahiplik?” soruları, kavramın tanımından çok, uygulamada yarattığı gerilimleri görünür kılmaktadır.

Yerel sahiplenme, en basit tanımıyla, barışın dışarıdan ithal edilen bir proje değil, çatışmadan doğrudan etkilenen toplumlar tarafından geliştirilen, benimsenen ve sürdürülen bir süreç olması gerektiği fikrini ifade eder (OECD, 2005). Bu yaklaşım, barışı teknik bir yeniden yapılanma değil, toplumsal bir müzakere süreci olarak ele alır. “Çatışmaların çözümünde yerelden geliştirilen yaklaşımlar ve ortaklıkların yerel düzeyde yönlendirilmesi” vurgusu (Reich, 2006: 3), kavramın özünü açık biçimde ortaya koymaktadır: sürdürülebilir barış, ancak, içeriden üretilen çözümlerle mümkündür.

Yerel sahiplenme, 1990’ların sonunda Birleşmiş Milletler ve uluslararası kalkınma kurumlarının barış inşası politikalarında ortaya çıkan bir yönelimdir. Küresel olarak tek bir reçete sunma iddiasındaki bu tür bir yönelim, kaçınılmaz olarak “tepeden inme” ve “ithal”cilik eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Paris (2004), bu dönemi “liberal barış ortodoksluğu” olarak adlandırmaktadır. Paris’e (2004: 45-46) göre uluslararası toplum, savaş sonrası toplumlarda liberal demokrasiyi ve piyasa ekonomisini tesis etmeyi hedeflemiş; bu da barışın dış aktörler tarafından yukarıdan aşağıya inşa edilmesine yol açmıştır. Ancak, kısa sürede bu modelin meşruiyet sorunu somutlaşmıştır. Dış uzmanlar tarafından planlanan barış projeleri, yerel aktörlerde bir “yeni vesayet” algısı yaratmış; barış, toplumun değil, kurumların projesine dönüşmüştür (Chandler, 2006: 100-102). Bu bağlamda yerel sahiplenme kavramı, etik bir düzeltme aracı ve meşruiyet üretme stratejisi olarak ortaya çıkmıştır.

Normatif düzeyde yerel sahiplenme kavramı, beş temel ilkede somutlaşmaktadır: katılım (*participation*), kapsayıcılık (*inclusion*), güçlendirme (*empowerment*), kültürel duyarlılık (*cultural sensitivity*) ve adalet/eşitlik (*equity*) (OECD, 2005; Reich, 2006).

- *Katılım*, barış inşasının masa başı müzakerelere değil, toplumun tüm kesimlerinin süreçte aktif biçimde yer almasına dayanır.
- *Kapsayıcılık*, barışın yalnızca siyasi elitlerin uzlaşmasıyla değil, kadınlar, gençler ve dezavantajlı grupların katılımıyla kalıcı hâle gelebileceğini savunur.
- *Güçlendirme*, yerel aktörlerin dış yardıma bağımlı olmadan kendi inisiyatiflerini geliştirebilmesi anlamına gelir.
- *Kültürel duyarlılık*, barış politikalarının yerel normlar ve değerlerle uyumlu olması gerektiğini vurgular.
- *Eşitlik* ise, barışın yalnızca sessizlik değil, adaletin yeniden tesisi olduğu fikrini hatırlatır.

Bu beş ilke, yerel sahiplenmeyi teknik bir araçtan çıkarıp, barış inşasının etik zeminine dönüştürür. Donais (2012: 45) bu durumu “barışın sosyal sözleşmesi” olarak tanımlamaktadır. Bu anlayışa göre, barış, dışarıdan empoze edilmez; içeriden müzakere edilir.

Bunlarla birlikte, yerel sahiplenme kavramının normatif gücü, aynı zamanda kavramsal olarak ve pratikte onun en kırılgan yönüdür. Pouligny (2005), barış operasyonlarının, çoğu zaman yerel sahiplenmeyi yalnızca retorik düzeyde benimsediğine dikkat çekmektedir. Uluslararası aktörler, “yerel”i genellikle kendi politik çerçevelerine uyum sağlayan küçük sivil toplum ağlarıyla sınırlandırmıştır (Pouligny, 2005: 497-499). Bu durum, kavramı bir tür yerelleşmiş vesayet biçimine dönüştürmektedir. Kappler (2014) ise yerel sahiplenmeyi statik bir durum değil, sürekli müzakere edilen bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Kappler’in (2014: 4-6) ifadesiyle yerel ve uluslararası aktörler arasındaki sınır geçirgendir; taraflar, birbirinin söylemini ve stratejisini dönüştürürler. Bu nedenle barış inşası, dikotomik “dış-ıç” karşıtlığından ziyade melez bir alanda gerçekleşir. Collins ve Thiessen (2020: 232) bu etkileşimi daha ileri taşıyarak yerel sahiplenmeyi bir “meta-çatışma” olarak adlandırmıştır: uluslararası kurumlar “yerel” tanımını kontrol etmek isterken, yerel aktörler de bu tanımları kendi çıkarları doğrultusunda yeniden kurarlar. Böylece, yerel sahiplenme, barışın “kimin barışı” olduğuna dair siyasal bir müzakere alanına dönüşmektedir. Nitekim, yerel sahiplenme, her zaman eşitsiz bir müzakere alanıdır. Dış aktörler açısından sahiplenme, müdahalenin meşruiyetini artırmanın aracıdır; yerel aktörler açısından ise, kaynaklara erişim ve karar süreçlerinde söz sahibi olmanın yoludur. Ancak, bu karşılıklı bağımlılık, süreci zorunlu ve kırılgan kılmaktadır.

Tüm bu noktalar bir arada ele alındığında, yerel sahiplenmenin, geniş kabul gören, ancak, tanımlı üzerinde uzlaşamayan bir kavram olduğu netleşmektedir. Bu nedenle, yerel sahiplenmeyi tamamlanacak bir görevden ziyade, sürdürülecek bir müzakere olarak görmek daha işlevseldir (Collins ve Thiessen, 2020). Barış, farklı aktörlerin çıkar, norm ve beklentilerinin kesiştiği bir alanda sürekli yeniden üretilir. Bu perspektif, yerel sahiplenmenin ölçülmesi konusundaki belirsizliği de açıklamaktadır: katılım, yalnızca resmî temsille sınırlı değildir; mahalle düzeyinde yürütülen barış girişimleri, kadın ve gençlik ağları veya sivil dayanışma pratikleri de bu kapsamda yer alır (Mac Ginty, 2010: 403-404). Bu nedenle yerel sahiplenme, yalnızca bir politika ilkesi değil, gündelik barış pratiklerinin tanınması anlamına gelir.

Yerel sahiplenme söylemi, barış inşasının etik zeminini güçlendirse de meşruiyet üretiminde çelişkiler taşımaktadır. Bu bağlamda, yerel sahiplenme, gündelik egemenlik pratikleri üzerinden, yalnızca yukarıdan kurulan bir yönetim biçimi değil, her gün yeniden müzakere edilen bir iktidar ilişkisidir (De Carvalho vd., 2018). Yerel aktörler, uluslararası normları yeniden yorumlar; böylece,

barışın anlamı da dönüşür. Nitekim, yerel sahiplenme iki zıt eğilim taşımaktadır. Bunlardan ilki, barışın, meşruiyet üretmesidir; yani, özetle, barışın yerel olarak sahiplenilmesi, dış müdahaleleri yumuşatır, toplumsal onay kazandırır. İkinci olarak, barışın inşa ve tesisi, direnç üretmektedir; yani, sürecin kendisi, dış müdahalenin sınırlarını çizer, yerel aktörlere müzakere gücü kazandırır.

Barış inşası ve barışın sürdürülebilirliği, bu iki eğilim arasındaki dengeyi kurmasına bağlıdır. Yerel sahiplenme, yalnızca meşruiyet sağlamak için araçsallaştırıldığında yüzeyselleşir; salt biçimde direniş biçimine dönüştüğünde ise süreç tıkanır. Bu nedenle kavram, barışın meşruiyet zemini olarak okunmalıdır. Meşruiyet, dış aktörlerin onayından değil, toplumun kendi içinde barış fikrini anlamlı bulmasından ve bunu gerçekten uygulamasından doğmaktadır. Barışın kalıcılığı, teknik reformların başarısından çok, bu reformlara yüklenen yerel anlamlarla ilgilidir. Yerel sahiplenme, barış inşası literatüründe etik bir zorunluluk ve pratik bir gereklilik olarak kalmaya devam etmektedir. Çünkü, çatışma sonrası toplumlarda asıl soru, barışın nasıl kurulacağı değil, “kimin barışı” olduğudur (Richmond, 2005: 104-108).

Son olarak, yerel sahiplenme kapsamında önemli olan, barış inşasının dışarıdan taşınamayacağının farkında olunması ve barışın bizzat orada yaşayanlar tarafından benimsenmesi, yerel normlara ve ihtiyaçlara uygun politikaların geliştirilip uygulanmasıyla kurulabileceğinin savunulmasıdır. Kalıcı barışın ölçüsü, dış aktörlerin planlarının doğruluğunda değil, toplumun kendi değerleriyle ürettiği çözümlerde yatmaktadır (von Billerbeck, 2015: 301-310). Bu nedenle yerel sahiplenme, dışarıdan dayatılan reformlara katılım anlamında edilgin bir onay değil, sürecin yönünü ve içeriğini belirleyen etkin bir özneleşme biçimidir (Reich, 2006: 9). Yerel aktörler, barışın mimarı ve uygulayıcısı olarak, karar alma mekanizmalarına dâhil oldukça süreç meşruiyet kazanırlar. Böylece barış, ithal bir proje olmaktan çıkar, toplumun kendi siyasal, kültürel ve etik dokusundan beslenen bir düzen hâlini alır. Ortaya çıkan barış inşası politikalarının uygulanabilmesi için de yerel kurumların, kültürün ve sivil toplumun kapasitesinin artırılması kilit rol oynar ve yerel sahiplenmenin en önemli aşamalarından birini oluşturur (Barakat ve Zyck, 2009).

Bu noktada, sivil toplumun rolü, yerel sahiplenmenin taşıyıcısı ve dengeleyici gücü olarak belirir. Sivil toplum örgütleri, mahalle birlikleri, dini topluluklar, kadın ve gençlik ağları, ticaret odaları ve aynı zamanda yerel yatırımcılar, dış aktörlerle toplum arasındaki mesafeyi kapatarak barış politikalarının yerelle uyumlu hâle gelmesini sağlar. Aynı zamanda, devletin ve uluslararası kurumların hesap verebilirliğini artırır, yerel düzeyde adalet, güvenlik ve eşitlik taleplerini görünür kılarlar (Richmond, 2007). Bu ara katman, barışın yalnızca kurumsal bir proje değil, toplumsal bir sözleşme olarak kök salmasına imkân verir. Dolayısıyla, barışın kalıcılığı, sivil toplumun yerel normları kurumsal

dile tercüme edebilme ve halkın sürece gerçek anlamda sahip çıkmasını sağlayabilme kapasitesine bağlıdır (Barakat ve Zyck, 2009).

Sonuç olarak, yerel sahiplenme, dışarıdan getirilen bir hedef değil, içeriden yeniden tanımlanan bir ilişkidir. Barışın kalıcılığı, yalnızca kaynaklara değil, anlamlara; yalnızca kurumlara değil, gündelik dayanışmalara dayanır. Medellín deneyimi, bu ilişkisel barış anlayışının mümkün olduğunu gösteren güçlü bir örnektir. Bir sonraki bölümde, Medellín örneği, çizilen kavramsal çerçeve ve tarihsel süreç bir arada ele alınarak detaylı biçimde analiz edilecektir.

3. MEDELLÍN ÖRNEĞİ: KENTSEL ŞİDDETEN YEREL SAHİPLENME VE BARIŞ MİMARİSİNE

Kolombiya, dünya üzerinde iç savaşın en uzun süredir devam ettiği ve şiddetten en çok etkilenen ülkelerden biridir. Çok genel bir okumayla, 1948’de başlayan ve 1958’e dek süren *La Violencia* (Şiddet Dönemi) olarak anılan süreç, 1964’te *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC – Kolombiya Devrimci Silahlı Güçleri) ve Ejercito de Liberación Nacional’ın (ELN – Ulusal Kurtuluş Ordusu) kurulmasıyla bugün dahi süren bir iç savaşa evrilmiştir (Ağkaya, 2024). Kırsal bölgelerde başlayan ve yoğunluğu artan iç savaşın sonucu olarak, Kolombiya’da, ülkenin başkenti Bogotá ve Antioquia Eyaleti’nin başkenti konumundaki Medellín şehirleri, sosyoekonomik katmanların çok belirginleştiği eşitsizliklerle beraber kentleşmenin en hızlı büyüdüğü iki yerleşim alanına dönüşmüştür (Marzi ve Pain, 2025: 18). Medellín, 1980’lerin ortasından itibaren küresel şiddetin en yoğun gözlemlendiği kentlerin başında gelmiştir. Şehir, 1991’de her 100 bin kişi başına 381 cinayet oranıyla dünyanın en ölümcül kentlerinden birine dönüşmüş; bu oran 2002’ye gelindiğinde dahi hâlâ yüz bin başına 185 gibi aşırı bir bilanço ortaya çıkarmıştır (Maclean, 2015: 17). Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde, önce, Medellín’de süregiden kentsel şiddetin tarihsel arka planına ve yapısal köklerine, daha sonra, barışın inşası ve yerel sahiplenmenin rolü ekseninde “mucize” olarak adlandırılan sürece dair analiz sunulmaktadır.

Tarihsel Arka Plan ve Kentsel Şiddetin Yapısal Kökeni

Medellín’de süren şiddetin yapısal kökeninin, makro bir yaklaşımla; kırsal çatışmadan kent yoksulluğuna zorunlu göç, barınma krizi ve devletin güvenlik boşluğunun paramiliter veya narkotik ağlarca doldurulmasına dayandığı kabul edilmektedir (Baird, 2017; Ağkaya, 2024).

1980’lerin ortasında Medellín’deki şiddet rejimi, yalnızca şehir içi suç örgütlerinin değil, aynı zamanda ulusal ölçekte süren iç savaşın ve hızla genişleyen küresel uyuşturucu ekonomisinin kesişiminde şekillenmiştir. Büyük ölçüde, Pablo Escobar adlı yasadışı madde kaçakçısının yönettiği ve “Medellín Karteli” olarak

anılan yapı, devlete ait işlevlerin büyük bir kısmını fiilen üstlenerek kentin en yoksul bölgelerinde bir tür gayriresmî iktidar kurmuştur (Barrios Rodríguez, 2019: 22).³ Bu yapı, kırsal bölgelerdeki FARC ve ELN gibi gerilla hareketleriyle çatışmaların yoğunlaştığı dönemde kitlesel iç göçü tetiklemiştir; *Comuna 13*, Moravia ve Altavista gibi mahalleler bir anda kırsal şiddetten kaçanların ve kartelin oluşturduğu yeni otorite düzeninin hâkimiyet alanlarına dönüşmüştür (Dolan, 2018; Alzate-Zuluaga ve Jiménez-García, 2020; Hayes-Conroy vd., 2020).

1993'te Escobar'ın öldürülmesi ve şehirde uyuşturucu trafiği şebekelerinin etkisinin azalmasının akabinde, şiddetin sona ermesinden ziyade, kentte oluşan güç boşluğu, paramiliter ağların yükselişini kolaylaştırmıştır. Medellín Karteli'nin çökmesinden bir süre sonra ise 2002 yılında gerçekleştirilen *Operación Orión*'un akabinde paramiliter yapılar iktidar kapasitelerini arttırmıştır. Bu operasyon, devletin Medellín'in güvenlik riski en yüksek olan mahallesi *Comuna 13*'ü yeniden kontrol altına alma girişimi olarak sunulsa da gerçek dinamikler paramiliter grupların lehine işlemiştir (Maclean, 2015: 82-83; Barrios Rodríguez, 2019: 94-95). Bu süreçte, kent yoksullarının yaşadığı bölgelerde, *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC – Kolombiya Birleşik Öz Savunma Kuvvetleri)⁴'ye bağlı *Bloque Cacique Nutibara* (BCN) ve akabinde *Oficina de Envigado* gibi paramiliter yapılar *de facto* otoritelere dönüşmüştür (Saravia ve Olaya, 2011: 208-210; GMH, 2013: 182-183). İspanyolca'da saygı içeren “Don” hitabıyla anılan Diego “Don Berna” Murillo'nun kontrolü altındaki bu gruplar, kentte uyuşturucu pazarının parçalanmasını önlemek, rakip ağları tasfiye etmek ve yerel ekonomik faaliyetleri kontrol altına almak amacıyla, şehrin batı koridorunda ve stratejik mahallelerde sistematik bir mekânsal konsolidasyon süreci yürütmüştür (Doyle, 2024: 53-55).

2002'den sonra, Medellín'de oluşan bu yeni güvenlik düzeni, 2005'te, temelinde AUC'un demobilizasyonun yer aldığı silah bırakma süreciyle farklı bir aşamaya evrilmiştir. Bu tarihlerde Don Berna'nın teslim olması, kentte paramiliter şiddetin bitmesine yönelik siyasi bir mesaj üretse de sahadaki dinamikler bu anlatıyla örtüşmemiştir. BCN'nin demobilizasyonu silahlı grupları tasfiye

³ Pablo Escobar'ın kendi tanınırlılığını arttırmak için attığı adımlar arasında, kenar mahallelerde devasa spor tesisleri ve bir doğal afetin mağdurlarına teslim edilmek üzere bir mahalledeki toplu konut inşaatını üstlenmek de vardı. O kadar ki, Escobar'ın 130 evin yapımını finanse ettiği ve kartelin diğer üyeleri arasında topladığı parayla 300 ev daha yaptırdığı düşünülmektedir. Sonrasında, Escobar, bu projeye “*Medellín sin Tugurios*” (Gecekonduşuz Medellín) adını vermiş ve ölümünden sonra, mahalle “*Barrio Pablo Escobar*” (Pablo Escobar Mahallesi) olarak anılmıştır (Perea-Restrepo, 2020: 108).

⁴ Kolombiya'daki sağcı paramiliter yapılanmaların ulusal ölçekte birleşmesiyle 1997'de kurulan *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC), Medellín'in şiddet coğrafyasının yeniden şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. AUC başlangıçta FARC ve ELN gibi sol gerilla hareketlerine karşı kırsal bölgelerde “öz savunma” mantığıyla örgütlenmiş olsa da 1990'ların sonuna doğru finansman modelinin dönüşmesi ve uyuşturucu ekonomisinin büyümesiyle birlikte şehir merkezlerine doğru genişlemiştir (Doyle, 2024: 53-54).

etmekten ziyade, Don Berna'nın kontrolündeki *Oficina de Envigado*'nun yerel düzeyde ekonomik, sosyal ve güvenlik ilişkilerini yeniden örgütleyerek varlığını sürdürmesini sağlamıştır (Saravia ve Olaya; 2011; Doyle, 2024: 57). Bu dönemde *Oficina*, gündelik yaşamı düzenleyen görünmez denetim tekniklerine yönelmiş; mahallelerde haraç, uyuşturucu dağıtımı, ulaşım ve ticaret üzerindeki gayriresmî otoritesini güçlendirmiştir (Rozema, 2008: 439-440; Doyle, 2024: 36). Dolayısıyla, Medellín'de, görünürdeki demobilizasyon, klasik bir silah bırakma ve entegrasyon programından ziyade, kentsel yeniden ölçekleme sürecine karşılık gelmiş; şiddet kapasitesinin azaltılmasından çok, şiddetin yeni bir yönetim formuyla yeniden düzenlenmesini mümkün kılmıştır. Medellín'de barışın yüzeysel istikrarının arka planında işleyen bu gölge yapı, somut biçimde, 2000'lerin ortasında kentin siyasal ekonomisinin belirleyici aktörlerinden birine dönüşmüştür (Rozema, 2008: 442).

2008'de, Don Berna'nın yargılanmak üzere ABD'ye teslim edilmesi, Medellín'deki şiddet yoğunluğu bağlamında yeni bir çözülme yaratmıştır. Bu tarihten sonra, *Oficina de Envigado*'nun yıllardır sürdürdüğü yekpare yapı dağılmış ve bu kriminal örgüt, birbirinden bağımsız hareket eden çok sayıda fraksiyona ayrılmıştır (Rozema 2008: 449). Bu parçalanmayla birlikte şiddet, tek merkezli bir örgütlenme yapısından çıkarak “*combos*” adı verilen mahalle içi gruplar ve küçük ölçekli uyuşturucu dağıtıcıları arasında yayılmıştır (Morales, 2015: 42-45; Doyle, 2024: 51-52). Bu dönemde haraç, koruma ve gündelik denetim pratikleri, örgütlü olmaktan uzak, birer çete görüntüsü veren bu aktörlerin eline geçmiştir. Böylece 2000'lerin ikinci yarısında Medellín'de ortaya çıkan güvenlik rejimi, merkezî bir şiddet tekelinin zayıflamasından çok, şiddetin mikro-ölçekli yapılara dağılmasıyla karakterize olmuş; kent içi düzen tek bir güç odağı tarafından değil, birbiriyle rekabet eden çoklu mikro-yapılar tarafından belirlenmiştir (Doyle, 2024: 36).

2010'lara gelindiğinde Medellín'de şiddetin görünürlüğünün azalması, kentte kurulmuş olan zorlayıcı düzenin ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Bu dönemde kriminal iktidar düzeni genişlemiş; örgütlü şiddet ekonomik bir hizmet biçimine dönüşerek kentin farklı bölgelerinde kurumsallaşmıştır. *Combos* kontrolündeki tehdit, haraç ve güvenlik uygulamalarının sürekliliği, 2008'den sonra, Medellín'de göreceli, ancak, istikrarlı bir düzen kurmuştur (Bedoya, 2017; Franz, 2018). Tüm bunlarla birlikte, 2004'ten itibaren dikkate değer olan durum ise, göreceli de olsa azalan veya aslında, kamusal görünürlüğü azalan şiddet ortamında, Medellín'de barış inşası ve tesisini mümkün kılacak bir konjonktürün ortaya çıkmış olmasıdır.

Barışın Mekânsal İnşası, “Medellín Mucizesi” ve Yerel Sahiplenme

2004 yılı Medellín'in barış inşasında yalnızca yönetim değişikliğini değil, şiddetin kent üzerinde ürettiği yapısal baskının farklı bir siyasal programla karşılandığı bir eşiği temsil etmektedir. Paramiliter ağların yükselişi ve devletin

kesintili kapasitesi nedeniyle dağılmış girişimlerin aksine, 2004 sonrasında ortaya çıkan dönüşüm, kentte ilk kez tutarlı bir kurumsal çerçeve yaratmıştır. Sergio Fajardo (2004-2008) ve Alonso Salazar'ın (2008-2012) belediye başkanı oldukları dönemlerde, Medellín'de uygulanan yeni politik model, silahlı aktörlerin geçici düzen üretiminden farklı olarak, kenti, sosyal yatırımlar, altyapı projeleri ve katılım mekanizmaları üzerinden yeniden kurmuştur (Barrios Rodríguez, 2019: 97, 163). Nitekim, kentin dönüşümüyle ortaya çıkan bu çerçeve bir güvenlik müdahalesinin devamı değil, barışın günlük yaşamda görünür kılınmasını hedefleyen bir kamusal program niteliği taşımıştır.

Önce, aslında bir akademisyen olan Fajardo'nun, daha sonra, asıl mesleği gazetecilik ve yazarlık olan ve kentteki şiddet sorununu çok iyi tanıyan Salazar'ın belediye başkanı olarak seçilmeleri de Medellín'in dönüşüme ve bilhassa vatandaşların kalıcı barışa olan ihtiyacını ve isteklerini ortaya koyan gelişmelerdir. Bu eşikte, yerel yönetimin barışa yaklaşımı da değişmiştir: Şiddeti yalnızca bastırılacak bir güvenlik sorunu değil, siyasal ve mekânsal eşitsizliklerin sonucu olarak tanımlayan yaklaşım, mahalleleri merkeze bağlayan yatırımlarla kendini somutlaştırmıştır. Kentsel çeperi, kente entegre eden uygulamalar —özellikle dışlanmış bölgeleri merkeze bağlayan *Metrocable* hattı ve kütüphane-parklardan oluşan kamu altyapısı— barışın mekânsal temelde yeniden örgütlenmesini mümkün kılmıştır (Maclean, 2015: 47-51). Fajardo, "*Medellín la más educada*" (daha eğitilmiş Medellín) sloganı altında barış inşasını mimari ve eğitim temelli bir programa dönüştürmüştür. *Urbanismo Social* (Sosyal Şehircilik) adı verilen yaklaşım, mimarinin kamusal aidiyet ve güven duygusunu yeniden üretme gücüne dayanmıştır (Dolan, 2018: 108–109). *Bibliotecas Públicas* (Halk Kütüphaneleri)⁵, *Metrocable* (teleferik), *Parques Educativos* (Eğiten Parklar) ve *Casa de la Memoria* (Hafıza Evi) gibi projeler, barışın mekânsal sembollerine dönüşmüştür. Bu yapılar, özünde, iletişim, tolerans ve ortaklaşa öğrenme mekânları olarak tasarlanmıştır (Dolan, 2018: 122–123). Bu yatırımlar yalnızca mekân üretmemiş; kamusal alanın şiddet sonrası yeniden tanımlanmasını sağlayan bir toplumsal temas zemini yaratmıştır. Aynı dönemde, siyasal katılımın ölçeği de genişlemiştir. Belediyenin başlattığı yeni yönetim düzeni, mahalle bütçelemesi, sosyal programlara topluluk katılımı ve altyapı projelerinde yerel örgütlerin dahil edilmesiyle kurumsallaşmıştır (Moncada, 2016: 2).

⁵ Medellín'de uygulanan Parque Biblioteca (Library Park) modeli, 2000'li yılların ortasında (özellikle 2004–2007 dönemi) kentsel dönüşüm stratejisinin bir parçası olarak hayata geçirilmiş olup, düşük insani gelişmişlik düzeyine sahip ve dezavantajlı mahallelerde konumlandırılmıştır. Bu model, geleneksel halk kütüphanesi anlayışını aşarak araştırma, eğitim, sosyalleşme, kültürel etkinlikler ve rekreasyonu bir araya getiren çok işlevli kamusal mekânlar olarak tasarlanmıştır; sosyal eşitsizlikleri azaltmayı, kamusal alanı yeniden üretmeyi ve toplumsal bütünleşmeyi güçlendirmeyi amaçlayan stratejik bir kentsel müdahale niteliği taşımaktadır (Granda ve Machin-Mastromatteo, 2018).

Salazar döneminde ise kültürel ve sosyal politikalar, güvenlik göstergelerinin izlenmesini sağlayan bilgi sistemleri, topluluk destekli polislik ve kamusal alanın yeniden düzenlenmesine yönelik yatırımlarla kurumsallaşmıştır (María Sierra, 2025). Bu dönemde, adalet ve yolsuzlukla mücadele önceliği ise yönetimin siyasal karakterini belirlemiştir (Maclean, 2015: 115-116; Barrios Rodríguez, 2019: 98). Salazar döneminin, dönüşüme yönelik en belirgin icraatlarından biri ise, kentte bilgi ekonomisini kurumsallaştırmayı hedefleyen ve bunu yaparken de bilim, teknoloji ve inovasyonu desteklemek için belediyenin doğrudan kaynak sağladığı “*Ruta N*”nin kurulması olmuş; 2012’de açılan kompleks, Medellín’in inovasyon odaklı dönüşümünün mekânsal odağı hâline gelmiştir (Franz, 2017: 67; Arenas vd., 2020). Yine bu dönemde, katılım mekanizmalarının genişlemesi de mahalle ölçeğinden büyük altyapı projelerine uzanan çok katmanlı bir yönetim yapısının yerleşmesini mümkün kılmıştır (Moncada, 2016: 100).

Sosyal şehircilik müdahalelerinin, paramiliter gölge düzenini aşındırmasındaki asıl belirleyici etki, devlet varlığının sadece mekânsal olarak belirginleşmesi değil, mahallelerin kamusal alana yeniden ortaklaşa sahip olabilmesini mümkün kılan toplumsal bir zemin yaratmasıdır. Paramiliter yapılar uzun süre kentsel çeperdeki kapalı topoğrafya ve kamusal hizmetlerin yokluğu üzerinden bir tür zorlayıcı düzen inşa etmiş; mahalle sakinlerinin gündelik hareketliliğini ve kamusal alana erişimini baskılayarak toplulukların siyasal özneleşme kapasitesini sınırlamıştır. *Metrocable*, kütüphane-parklar ve eğitim alanları gibi yeni altyapılar ise bu kontrol mekanizmalarını teknik olarak zayıflatmaktan fazlasını yapmıştır; bu yatırımlar, mahalle sakinlerinin kente erişimini kolaylaştırarak dışlanmış bölgeleri birbirine bağlamış, kamusal alanın kriminal düzenin gölgesinden çıkarak yeniden topluluk kullanımına açılmasını sağlamıştır. Bu süreç, yalnızca fiziksel mekânın dönüşümü değil, aynı zamanda mahallelerin kendi kamusal alanlarına dair hak iddia etmesini ve ortak karar verme pratiklerinin gündelik hayata taşınmasını mümkün kılmıştır. Böylece sosyal şehircilik, mekânsal bir müdahale olmanın ötesine geçmiş; topluluk içi etkileşimi artıran, kamusal aidiyet duygusunu güçlendiren ve yerel düzeyde katılımcı özneleşmenin koşullarını yaratan bir barış mimarisine dönüşmüştür. Bu yeni temas alanları, mahalle sakinlerinin kendi yaşam alanlarını tanımlama, koruma ve dönüştürme kapasitesini genişleterek barışın maddi zeminini yerel sahiplenme üzerinden kurmuştur.⁶

⁶ Bu durumun en belirgin örneklerinden biri olarak: Hayes-Conroy vd. (2020) Medellín’deki kültür temelli gençlik gruplarını inceleyerek “sessiz gibi görünen” ancak, “tam olarak sessiz olmayan hâller” kavramını öne sürer. Grafiti, hip-hop ve dans gibi faaliyetler, “tehlikesiz örgütlenme” biçimleri olarak şiddet alanlarını aşar. Bu pratikler, duygusal ve mekânsal barış üretir. “Duygusal-mekânsal” olarak adlandırılan bu kazanımlar, aidiyet ve neşeyi yeniden üreterek barışın duygusal boyutunu kurar.

Sonuç olarak, Medellín’de barış inşasının fiilî başlangıcı, şiddetin görece azalmasıyla değil, 2004 sonrasında ortaya çıkan bu yeni siyasal-toplumsal mimariyle açıklanabilir. Çünkü, bu dönem, dağınık girişimlerin aksine, şehrin küresel ölçekte yeniden konumlanmasını mümkün kılan bütünlüklü bir dönüşüm yaratmıştır (Franz, 2017; 2018; Töre ve Çağlayan, 2018). Bu nedenle 2004 sonrasındaki dönüşüm; Medellín’de barışın dışsal aktörlerle değil, kent ölçeğinde yeniden tanımlanan politik, mekânsal ve toplumsal bir program üzerinden inşa edildiği asıl döneme karşılık gelmektedir. Bu dönemdeki yönetim çerçevesi, kentin politik ve kriminal yapısında eşzamanlı bir yeniden düzenlenmeye karşılık gelmiştir.

Kent siyasetinin yeniden örgütlenmesi de Medellín’deki dönüşümün tamamlayıcı halkasını oluşturmuştur. Belediye, iş dünyası ve sivil toplum arasında kurulan yeni koalisyon, şiddet yoluyla kentte paralel biçimde uygulanan iktidarın, silahlı yapılardan alınarak demokratik yönetim mekanizmalarına devredilmesine imkân tanımış; katılım kanallarının genişlemesiyle birlikte barış politikaları ilk kez geniş toplumsal kesimler tarafından sahiplenilebilir bir içeriğe kavuşmuştur (Moncada, 2016: 12-13). Bu yapı, barışın yalnızca güvenlik göstergeleriyle değil, yerel toplulukların karar süreçlerine dahil olmasıyla kalıcılaştığını göstermiştir. Sonuç olarak 2004 sonrası dönem, Medellín’de barış inşasının bir proje olmaktan çıkıp, mekânsal yatırım, sosyal politika ve siyasal katılım eksenlerinde yeniden kurulan bir kent rejimine dönüştüğü eşiktir. Bu nedenle, Medellín’de barış inşasının *de facto* başlangıcı, şiddetin azalmasıyla değil, kent mekânının, kurumların ve toplulukların aynı anda dönüştüğü bu siyasal-mekânsal yeniden yapılanma ve yerel sahiplenmeyle mümkün olabilmiştir.

4. MEDELLÍN DENEYİMİ VE YEREL SAHİPLENMENİN YENİDEN YORUMU

Yerel yönetim seviyesinde başlayan ve kentsel çeperi kentle bütünleştiren sosyal şehircilik politikalarının yanı sıra, Medellín’de yerel sahiplenme sürecinin önemli bir ayağını; sivil toplum örgütleri, meslek birlikleri, iş dünyası temsilcileri ve kurumsal ekonomik aktörler oluşturmuştur. Yerel sahiplenmenin somut görünürlüğünü kanıtlayan ve sivil toplumun önemli bir kesimini temsil eden Medellín Ticaret Odası ile büyük sermaye grupları, belediyeyle kurulan siyasal-ekonomik koalisyonlar içinde yer alarak kentin kalkınma ve yönetim modelinin şekillenmesinde belirleyici aktörler hâline gelmiştir (Franz, 2018: 91-95). Bu yapı, barışın yalnızca mahalle düzeyinde değil, ekonomik alan ve karar alma mekanizmaları düzeyinde de yerel aktörler tarafından sahiplenildiğini göstermektedir. Bu çok aktörlü yapı, Medellín’in uluslararası alanda tanınan dönüşümünün de temelini oluşturmuştur. Tüm bu yatırım ve dönüşüm kompleksinin başarılı bir şekilde işletilmesiyle birlikte Medellín, 2013 yılında *Urban Land Institute* tarafından “*Most Innovative City*” (En Yenilikçi Şehir) seçilmiş;

ödülün gerekçesinde kentin dönüşümünün yoksul yamaç mahallelerindeki halk kütüphaneleri, parklar ve okullar gibi yatırımların yanı sıra, kurumsal dönüşüm kapasitesi sayesinde mümkün olduğu belirtilmiştir (Maclean, 2015: 122-123). Bu süreç, yerel sahiplenmenin Medellín’de tek bir toplumsal kesime indirgenemeyeceğini; belediye, topluluk ağları, teknik elitler, iş çevreleri ve kurumsal yapılar arasında kurulan geniş tabanlı bir koalisyon üzerinden üretildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu yeniden yapılanmanın eşitsizlikleri derinleştirdiğine yönelik eleştiriler de bulunmaktadır (Arenas vd., 2020: 432); ancak, bu durum, Medellín’in barış inşasını mekânsal ve ekonomik ve ayrıca kurumsal düzeylerde sahiplenilen çok aktörlü sürecin belirleyiciliğini ve bu sürecin meşruiyeti iddiasını ortadan kaldırmamaktadır.

Sonuç itibarıyla, Medellín örneği, barış inşası literatüründe son yirmi yıldır merkezde yer alan yerel sahiplenme kavramının açıklayıcı ve aynı zamanda, sınırlı yanlarını görünür kılmaktadır. Medellín, yerel sahiplenme tartışmalarının somut olarak gözlemlendiği bir tarihsel süreç sunmuştur. Medellín’de barış, uluslararası müdahalelerle değil, yerel yönetim, mahalle konseyleri, sivil inisiyatifler, iş çevreleri ve topluluk örgütleri arasındaki müzakerelerle inşa edilmiştir. Bu süreç, yerel sahiplenmenin üç düzeyde işlediğini gösterir:

- i. *Kurumsal düzeyde* – belediye, yerel örgütler ve iş çevreleri arasındaki eşgüdüm mekanizmaları;
- ii. *Topluluk düzeyinde* – gençlik, kadın ve mahalle ağlarının katılımı;
- iii. *Sembolik düzeyde* – barışın mekânsal ve kültürel temsilleri (*Bibliotecas Públicas, Ruta N* gibi projeler).

Bu üç düzey, barışın yalnızca silahların susması değil, toplumun yeniden özneleşmesi anlamına geldiğini göstermektedir. Yerel sahiplenme, barışın kurumsal mimarisini değil, toplumsal anlamını kurmaktadır.

Donais’in (2012) vurguladığı gibi yerel sahiplenme, barışın sürdürülebilirliğini dış aktörlerin meşruiyetine değil, yerel toplumların özneleşmesine dayandırmayı hedefler. Ancak, bu ilke çoğu zaman romantizme varacak bir biçimde araçsallaştırılır; uluslararası müdahale projelerinde bir etik söylem olarak dolaşıma girerken, karar süreçlerinin eşitsiz doğasına dokunmaz (Pouliny, 2005). Medellín deneyimi, bu iki yaklaşım arasındaki gerilimi sahada somutlaştırmıştır: sahiplenme, ne tamamen dışsal dayatmalardan kurtulmuş bir özerklik ne de bütünüyle bir meşruiyet perdesidir. Medellín örneğinde “yerel sahiplenme” bir sonuç değil, sürekli müzakere edilen bir ilişkidir. Kappler’in (2014) önerdiği “melez sahiplenme” (*hybrid ownership*) kavramı burada açıklayıcılık kazanır. Medellín’de barış inşası süreci, uluslararası fonların yönlendirdiği teknik projelerle yerel ajansın gündelik yaratıcılığı arasında bir ara

bölge oluşturmuştur. Fajardo yönetiminin sosyal şehircilik politikaları, yukarıdan aşağıya planlanan bir yönetim pratiğini ve mahalle düzeyindeki örgütlenmelerin kendi mekânsal karşı çıkışlarını iç içe barındırmıştır. Bu melezlik, “barışın yerel sahiplenilmesi”ni bir sonuca değil, dinamik bir sürece dönüştürür: barış, kurumsal düzenlemelerle değil, farklı aktörlerin kesişen söylemleriyle üretilir.

Medellín’in gösterdiği bir diğer kuramsal sonuç, barış inşası tartışmalarında mekânın analitik merkezine evrilmesinin gerekliliğidir. Kent ölçeğinde sahiplenme, yalnız siyasal bir katılım biçimi değil, aynı zamanda mekânsal bir yeniden anlamlandırma sürecidir. *Bibliotecas Públicas* veya *Metrocable* gibi sembolik projeler, kentsel mekânı yalnız ulaşım yahut hizmet alanı olarak değil, “aidiyetin yeniden yazıldığı” alanlar olarak konumlandırmıştır. Ancak, bu sembolik yeniden inşa, Bedoya (2017) ve Franz’ın (2018) işaret ettiği gibi, eşitsiz mülkiyet ve güç ilişkilerini ortadan kaldırmamıştır. Dolayısıyla “mekânsal barış”, yapısal adaletsizliğin yerine geçmez; yalnızca bu adaletsizliğin az olan görünürlüğünün yeni biçimlerini yaratabilir. Böylece, Medellín’de sahiplenmenin kendisi, Galtung’un (1996) “pozitif barış” anlayışına değil, yönetilebilir şiddet mantığına yaklaşmıştır. Tüm bu unsurlar bir arada ele alındığında, barış, sadece şiddetin yokluğu değil, düzenin yeniden tesisi olarak belirlemektedir; bu düzen, sermaye ile devlet arasındaki simbiyotik ilişki üzerinden işlemektedir. Böylece yerel sahiplenme, katılımın diliyle konuşan ama çoğu zaman eşitsizliği yeniden üreten bir politik ekonomi kategorisine dönüşmektedir.

Son olarak, yerel sahiplenme literatürünün çoğu kırsal veya post-savaş ulus bağlamlarında geliştirilmiştir. Medellín örneği, bu literatürü kentsel barış inşası ekseninde yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Şehir, yalnız şiddetin sahnesi değil, barışın epistemolojik sınırıdır. Kentsel şiddetin sürekliliği, sahiplenmenin teknik bir ilke değil, toplumsal mücadele biçimi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, barış inşası çalışmaları, artık, yalnız devletler veya uluslararası örgütlerle değil, kent mekânlarını ve gündelik hayatın mikro ilişkilerini de hesaba katmak zorundadır.

Sonuç olarak, Medellín örneği “yerel sahiplenme” kavramını yeniden tanımlamaktadır: barış, dışsal müdahalenin tersine çevrilmesi değil, içsel çelişkilerin yönetilmesidir; sahiplenme, özerklik değil, ilişkiselliktir. Bu ilişkiyel barış anlayışı, kavramı etik bir normdan çok politik bir süreç olarak konumlandırmakta ve böylece barışın ne kadar yerel olabileceği sorusunu açık bırakmaktadır.

5. SONUÇ

Bu çalışma, barış inşası literatüründe giderek daha fazla önem kazanan “yerel sahiplenme” kavramını kentsel şiddetin dönüştürülmesi bağlamında

yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Medellín örneği üzerinden geliştirilen analiz, iki temel sonuca işaret etmektedir: Birincisi, Medellín vakası yerel sahiplenmenin çoğu zaman varsayıldığı gibi basit bir katılım veya özerklik ilkesi değil, çok katmanlı ve sürekli müzakere edilen bir iktidar ilişkileri ağı olduğunu göstermektedir. 2002’de *Operación Orión* sonrasında ortaya çıkan görece “sakinlik”, paramiliter yapıların mahalle ölçeğinde kurduğu kırılğan bir düzen üzerine inşa edilmişti. Fajardo döneminde yükselen *Urbanismo Social* modeli, bu militarize mirasın üzerine yeni bir mekânsal barış mimarisi kurmuş olsa da bu süreç devlet, yerel elitler ve ekonomik aktörler arasındaki güç ilişkilerini tamamen ortadan kaldırmamıştır. Medellín’de barış, dış müdahalelerin bertaraf edilmesiyle değil, yerel yönetim ile kent ekonomisini yönlendiren aktörler arasında kurulan yeni bir meşruiyet düzeni üzerinden tesis edilmiştir. Bu durum, sahiplenmeyi standart anlamıyla “yerelden yükselen” bir irade olarak değil, farklı güç merkezlerinin kesiştiği bir siyasal ekonomi ilişkisi olarak okumayı gerektirmektedir.

İkincisi, Medellín deneyimi barışı ekonomik kalkınma, kent markalaşması ve mekânsal düzenleme süreçleriyle iç içe geçiren post-liberal bir model hâline getirmiştir. Kentte benimsenen neoliberal kalkınma vizyonu, sermaye gruplarının çıkarlarının yerel yönetim mekanizmalarına entegre edildiğini göstermektedir. *Ruta N* örneğinde olduğu gibi yenilik ve yaratıcılık söylemi, katılım mekanizmalarını zaman zaman teknik bir dâhil olma biçimine indirgeme potansiyeli taşımaktadır. Benzer biçimde, halk kütüphaneleri, teleferik hatları ve eğitim parkları gibi barışın mekânsal temsilleri, şiddetin hafızasını görünmezleştiren bir estetik-simgesel dile dönüşebilmektedir. Bu nedenle, Medellín’de barışın inşası, yalnızca mekânsal yatırımların toplamı değil, aynı zamanda eşitsiz güç ilişkilerinin yeniden düzenlenmesine dair bir süreçtir.

Kuramsal düzeyde bu bulgular üç temel katkı sunmaktadır. Birincisi, yerel sahiplenme kavramı yalnızca post-savaş ulus-devlet bağlamlarıyla sınırlı değildir; kentsel barış alanlarına da uygulanabilir bir analitik çerçeve sunmaktadır. Medellín’de barışın maddi ve sembolik düzeyde dönüştürülmesi, kentin barışın epistemolojik sınırına dönüştüğünü göstermektedir. İkincisi, sahiplenme yalnızca meşruiyet üreten bir süreç değil, aynı zamanda direnç, gerilim ve çelişki üreten bir dinamik olarak ele alınmalıdır. Medellín örneğinde sahiplenme, çoğu zaman etik bir meşruiyet perdesi altında iktidarın yeniden üretimine aracılık etmektedir. Üçüncüsü, barışın kalıcılığı teknik kapasiteyle değil, anlam üretimiyle ilgilidir. Barış, yukarıdan tasarlanan projelerin toplamından ziyade, aşağıdan örgütlenen bir anlam ekonomisi ve gündelik müzakere pratiğidir.

Sonuç olarak Medellín örneği, yerel sahiplenmeyi bir başarı yahut başarısızlık ölçütü olarak değil, sürekli yeniden kurulan bir süreç olarak düşünmeyi gerektirmektedir. Barış, ne tamamen içsel ne de tamamen dışsal bir

iradenin sonucudur; her iki düzeyin kesiştiği noktada, kent mekânının kendisi bir tartışma alanına dönüşür. Kentsel şiddetin dönüştürülmesi teknik müdahalelerden çok siyasal ve kültürel yeniden anlamlandırmalar gerektirir. Medellín, bu yönüyle barış inşası literatürüne yalnızca bir örnek değil, aynı zamanda bir uyarı sunmaktadır: barış, sahiplenildiği ölçüde kırılğan, müzakere edildiği ölçüde kalıcıdır. Bu bulgular, gelecekteki çalışmaların kentsel barış süreçlerini yalnızca mekânsal müdahaleler üzerinden değil, yerel güç ilişkilerinin üretimi ve müzakeresi üzerinden ele alması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, Medellín deneyimi, Türkiye’de süregiden barış inşası tartışmaları açısından ve ek olarak, gelişmekte olan Türkçe’de yapılan barış çalışmalarında, yerel sahiplenmenin teknik bir yönetim meselesinden çok, anlam üretimi, meşruiyet müzakeresi ve eşitsiz güç ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi boyutlarında, politika yapıcılara önemli kavramsal açılımlar sunabilir.

KAYNAKÇA

Ağkaya, Onur (2024), “Ulusal Kurtuluş Ordusu, Kolombiya’da Barışın Tesisi ve Sürdürülebilirliği”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 20 (49): 413-435.

Alzate-Zuluaga, Mary Luz ve Williams Gilberto Jiménez-García (2020), “Rockets and the Markets of Violence: A Case Study of Altavista, Medellín, Colombia”, *Latin American Perspectives*, 48 (1): 28-41.

Arenas, Leyhton, Miguel Atienza ve José Vergara Perucich (2020), “*Ruta N*, an island of innovation in Medellín’s downtown”, *Local Economy*, 35 (5): 419–439.

Auyero, Javier ve María Fernanda Berti (2015), *In Harm’s Way: The Dynamics of Urban Violence* (Princeton: Princeton University Press).

Baird, Adam (2017), “Dancing with danger: Ethnographic safety, male bravado and gang research in Colombia”, *Qualitative Research*, 18 (3): 342–360.

Barakat, Sultan ve Steven Zyck (2009), “The Evolution of Post-conflict Recovery”, *Third World Quarterly*, 30 (6): 1069–1086.

Barrios Rodríguez, David (2019), *Las ciudades imposibles: Violencias, miedos y formas de militarización contemporánea: Medellín–Ciudad Juárez* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México).

Bedoya, Jairo J. (2017), “La coerción social extorsiva y el milagro de Medellín: la contra cara de un modelo”, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42 (3): 400-416.

Body-Gendrot, Sophie (1995), “Urban violence: A quest for a meaning”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 21 (4): 525–536.

Carrión, Fernando M. ve Alexandra Velasco (2018), “Is there a typical urban violence?”, Bhan, Gautam, Smita Srinivas ve Vanessa Watson (Der.), *The Routledge Companion to Planning in the Global South* (New York: Routledge): 289–296.

Chandler, David (2006), *Empire in Denial: The Politics of State-Building* (Londra: Pluto Press).

Collins, Andrew ve Chuck Thiessen (2020), “A grounded theory of local ownership as meta-conflict in Afghanistan”, *Cooperation and Conflict*, 55 (2): 216–234.

De Carvalho, Benjamin, Nielhs N. Schia ve Xavier Guillaume (2018), “Everyday sovereignty: International experts, brokers and local ownership in peacebuilding Liberia”, *European Journal of International Relations*, 25 (1): 179-202.

Dolan, Martin (2018), “Radical Responses: Architects and Architecture in Urban Development as a Response to Violence in Medellín, Colombia”, *Space and Culture*, 23 (2): 106–128.

Donais, Timothy (2012), *Peacebuilding and Local Ownership: Post-Conflict Consensus-Building* (New York: Routledge).

Doyle, Caroline (2024), *Researching Crime and Violence in Medellín, Colombia: Truth versus Truths* (Lanham: Lexington Books).

Durán-Martínez, Angelica (2018), *The Politics of Drug Violence: Criminals, Cops and Politicians in Colombia and Mexico* (New York: Oxford University Press).

Franz, Tobias (2017), “Urban Governance and Economic Development in Medellín: An “Urban Miracle”?”, *Latin American Perspectives*, 44 (2): 52–70.

Franz, Tobias (2018), “Power balances, transnational elites, and local economic governance: The political economy of development in Medellín”, *Local Economy: The Journal of the Local Economy Policy Unit*, 33 (1): 85-109.

Galtung, Johan (1996), *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (SAGE Publications).

García-Ponce, Omar (2025), “Criminal Violence, the State, and Society”, *Annual Review of Political Science*, 28: 435-456.

Granda, Renny ve Juan D. Machin-Mastromatteo (2018), “Medellin Library Parks: A model for Latin American libraries and urban equipment”, *Information Development*, 34 (2): 201-205.

Graham, Stephen (2011), *Cities Under Siege: New Military Urbanism* (Londra: Verso).

Grupo de Memoria Histórica (GMH) (2013), *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Hayes-Conroy, Allison, Alexis Saenz Montoya, Rebecca Croog ve Felipe Muñoz (2020), “Not quite quiet, not quite encroachment: Interrogating the political nature of urban subaltern community engagement in Medellín, Colombia”, *Environment and Planning C: Politics and Space*, 42 (5): 817-833.

Kappler, Stefanie (2014), *Local Agency and Peacebuilding: EU and International Engagement in Bosnia-Herzegovina, Cyprus and South Africa* (New York: Palgrave Macmillan).

Kilansky, Kristine ve Javier Auyero (2015), “Introduction”, Auyero, Javier, Bourgois, Philippe ve Nancy Scheper-Hughes (Der.), *Violence at the Urban Margins* (New York: Oxford University Press): 1-17.

Koonings, Kees ve Dirk Kruijt (2007), “Fractured cities, second-class citizenship and urban violence”, Koonings, Kees ve Dirk Kruijt (Der.), *Fractured Cities: Social Exclusion, Urban Violence and Contested Spaces in Latin America* (New York: Zed Books): 7-22.

Lupsha, Peter A. (1969), “On Theories of Urban Violence”, *Urban Affairs Quarterly*, 4 (3): 273-296.

Mac Ginty, Roger (2010), “Hybrid Peace: The Interaction Between Top-Down and Bottom-Up Peace”, *Security Dialogue*, 41 (4): 391–412.

Maclean, Kate (2015), *Social Urbanism and the Politics of Violence: The Medellín Miracle* (New York: Palgrave Macmillan).

María Sierra, Luz (2025, 12 Ekim), “Pablo Escobar destruyó esta ciudad. Nosotros la reconstruimos en buena parte”: Alonso Salazar, *El Colombiano*, <https://www.elcolombiano.com/medellin/entrevista-alonso-salazar-pasado-y-futuro-de-medellin-DG29945457> (17.11.2025).

Marzi, Sonja ve Rachel Pain (2025), “Colombia, violence, and the victims of the conflict”, Marzi, Sonja, Rachel Pain ve Jen Tarr (Der.), *Researching Displacement Together: Co-producing Knowledge with Women in Colombia*, (Routledge): 17-29.

Moncada, Eduardo (2016), *Cities, Business, and the Politics of Urban Violence in Latin America* (Stanford: Stanford University Press).

Morales Jaramillo, Juan (2015), *Entrando y saliendo de la violencia: construcción del sentido joven en Medellín desde el graffiti y el hip-hop* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).

Moser, Caroline N. (2004), "Urban Violence and Insecurity: An Introductory Roadmap", *Environment & Urbanization*, 16 (2): 3-16.

OECD (2005), "Paris Declaration on Aid Effectiveness", https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2005/03/paris-declaration-on-aid-effectiveness_g1g12949/9789264098084-en.pdf (19.12.2025).

Paris, Roland (2004), *At War's End: Building Peace after Civil Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pavoni, Andrea ve Tulumello, Simone (2018), "What is urban violence?", *Progress in Human Geography*, 44 (1): 49-76.

Perea-Restrepo, Carlos Mario (2020), "La ciudad: diez tesis sobre su criminalidad y violencia", Aguilera Peña, Mario ve Carlos Mario Perea-Restrepo (Der.), *Violencias que Persisten: El Escenario tras los Acuerdos de Paz* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario): 77-125.

Pouliny, Béatrice (2005), "Civil Society and Post-Conflict Peacebuilding: Ambiguities of International Programmes Aimed at Building 'New' Societies", *Security Dialogue*, 36 (4): 495-510.

Reich, Hannah (2006), "Local Ownership" in Conflict Transformation Projects: Partnership, Participation or Patronage?", Berghof Foundation, <https://berghof-foundation.org/library/local-ownership-in-conflict-transformation-projects-partnership-participation-or-patronage> (18.11.2025)

Reid-Henry, Simon ve Ole J. Sending (2014), "The "humanitarianization" of urban violence", *Environment & Urbanization*, 26 (2): 427-442.

Richmond, Oliver P. (2005), *The Transformation of Peace* (New York: Palgrave).

Richmond, Oliver P. (2007), "Emancipatory Forms of Human Security and Liberal Peacebuilding", *International Journal: Canada's Journal of Global Policy Analysis*, 62 (3): 459-478.

Rotker, Susana (Der.) (2002), *Citizens of Fear: Urban Violence in Latin America* (New Jersey: Rutgers University Press).

Rozema, Ralph (2008), “Urban DDR-Processes: Paramilitaries and Criminal Networks in Medellín, Colombia”, *Journal of Latin American Studies*, 40 (3): 423–452.

Saravia, Hernán Pedraza ve Ángela Olaya (2011), “Regalías, Cooperativas Y Finanzas Paramilitares en la Costa Caribe”, Vidal, Mauricio Romero (Der.), *La economía de los paramilitares Redes de corrupción, negocios y política* (Bogotá: Debate): 191-268.

Töre, Evrim ve Öznur Çağlayan (2018), “Bir Katılım Aracı Olarak Kentsel Tasarım: Medellin Mucizesi”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC*, 8 (1): 19-36.

Winton, Ailsa (2004), “Urban violence: a guide to the literature”, *Environment & Urbanization*, 16 (2): 165-184.

von Billerbeck, Sarah B. K. (2015), “Local Ownership and UN Peacebuilding: Discourse Versus Operationalization”, *Global Governance*, 21 (2): 299-315.



**TÜRKİYE’DE ERKEKLİĞİN “ÖTEKİ” ERKEKLERLE
İMTİHANI: AFRIKALI DAMATLAR, ERKEKLİK KRİZİ
VE SOSYAL MEDYA¹**

**MASCULINITY’S ENCOUNTER WITH THE ‘OTHER’ IN
TÜRKİYE: AFRICAN GROOMS, THE CRISIS OF
MASCULINITY, AND SOCIAL MEDIA**

Eda DÜZGÜN*

ÖZ

Türkiye’de artan göç hareketliliğinin tetiklediği göçmen karşıtlığı, evlilik pratiklerini ulusal bir kaygı nesnesine dönüştürürken; sosyal medya, milliyetçi anksiyete ile eklemlenen eril savunma mekanizmalarının yeniden üretildiği bir çatışma alanı haline gelmiştir. Bu çalışma, Türk kadınları ve Afrikalı göçmen erkekler arasında gerçekleşen sınır-ötesi evliliklere yönelik dijital tepkileri incelemektedir. Sınır-ötesi evliliklerin dijital görünürlüğü, Türkiye’de “biz” ve “onlar” arasındaki sembolik sınırların yeniden çizildiği, ırkçılık, milliyetçilik ve cinsiyetçiliğin iç içe geçtiği bir tartışma alanı yaratmıştır. Türk kadınları ve Afrikalı göçmen erkekler arasındaki evliliklere yönelik X’ten (Twitter) elde edilen ve nitel vaka analiziyle incelenen veriler, Türk erkekliğinin yaşadığı statü krizinin, “milliyetçi anksiyete” ile el ele gittiğini, aynı zamanda ırksallaştırılmış bir erkeklik savunusu ürettiğini ortaya koymaktadır. Çalışma, Afrikalı erkeklerin

¹ Bu çalışma, Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset Bilimi Doktora Programı bünyesinde, Doç. Dr. Kadir Dede danışmanlığında yürütülen “Türkiye’de Sınır-Ötesi Evlilikler ve Eril Milliyetçi Anksiyete: ‘Afrikalı Damat’ Söyleminin Dijital İnşası” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr., Hacettepe Univ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, edabulanik4@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5062-8101>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 11.02.2026
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 09.07.2026

Connell'ın hiyerarşisinde “aşağılanan” ancak cinsel mitler üzerinden “tehdit” olarak algılanan bir “Öteki”ye dönüştürüldüğünü; Türk kadınlarına yönelik tepkilerin ise Jeff Hearn'in işaret ettiği üzere, erkeklerin hegemonyasını restore etme ve Nira Yuval-Davis'in vurguladığı gibi ulusal sınırları kadın bedeni üzerinden koruma arzusu taşıdığını göstermektedir. Bulgular, milliyetçiliğin, ırkçılık ve ataerkil denetimin kesiştiği noktada işleyen bir göçmen karşıtlığını ürettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sınır-ötesi Evlilikler, Hegemonik Erkeklik, Milliyetçilik, Afrikalı Damat, Irkçılık.

ABSTRACT

In Turkey, the anti-immigrant sentiment triggered by rising migration mobility has transformed marriage practices into an object of national anxiety, whereas social media has become a contested space where masculine defence mechanisms, intertwined with nationalist anxiety, are reproduced. This study examines digital responses to cross-border marriages between Turkish women and African immigrant men. The digital visibility of these marriages has created a discursive arena in Turkey where symbolic boundaries between ‘us’ and ‘them’ are redrawn, and racism, nationalism, and sexism are interconnected. The qualitative data set compiled from X (Twitter) regarding such marriages, analysed through qualitative case analysis, reveal that the status crisis experienced by ‘Turkish masculinity’ aligns with ‘nationalist anxiety’ and simultaneously produces a racialized defence of masculinity. The study shows that African men are transformed into an ‘Other’ who is ‘subordinated’ in Connell's hierarchy yet perceived as a ‘threat’ through sexual myths. Furthermore, the reactions towards Turkish women, as Jeff Hearn points out, demonstrate a desire to restore male hegemony and, as Nira Yuval-Davis emphasizes, protect national borders through the female body. The findings conclude that nationalism produces an anti-immigrant sentiment that operates at the intersection of racism and patriarchal control.

Keywords: Cross-border Marriages, Hegemonic Masculinity, Nationalism, African Groom, Racism.

GİRİŞ

Uluslararası göç, küresel ölçekte olduğu gibi Türkiye'nin de değişmez gündem maddelerinden biri olmayı sürdürmektedir. Türkiye'nin hem göç veren hem de göç alan bir geçiş ve hedef ülkesi konumunda olması, medyada göç olgusunu sürekli canlı tutmaktadır. Savaş ve kıtlık gibi zorunlu nedenlerden, eğitim veya istihdam gibi gönüllü gerekçelere kadar uzanan geniş bir yelpazede gerçekleşen bu hareketlilik, varış ülkelerinde yeni yaşam pratiklerini de beraberinde getirmektedir. Bu yeni yaşam deneyimlerinin en somut ve kalıcı çıktılarında biri ise farklı kültürlerden bireylerin gerçekleştirdiği "sınır-ötesi" evliliklerdir. Bu çalışma, sınır-ötesi evliliklerin sosyal medyadaki temsillerine yönelik geliştirilen dijital tepkileri merkeze almaktadır. Bu bağlamda, söz konusu algıların milliyetçilik, ırkçılık ve erkeklik krizi ekseninde nasıl inşa edildiğini analiz etmeyi ve Türk erkeğinin kadınların eş seçimlerini denetleyen patriarkal bir otorite olarak dijital alandaki yeniden konumlanışını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışma, spesifik olarak Afrikalı erkek göçmenler ile Türk kadınları arasında kurulan sınır-ötesi evliliklere odaklanmaktadır. Özellikle son yıllarda Türkiye'nin izlediği Afrika Açılımı² politikaları ve derinleşen diplomatik ilişkilerle paralel olarak sayıları artan Sahraaltı Afrikalı göçmenler, toplumsal görünürlükleri ve medyatik temsilleri açısından incelenmeye değer özgün bir alan oluşturmaktadır.

Şüphesiz Türkiye'de sınır-ötesi evlilikler, sadece Afrikalı göçmenlerle sınırlı ve yeni bir olgu değildir. Tarihsel perspektiften bakıldığında, 1990'lar sonrası eski Sovyet bloğu ülkelerinden gelen kadınlarla yapılan evlilikler (literatürdeki yaygın adıyla Rus gelin fenomeni) veya günümüzde sayısal çoğunluğu oluşturan Suriyeli göçmenlerin evlilik pratikleri literatürde geniş yer bulmuştur³. Ancak Afrikalı damatlar, literatürde yeterince ele alınmamış bakir bir alandır. Sayısal olarak Suriyeli veya Afgan nüfusa kıyasla daha küçük bir grubu temsil etseler de Afrikalı göçmenlerin gerçekleştirdiği evlilikler, fenotipik görünürlükleri ve kültürel mesafeleri nedeniyle medyada orantısız bir gündem yaratmakta; halk nezdinde kutuplaştırıcı tepkilere rastlanmaktadır. Bu nedenle, sayıların ötesine geçerek; bu evliliklerin medyadaki yansımalarını ve bu yansımalarla getirilen yorumları analiz etmek, Türkiye'deki değişen yabancı algısını, göçmen karşıtlığını ve milliyetçi eril anksiyeteyi anlamak adına elzemdir.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Tepeciklioğlu ve Tepeciklioğlu, 2021; Özkan ve Akgün, 2010; Donelli, 2022; Langan, 2017.

³ Örnek çalışmalar için bkz. Deniz ve Özgür, 2021; Deniz ve Özgür, 2022; Deniz, 2018; Filyeva Erkeç, 2017; Ekiz-Gökmen, 2011; Özdener, 2018, Doğanay, 2020.

Makalede ele alınan Afrikalı erkek-Türk kadın evliliklerini ifade etmede tercih edilen kavram sınır-ötesi evlilik (*cross-border marriage*) kavramıdır. Bu kavram, literatürde yabancı evlilikleri ifade etmede kullanılan karma (*mixed*), kültürler-arası (*intercultural*), uluslararası (*international*), ulus-ötesi (*transnational*), ırklar-arası (*inter-racial*) gibi çeşitli kavramlar arasından çalışmanın odağına uygun olarak seçilmiştir. Sınır-ötesi evlilik kavramı hem topluluk içi hem de topluluklar arası evlilikleri içermesi bakımından geniş bir kapsama sahiptir ve literatürdeki, ulusötesi, karma, kültürler-arası veya uluslararası olarak sınıflandırılan farklı evlilik türlerini de kapsayan bir kavram olarak görülebilir (Williams, 2012: 24-26).

Karma evlilik ya da ırklar-arası evlilik gibi kavramlar, grupları durağan ve sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş yapılar olarak gören kültürel özcü bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, bireylerin aynı anda birden fazla gruba ait olabileceği gerçeğini göz ardı ederek, onları keskin sınırlarla ayırıştırır. Bu nedenle; kültür veya din farklılıklarını, sınıf veya ilgi alanları gibi benzerliklerden daha öncelikli tutmak, çiftlerin paylaştığı ortak zemini anlamada yetersiz kalabilir (Williams, 2010: 10). Bu kapsamda, *sınır-ötesi evlilik* kavramı, Williams'ın (2010, 2012) çizdiği bu spesifik anlamdan hareketle, Afrika'dan Türkiye'ye üniversite eğitimi ya da iş amacıyla gelen Afrikalı erkeklerin, Türkiye'ye geldikten sonra tanıştıkları Türk vatandaşı kadınlarla yaptıkları evlilikler bağlamında ele alınmaktadır.

Sınır-ötesi evlilik kavramı, eşlerden birinin veya her ikisinin formel bir statüden ya da vatandaşlıktan yoksun olduğu, yani devlet tarafından “göçmen” olarak sınıflandırıldığı evlilikleri tanımlamada kullanılabilir. Terim aynı zamanda etnik veya kültürel farklılığı sorunsallaştırmaktan kaçınarak, bunun yerine dışsal yapıların rolünü vurgulaması açısından önemli bir teorik avantaj sunmaktadır (Williams, 2012: 23-25). Bu bağlamda kavram, çalışmanın odağındaki milliyetçilik, ırkçılık ve erkeklik kesişimini anlamlandırmak için kritik öneme sahiptir. Zira devletin çizdiği “sınır”, sadece hukuki bir çizgi değil, aynı zamanda milliyetçi söylemin korumaya çalıştığı sembolik bir sınırdır. Sosyal medyada Afrikalı-Türk evliliklerine gösterilen tepkiler, sınırın ihlal edildiği algısı üzerinden şekillenmekte; milliyetçilik ve erkekliğin iç içe geçtiği bir savunma mekanizmasını görünür kılmaktadır.

Ek olarak, bu çalışmanın odak noktası yalnızca sahip olunan/olunmayan farklı vatandaşlık statülerinden kaynaklanan yasal veya bürokratik süreçler üzerinden ele alınan evlilikler değildir. Sınır-ötesi evlilikler bu çalışmada yalnızca devlet-çift ilişkisi bağlamında değil, aynı zamanda gündelik yaşam, kültürel etkileşim ve toplumsal algı düzeylerinde çok katmanlı bir olgu olarak incelenmektedir. Yuval-Davis'in (1997: 45) vurguladığı üzere, evlilik aynı zamanda, ulusal kimliğin, kolektif aidiyetin ve kültürel sınırların inşa edildiği bir kurumdur. Bu perspektif, evliliğin kimliklerin, normların ve toplumsal

hiyerarşilerin yeniden üretildiği çok katmanlı bir yapı olduğunu ortaya koyar. Yuval-Davis'in ifade ettiği tüm bu kültürel sınırlar veya ulusal aidiyet gibi kavramlar uluslararası göç süreçleriyle kesiştiğinde daha da belirginleşir. Evliliğin söz konusu kesişim noktasında aldığı yeni biçimler bu makalenin de odağı olan sınır-ötesi evlilikleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla, sınır-ötesi evliliklerin yasal statüden başlayarak dil, din, etnik kimlik ve toplumsal cinsiyet gibi farklı kimlik alanlarına kadar uzanan bir dizi sosyal ve kültürel zorluk içerdiği savunulmaktadır. Evlilik pratiği, yalnızca yasal bir birliktelik değil; aynı zamanda göçmenin “yabancı” kimliğiyle karşı karşıya geldiği ve bu kimliğin toplumsal düzeyde sürekli olarak yeniden üretildiği bir alan olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmada “erkeklik”, Kimmel, Hearn ve Connell'in (2005: 3) tanımladığı üzere; sosyal olarak inşa edilen, zaman ve mekâna göre değişebilen, cinsiyetlendirilmiş iktidar ilişkileriyle iç içe işleyen; sınıf, ırk ve yaş gibi sosyal ayrımlarla kesişimsel bir düzlemde sorgulanması gereken bir olgu olarak ele alınmaktadır. Erkeklik çalışmalarının bu üç büyük isminden hareketle, verilerden elde edilen tepkiler analiz bölümünde üç ana eksenle tartışmaya açılmaktadır. İlk olarak, Türk kadınları ve Afrikalı erkekler arasındaki evliliklere gösterilen tepki; Connell'in “hegemonik erkeklik” kavramı çerçevesinde, yerli erkeğin statü kaybı ve “öteki” ile girdiği rekabet üzerinden okunmaktadır. Burada, literatürdeki milliyetçilik tartışmalarına paralel olarak, “ulusun bekası” ile “erkekliğin bekası”nın nasıl eşdeğer tutulduğu ve milliyetçi anksiyetenin nasıl maskülen bir karaktere büründüğü incelenmektedir. İkinci olarak; siyah beden “hastalık”, “suç” ve “aşırı cinsellik” imgeleriyle patolojikleştirilmesi; sömürgeci ve oryantalist stereotiplerin Türkiye bağlamındaki “ırksallaştırılmış cinsellik” inşasında nasıl karşılık bulduğu üzerinden analiz edilmektedir. Üçüncü ve son olarak ise, Jeff Hearn'ün (2004) kavramsallaştırdığı “erkeklikten erkeklere” (*from masculinity to men*) çerçevesinden hareketle, erkeklerin kadınlar üzerindeki denetimi sosyal medyadaki linç pratiklerinin, kadın bedeni ve tercihleri üzerinde nasıl bir tahakküm mekanizmasına dönüştüğü analiz edilmektedir.

Makalede kullanılan bu üç çerçeve bağlamında bu çalışma, ele alınan sınır-ötesi evliliklerin yalnızca ırkçılık veya yalnızca cinsiyetçilik gibi tek boyutlu bir analizle kavranamayacağını vurgulamaktadır. Crenshaw (1989: 139) siyah kadınların karşılaştıkları deneyimleri sadece ırk ya da cinsiyet ayrımcılığı sınırları içerisinde değil de bunların kesişimlerinin etkisine bakmak gerektiğini vurgulamaktadır. Yani ırkçılık ve cinsiyetçiliğin kesişimi, Siyah kadınların yaşamlarını öyle biçimlerde etkiler ki, bu etkiler kadın, ırk ya da toplumsal cinsiyet boyutlarına ayrı ayrı bakılarak bütünüyle kavranamaz. Hatta bu düşüncelerini geliştirerek siyahi kadınlara yönelik şiddetin yapısal ve politik boyutlarını nasıl şekillendirdiğini de incelemektedir (Crenshaw, 2013: 8). Bu bağlamda kesişimsellik; çalışmada ele alınan Afrikalı göçmen erkeklerin maruz kaldığı ırkçı

ve cinsiyetçi saldırıları çözümlemede etkili bir analitik araç sunmaktadır. Afrikalı erkekler, “siyahi” ve “göçmen” kimliklerinin kesişiminde çok boyutlu bir ötekileştirmeye maruz kalırken; sahip oldukları erkeklik kimliği de paradoksal bir biçimde ulusal bütünlüğe yönelik bir tehdit olarak kodlanmaktadır. Bu durum, söz konusu özneleri çok katmanlı bir eşitsizlik ve mücadele ağının içine hapsedmektedir. Sosyal medya yorumlarında da gözlemlendiği üzere, evliliklere yönelik tepkiler; erkeklik, milliyetçilik ve ırkçılığın iç içe geçtiği söylemlerden beslenmektedir.

1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

Literatürde, Afrikalı göçmen erkeklerin sınır-ötesi evliliklerine odaklanan çalışmaların sayısı oldukça kısıtlıdır. Bu çalışma, söz konusu evliliklere yönelik geliştirilen milliyetçi ve cinsiyetçi tepkileri analiz ederek, hem sosyal medya incelemelerine katkı sunmayı hem de Afrikalı göçmen topluluğuna dair literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Akademik gerekliliğin yanı sıra, Türkiye’nin sürekli gündeminde olan göç olgusu da çalışmanın şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Her ne kadar göç istatistiklerinde ilk sıraları Suriyeli ve Afgan sığınmacılar paylaşırsa da Türkiye’de hatırı sayılır bir Afrikalı göçmen nüfusu bulunmaktadır. Afrikalı göçünün yoğunlaştığı Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarı döneminde, tırmanan göçmen karşıtı tutumlar bu grubu da hedef almıştır. Nitekim Karabük Üniversitesi olayları⁴ ve Ankara’daki Saab Restoran vakası⁵ gibi medyatik gelişmeler, söz konusu karşıtlığı tetikleyen somut örneklerdir. Bu olumsuz olayların yanı sıra, Afrikalı-Türk çiftlerin devlet televizyonlarındaki Alişan ile Hayata Gülümse⁶ gibi gündüz kuşağı programlarına konuk edilmeleri, bu grubun paradoksal bir biçimde yüksek magazinelle görünürlüğe sahip olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, Afrikalı göçmenler Türkiye’de sık sık gündem olmakta; eğitim ve iş gibi kamusal alanlardan evlilik gibi mahrem alanlara kadar uzanan geniş bir yelpazede göçmen karşıtı saldırıların hedefi olabilmektedir. Bu çalışma, tam da bu dinamikleri çözümlemek amacıyla odağına Afrikalı göçmen erkekleri almaktadır.

⁴ Karabük Üniversitesi’nden bazı öğrencilerin Afrikalı bireylerle yaşadıkları ilişkiler üzerinden HPV ve HIV gibi cinsel yolla bulaşan hastalıklarla ilişkilendirilmeleriyle ortaya çıkan tartışmalarla yayılan haberler Afrikalı öğrenciler arasında ciddi bir tedirginlik yaratmış; aynı zamanda belirli bir etnik grubun açıkça hedef gösterildiği nefret söylemlerinin yayılmasına zemin hazırlamıştır (Hürriyet, 2024).

⁵ Ankara’daki Sümer Sokak’ta Somalili göçmenler tarafından işletilen Saab Restoran, 2021 yılında sistematik polis baskıları ve ayrımcı uygulamalar sonucunda önce sarı, kırmızı ve yeşil renklerden oluşan tabelası beyaza boyanmasıyla görünürlüğü azaltılmış, ardından devam eden müdahalelerle tamamen kapatılmıştır (Gazete Duvar, 2022).

⁶ TRT 1’de hafta içi her gün yayınlanan Alişan ile Hayata Gülümse isimli program, bir dönem yabancı evlilik yapan çiftlere, özellikle de Afrikalı-Türk çiftlere geniş yer ayırmıştır. Programa çok sayıda Afrikalı damat konuk edilmiş; bu birliktelikler romantize edilerek, eğlenceli bir üslupla izleyiciye aktarılmıştır. Örnek yayınlar için bkz. Alişan ile Hayata Gülümse TRT, 2023, 2024a, 2024b.

Çalışma, kurumsal medya anlatısı ile tabandaki kullanıcı pratikleri arasındaki söylemsel farka dikkat çekerek, özellikle kullanıcı kaynaklı söylemi merkeze almaktadır. Bu tercih doğrultusunda, yeni medya platformlarının en dinamik örneklerinden biri olan X kullanılarak analiz yapılmaktadır. Yeni medya; kitap, televizyon ve radyo gibi geleneksel araçlardan farklılaşan; sayısal, etkileşimsel ve ağ tabanlı iletişim ortamlarını ifade eder (Binark, 2014: 19). Geleneksel kitle iletişiminde “alıcı” konumundaki bireyin geri bildirimi sınırlıyken; X gibi yeni medya ortamlarında izleyici/okur, metni bizzat yeniden üreten aktif bir özneye dönüşür (Binark, 2014: 22). Bu bağlamda, makaleye konu olan yorumlardaki milliyetçi ve cinsiyetçi ifadeler; var olan toplumsal normların ve önyargıların dijital alanda tekrar üretildiği, Butlerci bir ifadeyle performe edildiği (Butler, 1990) edimler olarak ele alınmıştır.

Manuel Castells’e (2016) göre, internet ve sosyal medya ile iletişim yapısı kökten değişmiş; bireylerin kendi mesajlarını küresel ölçekte yayabildiği “kitlel öz-iletişim” (*mass self-communication*) çağına girilmiştir. Castells bu dönüşümü şöyle ifade eder:

...kitle iletişimi, ağırlıklı olarak tek yönlü olmuştur. Ama internetin yayılmasıyla birlikte, gerçek zamanda ya da seçilmiş bir zamanda, amaçlanan iletişim pratiğinin özelliklerine bağlı olarak bir noktadan diğerine iletişim, dar alanlı yayın ya da geniş alanlı yayın seçeneklerini kullanarak birçok kişinin birçok kişiye mesaj gönderme yetisinin damgasını vurduğu, etkileşime dayalı yeni bir iletişim biçimi doğmuştur. Tarihsel olarak yeni olan bu iletişim biçimine kitlel öz iletişim (*mass self-communication*) diyorum. Kitlel iletişimdir çünkü YouTube’da yayımlanan bir video, birkaç web kaynağına RSS linkleri veren bir blog ya da hacimli bir e-posta listesine gönderilen bir mesaj gibi küresel bir takipçi kitlesine ulaşma potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda öz iletişimdir, çünkü mesajı kişinin kendisi üretir, olası alıcıları kişinin kendisi tanımlar... (Castells, 2016: 91)

Özetle, çalışmada veri kaynağı olarak X yorumlarının seçilmesinin temel nedeni, bu mecranın basit birer kişisel reaksiyondan ziyade, milliyetçilik ve erkeklik kesişimindeki göçmen karşıtı söylemlerin dolaşıma sokulduğu ve yeniden üretildiği kolektif bir alan olmasıdır. Günümüzde bireysel içeriklerin ve içeriklere gelen yorumların geleneksel medya manşetleri kadar etki yaratabildiği göz önüne alındığında, platformun gündemi belirleme gücü yadsınamaz. Özellikle Türkiye’de 2015 yılında %17 olan kullanım oranının 2022’de %69,6’ya yükselmesi (Sosyal Veri, 2024), bu mecranın marjinal bir tartışma alanı olmaktan çıkıp toplumsal kapsayıcılığını gözler önüne sermektedir.

Araştırmanın verileri “Afrikalı damat”, “siyahi damat”, “Türk kadın Afrikalı erkek”, “demografik yapı”, “soyun bozulması” veya “asimilasyon” gibi temel izlekleri temsil eden anahtar kelimeler aracılığıyla derlenmiştir. Veri

toplama süreci, X'in kurulduğu 2006 yılından başlanarak günümüze kadar olan paylaşımları kapsamaktadır. Ancak ilgili dönem içerisinde X platformunun 18 Mart 2014 ve 3 Nisan 2014 tarihleri arasında, Telekomünikasyon İletişim Başkanlığı'nın (TİB) idari kararıyla erişime engellenmesi nedeniyle, söz konusu tarih aralığı kapsam dışı bırakılmıştır. Veri setinin oluşturulmasında; etkileşim oranları (beğeni, yorum, alıntı) en yüksek olan ve dijital ortamda geniş çaplı bir kamusal tartışmayı tetikleyen spesifik vakalar merkeze alınmıştır. Araştırmanın kapsamı gereği, analiz sürecinde yalnızca reaktif (olumsuz) yorumlar veri olarak alınmıştır. Her ne kadar incelenen *tweet* zincirlerinde sınır-ötesi evlilikleri olumlayan veya ırkçı söylemlere karşı çıkan karşı-anlatılar mevcut olsa da çalışmanın temel sorunsalı olan erkeklik hiyerarşisi ve milliyetçi söylemi ortaya koyabilmek adına stratejik bir örneklem seçimine gidilerek sadece reaktif tepkiler tasnif edilmiştir. Ek olarak; çalışma kronolojik bir döküm sunmaktan ziyade, dijital alanda yankı uyandıran ve toplumsal alımlanmayı temsil eden kritik vakalara odaklanmaktadır. Dolayısıyla, zaman aralığından bağımsız olarak, nitel vaka analizi yöntemiyle alımlanma biçimlerine ve söylemsel derinliğe odaklanılmıştır.

Veriler, hem haber kaynaklarının paylaşımları altındaki yorumlardan hem de bireysel kullanıcıların bu evliliklere dair ürettiği içeriklere gelen yorumlardan derlenmiştir. Bu bağlamda çalışma, söylemi iki farklı boyutta ele almaktadır: Birincisi, konuyla ilgili haber içeriklerine yönelik gelişen reaktif (tepkisel) yorum zincirleri; ikincisi ise kullanıcıların konuyu doğrudan gündemleştirdiği ve kendi zaman tünellerinde ürettikleri özgün *tweet* paylaşımları ve bunlara gelen zincirleme yorumlar. Çalışma kapsamında ele alınan yorumlar kullanıcıların özgün ifadelerini ve dilsel pratiklerini olduğu gibi yansıtmak amacıyla yazım yanlışları orijinal halleriyle sunulmaktadır. Elde edilen veriler ışığında çalışmanın örneklemini oluşturan başlıca evlilik anlatıları şunlardır: Ankaralı gelin-Tanzanyalı damat, Konyalı gelin-Senegalli damat, Kamerunlu damat, Batmanlı gelin-Nijerli damat, Kongolu damat, Çadlı damat adayı, Nijerya kralının oğluyla evlenen Türk kadını. Söz konusu evlilik örneklerine yönelik tepkiler; çalışmanın teorik çerçevesiyle uyumlu olarak analiz edilmektedir.

Aşağıda çalışma kapsamında oluşturulan tabloda, zaman aralığından bağımsız olarak, ele alınan evlilik örneklerine dair X çerçevesinde bulunan görüntülenme, yorum, beğeni ve yeniden paylaşım sayıları gösterilmektedir.

Tablo.1: İncelenen Vakalara/İçeriklere Ait Sosyal Medya Etkileşim Verileri

Vaka/İçerik Başlığı	Kaynak Hesap	Görüntülenme	Yorum	Beğeni	Yeniden Paylaşım
Kongolu damat	Kullanıcı1	4.800.000	309	743	791
Çadlı damat (adayı)	jargon	1.600.000	331	527	262
Tanzanyalı Damat	23 Derece	851.000	392	721	105
Nijerli Damat	DarkWeb Haber	737.400	188	713	88
Kamerunlu Damat	Aykırı	635.800	486	809	162
Senegalli Damat	23 Derece	136.200	98	173	19
Nijeryalı Damat	Kullanıcı 2	36.000	50	177	7
TOPLAM ETKİLEŞİM	-	~8.796.400	1.854	3.863	1.434

Not: Tablo, elde edilen X verileri ile hazırlanmıştır.

Ele alınan Tanzanya, Kongo ve Nijer gibi Sahra Altı Afrika ülkeleri, TÜİK'in 2025 evlilik istatistikleri gibi resmi veri tabanlarında ismen yer almamaktadır. Çeşitli Afrika ülkelerinden gelen göçmenlerin yapmış oldukları sınır-ötesi evlilikler, devletin nicel verilerinde “Diğer” kategorisine atılarak homojenleştirilmiş ve görünmez kılınmıştır. Dolayısıyla devlet aygıtı için onlar “Nijerli” veya “Kongolu” değil, “Diğer” ya da “Afrikalı”dır. Resmi istatistiklerde görünmez olan bu evlilikler, sosyal medyada tam tersi bir dinamikte görünür hale gelmektedir. Bu bağlamda, evliliklere yönelik toplumsal algının, resmi verilerin veya demografik gerçekliklerin çok ötesinde, nitel bir “öteki” inşası üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bu nedenle, sayıların ötesindeki bu söylemsel alanı anlamak için nicel veriden ziyade, bu çalışmada yapıldığı gibi nitel vaka analizine ihtiyaç duyulmaktadır.

Zhou (2024), Çin sosyal medyasındaki Siyah karşıtlığı ile toplumsal cinsiyet geriliminin, Çinli erkekliğin krizi ve mağduriyeti üzerinden nasıl kesiştiğini incelediği çalışmada; Çinli kadınların Siyah göçmenlerle yaptıkları evlilikleri dört temel tema etrafında ele almıştır. Yazar bu analizini; “Vatan hainleri”, “Kadın kullanıcıların bir yanıt olarak beyaz erkekleri romantize etmesi”, “Patolojikleştirilen (hastalıkla ilişkilendirilen) ve cinselleştirilen Siyah erkekler” ve “Çin soyunun sürdürülmesinde cinsiyetlendirilmiş ayırım” başlıkları altında detaylandırmıştır. Çinli erkeklerin devlete ve feminist kadınlara olan öfkelerini, en savunmasız gördükleri grup olan Siyah erkekler üzerinden getirdiklerini iddia eden Zhou (2024), ataerkil ırkçılığın, bir erkeklik restorasyonu aracı haline geldiğini vurgulamaktadır. Afrikalı göçmen erkeklerin Türkiye’de yaptığı evliliklerde de benzer bağlamlar kurulabilmektedir. Bu çalışmada, Zhou’nun (2024) çalışmasının aksine “yabancı erkekler”le evlenen kadınlara gelen eleştirel

tepkiler ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Afrikalı erkek göçmenlerin evliliklerine dair paylaşımlara gelen reaktif tepkiler, Zhou'nun (2024) çalışmasından ilhamla ve Türkiye bağlamına özgü bir biçimde, üç farklı başlıkta analiz edilmektedir: (a) Hegemonik Erkeklik ve Milliyetçi Anksiyete, (b) Irksallaştırılmış Cinsellik ve Patolojikleştirme, (c) Kadın Bedeni Üzerinde Patriyarkal Denetim.

Sınır-ötesi evlilikler literatürü, uzun yıllar boyunca yoğun bir şekilde “mağdur gelinler” (Rus gelin, ithal gelin vb.) söylemi etrafında şekillenmiş ve kadın göçmenlerin deneyimlerine odaklanmıştır (Constable, 2003; Castles ve Miller, 2003). Ancak, sınır-ötesi evliliklerde iktidar ilişkileri ve göçmenlik deneyimi sadece kadınlar için değil, “damatlar” için de krizler ve kırılganlıklar üretmektedir (Charsley, 2005: 381). Bu çalışmada seçilen Afrikalı damatlar örneği, literatürdeki eksik kanaldan hareketle, odağını kadınlardan erkek göçmenlerin deneyimlerine ve bu deneyimlerin kamuoyundaki yansımalarına çevirmektedir.

Son yıllarda erkeklik çalışmalarının etkisiyle erkek göçmenlerin evlilik deneyimlerine odaklanan araştırmalar artış göstermektedir. Örneğin, Appleby (2013), Japonya'daki beyaz Avustralyalı erkeklerin evlilik yoluyla Batılı erkeklik stereotiplerini nasıl müzakere ettiklerini; Cheng (2012) Singapurlu erkeklerin ekonomik araçlar üzerinden erkekliklerini nasıl kurduklarını inceler. Charsley (2005) ve Charsley ve Liversage (2015) Britanya'daki Pakistanlı ve Danimarka'daki Türkiyeli damatların yaşadığı iktidar gerilimlerine ve kırılganlıklarına odaklanarak, literatürdeki “kadın odaklı” bakış açısını dengeler. Literatürdeki bazı çalışmalarda, göçmen erkeklerin (özellikle Afrika ve Orta Doğu kökenlilerin) medya ve kamu söylemlerinde “tehlikeli”, “ataerkil” ve “şiddete eğilimli” figürler olarak sunulduğu ve hâkim erkeklik biçimlerine erişemediklerinde toplumsal hiyerarşide aşağı konumlandırıldığı görülmektedir. Örneğin, Sverdljuk (2015) Norveç bağlamındaki çalışması, Afrika ve Orta Doğu kökenli erkeklerin toplumsal cinsiyet, cinsellik ve etnisite bağlamında nasıl temsil edildiklerini inceler. Khosravi (2009: 597) ise İsveç'teki İranlı erkek göçmenlerin ilkel erkekliği”ni İsveç'in “medenî erkekliği” karşısında kuran medya söylemlerine odaklanarak etnik kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki etkileşimi incelemektedir.

Özetle, spesifik olarak Afrikalı erkek göçmenlere dair literatür incelendiğinde, konunun ırklar arası evlilikler, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet - biyopolitika- ekseninde tartışıldığı görülmektedir. Literatürde, özellikle Çin bağlamında yapılan çalışmalar, Türkiye'deki durumla çarpıcı benzerlikler taşımaktadır. Çin'de Afrikalı nüfusun artışı medyada “siyah istilası” (*black invasion*) olarak adlandırılmakta; Afrikalılar suç, uyuşturucu ve hastalıklarla (AIDS, Ebola) ilişkilendirilerek patolojik hale getirilmektedir (Loeb vd., 2022; Hood, 2013). Castillo (2020) ve Frazier ve Zhang (2014), Çinli kadınlarla Afrikalı erkeklerin evliliklerinin “ulusal saflığa” ve “Çin kanına” bir tehdit olarak

algılandığını, ırksal milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet ideolojileriyle iç içe geçtiğini ortaya koymaktadırlar. Wang (2013), Çinli-yabancı evliliklerinin medya sunumlarını inceleyerek, bu birlikteliklerin kamusal alanda nasıl temsil edildiğini analiz eder. Çin dışındaki Afrikalı göçmenleri ele alan örneklerde de örneğin Fransa'daki Senegalli öğrenciler (Neveu Kringelbach, 2015) veya İspanya'daki Afrikalı göçmenler (Rodriguez-García, 2006) üzerine yapılan çalışmalar, evliliklerin yasal statü, sınıf ve kültürel çatışmalar ekseninde şekillendiğini göstermektedir.

Türkiye bağlamında mevcut çalışmalar çoğunlukla “yabancı gelinler” ve onların sosyolojik uyum süreçleri üzerine yoğunlaşmıştır.⁷ Ek olarak, ülke içindeki Türk-Kürt, Alevi-Sünni veya gayrimüslim-Müslüman karma evlilikleri üzerine yapılan çalışmalarda (Beylunioğlu ve Kaymak, 2021; Tulum-Akbulut vd., 2023), evlilikler tıpkı Afrikalı bir göçmen erkek ya da Rus bir göçmen kadınla yapılan evliliklerde olduğu gibi “biz-onlar” ayrımını üretebildiği gözlemlenebilmektedir. Bu araştırmalar, sınır-ötesi evliliklerde de benzer biçimde işleyen kimlik, aidiyet ve toplumsal kabul dinamiklerini anlamak açısından önemli bir karşılaştırma alanı sunmaktadır.

Türkiye'deki Afrikalı göçmen erkeklerin özgül durumunu açıklamakta literatürde büyük bir boşluk dikkat çekmektedir. Türkiye-Somali ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte Somalili göçmenlere veya genel olarak Afrikalı öğrencilere dair çalışmalar (bkz. Baş, 2025; Şahin, 2022; Kavak, 2025) artsa da bu grubun gerçekleştirdiği evliliklerin toplumsal alanda nasıl alımlandığı konusu bakir bir alandır. Mevcut literatürde bu konuya en yakın örnek, Sahra-altı Afrikalılar ile Türkler arasındaki evliliklerin medya temsiliyi inceleyen Babürşah (2024) ile Basmacı ve Babürşah'ın (2024) çalışmalarıdır. Ancak bu çalışma, odak noktasını medya içeriklerinin kendisine, yani “temsil” boyutuna yöneltmiştir. Ayrıca, söz konusu çalışmada çiftlerin tanışması, görüşmesi, evlilik kararındaki etkenler, yabancı evliliklerde kültür ve din faktörünün önemi gibi konulara da odaklanılmış; evliliklerin Türk medyasında nasıl temsil edildiğine değinilerek haberlerin veriliş şekillerinde pozitif bir dil kullanıldığı tespit edilmiştir (Basmacı ve Babürşah, 2024: 112). Bu makale ise, odağını “temsil”lerden ziyade bu içeriklere gelen kullanıcı tepkilerine, yani “alımlanma” boyutuna kaydırmaktadır.

Özetle çalışma, literatürde nispeten ihmal edilen bir alan olan Afrikalı göçmen erkeklerin evliliklerine yönelik dijital tepkileri odağına almaktadır. Bu doğrultuda çalışma; Türk erkeğinin “patriarkal bir otorite” olarak konumlanması ve hegemonik erkeklik krizi üzerinden şekillenen, milliyetçi anksiyete ile eklemlenmiş söylemleri sorunsallaştırarak literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Afrikalı damatlara yönelik sosyal medya tepkileri analiz

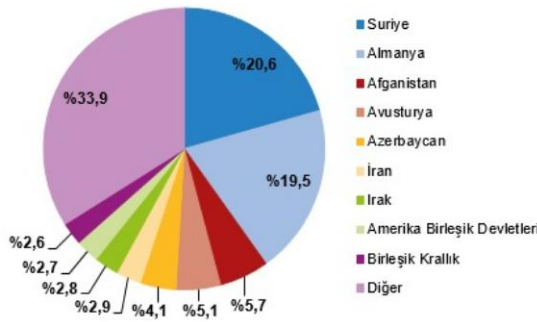
⁷ Örnek çalışmalar için bkz. Dügmez (2024); Hu (2022); Özdener (2018)

edilirken; ırkçılık, milliyetçilik ve cinsiyetçiliğin kesişimsel ilişkisinden doğan (Crenshaw, 1989) göçmen karşıtı tutumlar ile “Türk erkekliğinin” içinden geçtiği hegemonik kriz tartışmaya açılmaktadır.

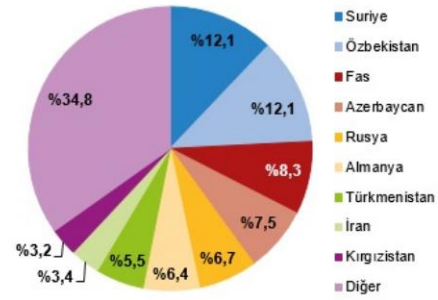
2. TÜRKİYE’DE SINIR ÖTESİ EVLİLİKLER, AFRİKALI GÖÇMENLER VE SOSYAL MEDYA

Türkiye’de toplam evlenmeler içinde yabancı kişiler ile evlenmeler incelendiğinde, yabancı damatların sayısı 2024 yılında 5 bin 923 olup toplam damatların %1,0’ını oluştururken yabancı gelinlerin sayısı 29 bin 115 olup toplam gelinlerin %5,1’ini oluşturmaktadır (TÜİK, 2025). Aşağıdaki grafiklerde de görüldüğü üzere, Türkiye’de gerçekleşen yabancı evlilik oranlarında yabancı damatlarda ilk üç sırayı Suriye, Almanya ve Afganistan; gelinlerde ise Suriye, Özbekistan ve Fas uyruklu vatandaşlar oluşturmaktadır (TÜİK, 2025).

Uyruklarına göre yabancı damatların oranı, 2024



Uyruklarına göre yabancı gelinlerin oranı, 2024



Türkiye’ye yönelik göç hareketliliğiyle birlikte, medyaya yansıyan yabancı evlilik haberlerinin sayısı artmış; “yabancı gelin” ve “yabancı damat” figürleri toplumsal hafızada yer etmeye başlamıştır. Kimi zaman ötekileştirilen, kimi zaman ise büyük bir misafirperverlikle karşılanan bu “yabancı eş” temsilleri, popüler kültür ürünlerinde ve özellikle televizyon dizilerinde sıkça işlenmiştir. “Danimarkalı Gelin” (1993), “Sara ile Musa” (1995) ve özellikle bir döneme damgasını vuran “Yabancı Damat” (2004-2007) gibi yapımlar, doğrudan bu evlilikleri anlatının merkezine taşımıştır. Bunun yanı sıra, “Akasya Durağı” adlı TV dizisindeki Afrikalı damat *Obayana*, “En Son Babalar Duyar” dizisindeki *Rafi Maranga* veya “İkinci Bahar”daki Amerikalı *Timothy* gibi karakterler de bu kültürel karşılaşmanın ekranlardaki tanınmış yüzleri haline gelmiştir. İlginin boyutu o kadar yüksektir ki, kurgusal yapımların ötesinde, bu temaya özgü “Yabancı Gelin” (2008) veya “Elin Oğlu” (2015-2016) gibi *reality-show* formatındaki televizyon programları dahi izleyiciyle buluşmuştur.

Türkiye mediasındaki bu popüler ve magazinel temsiller içerisinde, Afrikalı göçmenlerin konumu kendine özgü bir dinamik barındırmaktadır. Türkiye’de “yabancı eş” algısı, göçmenin kökenine göre hiyerarşik bir farklılaşma

göstermekte; Avrupa veya Amerika'dan gelenler ile Asya veya Afrika'dan gelenler toplumsal hafızada aynı kategoride kodlanmamaktadır. Örneğin Ender ve Bradshaw (2019) çalışmalarında, ekseriyeti Batılı ve beyaz erkeklerden oluşan yabancı damatların “enişte” sıfatıyla toplumsal kabul gördükleri dikkat çekmektedir. Bu noktada, “yabancı”nın “enişte” olarak benimsenmesi için; damadın kökenine ve ırkına bağlı olarak toplumsal kabulün sınırlılığı ve hiyerarşik seçiciliği gün yüzüne çıkmaktadır.

Afrikanlı göçmenler, kültürel mesafelerinin yanı sıra özellikle ten renklerinin yarattığı farklılık nedeniyle bu ayrımın en keskinleştiği noktada durmaktadır. Altay (2020), popüler kültürde Siyah bedenlerin görünürlüğüne odaklandığı çalışmada, bu temsillerin tarihsel köklerine ve üretilen stereotiplere dikkat çeker. Bu bağlamda öne çıkan en baskın figür, Yeşilçam sinemasından bu yana varlıklı ailelerin hizmetçisi olarak konumlandırılan, şiveli konuşması, yaşlılığı ve kilolu görünüşüyle karikatürize edilen “Arap Bacı” veya “bacı kalfa” tiplemesidir. Türkiye medyasındaki Siyah temsili sadece bu figürle sınırlı değildir. Altay'ın (2020) aktardığı üzere; Turist Ömer Yamyamlar Arasında (1970) filmiyle kurulan ilkel/yamyam imgesi, Tefik Gelenbe'nin canlandırdığı siyaha boyanmış (*blackface*) parodi karakterler, Eti Benim O (2013) reklamındaki dadı karakteri üzerinden yürütülen tartışmalar; Siyah beden nesneleştirildiği ve ötekileştirildiği tarihsel sürekliliğin medyatik örneklerini oluşturmaktadır. Tarihsel süreçte Türkiye'deki Siyah bedeni temsili, “Arap Bacı” gibi tipler üzerinden ev içinde hizmetçi olarak konumlandırılması, bu öznelerin toplumsal bir tehdit içermeyen, zararsız ve komik figürler olarak algılanmasına neden olmuştur. Ancak bugün, siyahi bedenin “damat” kimliğiyle kamusal alanda belirmesi, söz konusu hiyerarşik dengeyi bozarak bu temsili bir tehdit unsuruna dönüştürmektedir. Söz konusu Afrikanlı damatlar aşağılanan, cinselleştirilmiş bedene indirgenen ve karikatürize edilen bir konumda, yani Connell'in (2005) hiyerarşisindeki “tâbi kılınmış erkeklik” formuna yakın özneler konumuna gelmiştir. Afrikanlı erkeklerin evlilikleri ile hiyerarşi sarsılmış ve milliyetçi bir anksiyete ortaya çıkmıştır.

Türkiye medyasındaki bu stereotipik temsiller, sadece eğlence endüstrisinin bir ürünü olarak görülemez. Tayvan'daki “yabancı gelin” olgusu üzerine yaptığı çalışmada Hsia (2007), medyanın nesnellik maskesi altında devletin ve hâkim sınıfların çıkarlarını nasıl yeniden ürettiğini çarpıcı biçimde ortaya koyar. Medya, toplumsal sorunları tanımlarken alt sınıfları, kadınları ve Üçüncü Dünya'dan gelen yabancıları hedef tahtasına oturtarak cinsiyetçilik ve ırkçılığı yeniden üretir. Türkiye'de Afrikanlı damatlara yönelik sosyal medya tepkileri de benzer bir mekanizmayla işler. Tayvan'da “tehdit” olarak kurgulanan Güneydoğu Asyalı gelinlerin yerini, Türkiye bağlamında erkeklik krizini tetikleyen Afrikanlı damatlar

almaktadır. Dolayısıyla sosyal medyada dolaşıma giren bu imgeler, Hsia'nın tabiriyle “ulusal kaygı” inşasının yapı taşlarıdır (Hsia, 2007: 70-75).

3. TÜRKİYE'DE AFRİKALI DAMATLAR: ÖRNEKLER VE ANALİZ

Hegemonik Erkeklik ve Milliyetçi Anksiyete

Erkeklik verili değil kazanılan, kaybedilme tehlikesi her an var olduğu için nihai olarak asla elde edilemeyen bir statüdür. Böylece bir erkeğin erkekliğini ispatlaması, erkekliğini kaybetmeyle ilgili sürekli bir kaygıyı beraberinde getirir (Kandiyoti, 1997: 75).

Kandiyoti'nin vurguladığı bu kaygı, erkeğin toplumsallaşma sürecine içkin bir durumdur ve “erkeklik” etiketiyle büyümenin doğal bir sonucu olarak sürekli bir ispat zorunluluğunu ve panik halini beraberinde getirir. Ancak, bireysel düzlemdeki bu maskülen huzursuzluk, milliyetçi anksiyete ile eklemlendiğinde çok daha agresif ve savunmacı bir kimliğe bürünür. Bireysel olan kaygının yerini toplumsal kaygı almıştır. Söz konusu toplumsal endişe sınır-ötesi evliliklerde en çıplak haliyle kendini göstermektedir.

Hegemonik erkeklik kadınlarla ilgili olduğu kadar, eşcinseller, göçmenler veya etnik azınlıklar gibi baskın olmayan ve ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle ilgili olarak inşa edilmektedir (Connell, 1998: 245). Toplumsal cinsiyet çalışmaları literatüründe merkezi bir konuma sahip olan *hegemonik erkeklik* kavramı, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda meşruiyet kazanan ve diğer erkeklik biçimlerini tahakküm altına alan bir iktidar stratejisi olarak tanımlanmıştır (Connell, 1998).

Hegemonik erkeklik; tabi kılınmış (*subordinated*) erkekliklerden ayrılan, istatistiksel anlamda erkeklerin sadece bir azınlığı tarafından icra edilebilen normatif⁸ bir idealdir. Bu iktidar biçimi, kaba kuvvetten ziyade; kültür, kurumlar ve ikna süreçleri aracılığıyla elde edilen bir tahakküme dayanarak ataerkil sistemin meşruiyetini sağlar (Connell ve Messerschmidt, 2005: 832).

Connell (2005), egemen erkeklik değerlerinin nasıl inşa edildiğini ve diğer erkekliklerin bu düzene nasıl eklemlendiğini açıklamak amacıyla daha belirgin bir sınıflandırmaya gitmiştir. Bu doğrultuda; “tabi kılınan” (*subordinated*), “marjinalleştirilen” (*marginalized*) ve “işbirlikçi” (*complicit*) erkeklikler gibi kategoriler tanımlayarak, erkeklikler arasındaki hiyerarşik iktidar ilişkilerine açıklık getirmiştir (Connell, 2005).

⁸ Burada normatif olan “normallığın bir tanımı olarak değil ama toplumsal iktidarı elinde tutanların kabul etmeyi arzuladığı şeyin bir tanımı”dır (Connell, 1998: 83).

Bu çalışma bağlamında hegemonik Türk erkekliği; kendini hiyerarşik olarak Afrikalı erkeklerden üstün konumlandıran ve Türk kadınlarıyla yapılan evlilikleri doğrudan bir tehdit olarak algılayan söylemsel bir inşadır. Örneğin, Aykırı (2023) tarafından paylaşılan haberde, Kamerunlu damada yönelik “Afgan veya Suriyeliler ile evleneceklerine Afrikalılar ile evlensinler boşverin. Ben seviyorum Afrikalı insanları, yıllardır ülkemizdeler kendi hallerinde kimseyi rahatsız etmeden hayatlarını sürdürüyorlar.” yorumunu yapan bir kullanıcı bariz bir biçimde erkekler arası hiyerarşi kurmaktadır. Bu hiyerarşide Afrikalı damatlar, hiyerarşik olarak Suriyeli ya da Afgan erkeklerin üstünde yer almaktadır. Suriyeli erkekler istenmeyen bir pozisyona düşürülürken, Afrikalılar daha “uyumlu” veya “zararsız” şeklinde romantize edilmektedirler.

Hegemonik erkeklik, her zaman ve her yerde aynı olan değişmez bir kişilik tipi değildir. Aksine belirli toplumsal cinsiyet kalıpları dahilinde egemen konumu işgal eden erkekliktir (Connell, 2019: 150). Bu bağlamda, Afrikalı göçmen erkeklerin Türkiye’de gerçekleştirdikleri evliliklere yönelik toplumsal reaksiyonlar, hegemonik erkekliğin yaşadığı kriz ekseninde analiz edilmektedir. Söz konusu tepkiler; hegemonik Türk erkekliğinin, ‘karşıt/öteki’ olarak konumlandığı Afrikalı erkekliğe yönelik tehdit algısını yansıtmaktadır. Bu evlilikler, sadece ulusal sınırların bir ihlali olarak değil, aynı zamanda ulusun biyolojik ve kültürel üreticisi olan kadınların “kaybedilmesine” karşı gösterilen bir direnç olarak okunmaktadır.

Ulusun sürekliliği, büyük ölçüde kadınların doğurganlığı üzerinden kurgulanır. Anthias ve Nira Yuval-Davis’e (1989) göre kadınlar ulus-devlet süreçlerine katılırken “biyolojik yeniden üreticiler” ve ulusun sınırlarını çizen sembolik taşıyıcılar olarak görev almaktadırlar. Dolayısıyla, milliyetçi tahayyülde Afrikalı bir erkekle evlenen Türkiyeli kadın, bu sembolik sınırı ihlal ederek asli görevini yerine getirmemiş sayılmaktadır.

Örneğin, Tanzanyalı damat ve Türk geline dair paylaşılan “Türk gelin-Afrikalı damat evlilikleri yaygınlaşmaya devam ediyor. Son olarak Ankaralı bir kadın ile Tanzanyalı bir erkeğin evlenmesi sosyal medyada gündem oldu” (23 Derece, 2024a) başlıklı habere gelen kullanıcı yorumları, bu kaygıyı somutlaştırmaktadır: “Memleketin ırkını bozuyorlar kültürünü” ya da “Amaç Türkleri yok etmek diye düşünüyorum ve bizim kızlarımızda buna alet oluyor” gibi yorumlar milliyetçi anksiyetenin bir göstergesi olarak ulusal sınırların kadınlar üzerinden ele geçirilmesi kaygısını göstermektedir.

Türk erkeğinin yorumlarda açığa çıkan öfkesi, kadının bu “biyolojik üretici” rolünü bir “yabancı” ile üstelik hiyerarşik olarak aşağıda görülen bir “öteki” ile gerçekleştirmesine yöneliktir. Milliyetçi Türk erkekliğinin söz konusu evlilikler

karşısında ürettiği reaktif söylemler hegemonik erkekliğin krizini gözler önüne sermektedir.

Nagel'in (1998) vurguladığı üzere milliyetçilik zaten doğası gereği maskülen bir inşadır ve ulus, özünde bir "erkek kardeşler birliği" olarak kurgulanmıştır. Türkiye özelinde, Afrikalı göçmen erkeklerin evliliklerine yöneltilen tepkiler, tam da bu "erkeklik" ve "milliyetçilik" krizinin kesişim noktasında şekillenmektedir. Afrikalı erkeğin varlığı halihazırda bir "öteki" olarak kodlanırken; yerli kadınla gerçekleştirdiği evlilik, sembolik bir sınır ihlali ve hegemonik erkekliğe yönelik doğrudan bir tehdit olarak algılanmaktadır. "Biz burda Türk erkeği olarak evlenmeye çalışalım. Siz gidin elin afrikalılarıyla evlenin. Pes lan pesss." (Yeniçağ, 2024), "Tarihte Türkler başka bir ırkla evlilik yapmazdılar töre bozulmasın diye en son osmanlı da bu değişti o günden beri ülke bu halde" (23 Derece, 2024b) şeklindeki yorumlar, ulusal sınırların ihlali algısını tarihsel bir referansla pekiştirmektedir.

Bu çalışma kapsamında sosyal medya, hegemonik erkekliğin sadece yeniden üretildiği değil, aynı zamanda kriz anlarında restore edilmeye çalışıldığı bir mücadele alanı olarak öne çıkmaktadır. Türk kadınları ve Afrikalı erkekler arasındaki evliliklere yönelik dijital tepkiler, basit birer yorum olmanın ötesinde; sarsılan erkeklik statüsünü onarmaya ve ulusal sınırları yeniden tahkim etmeye yönelik kolektif bir hegemonya girişimi söylemi olarak okunabilir.

Li (2024: 266), Afrikalı-Çinli evliliklerinin sosyal medya temsillerini incelediği çalışmasında; Çinli erkeklerin olumlu figürler olarak sunulurken, Afrikalı erkeklerin büyük ölçüde insanlıktan çıkarılarak (*dehumanized*) eleştirildiğini belirtir. Bu yorumlar aracılığıyla, Afrika-Çin evlilikleri bağlamında "çelişkili erkeklik" ve "sürekli kadınlık" inşa edilmektedir. Li'ye (2024: 267) göre Çin'de Siyahlarla yapılan evliliklere yönelik karşıt söylemler, küresel sağ popülizmin yükselişinin bir parçasıdır, ancak Çin medyasına özgü yerel temsillerle yeniden biçimlendirilmiştir. "Ülkeni sev, ırkını koru ve yaşat. Mozambik'in çölünde kamıştan yapılmış baraklarda ana babasını ziyaret edersen el öpmeye artık" (23 Derece, 2024a) şeklindeki söylem; hegemonik Türk erkekliğinin Afrikalı damatları hem ulusal/ırksal varlığa yönelik bir tehdit olarak kodladığını hem de Afrika'daki yaşam alanlarını insandışılaştırarak (*dehumanized*) aşağıladığını açıkça ortaya koymaktadır.

Dünyada yükselen sağ popülizm dalgası ve göçmen karşıtı lider profilleri, Çin örneğindeki benzer bir biçimde Türkiye'de de karşılık bulmaktadır. Afrikalı göçmen evlilikleri özelinde yapılan "Bu işe bir tek ümit hocam dur diyebilir @umitozdog yardım et ne olur Türk ırkı kırılıyor" ve "Ümit Özdağ duymasın aq" (23 Derece, 2024a) gibi yorumlar, Ümit Özdağ figürünün bu bağlamdaki merkezi rolünü kanıtlar niteliktedir. Türkiye'deki sağ popülizmin simge ismi haline gelen

Özdağ, göçmenlere dair öne sürdüğü iddialarla sosyal medyada bir yankı döngüsü oluşturmuştur. Bu söylem biçimi, Türkiye’deki sığınmacı ve göçmen meselesini “Türkiye’yi bölmek isteyen dış güçler” klişesi üzerinden tek bir merkezde toplayarak ‘büyük resmi çözdüğü’ iddiasını taşımaktadır (Alpman, 2022: 92-93).

Ek olarak, Afrikalı-Türk evliliklerine yöneltilen eleştirilerde; bu birlikteliklerin doğal bir süreçten ziyade, dış kaynaklı ve planlı bir “operasyon” olduğu iddiası öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, bireysel evlilik tercihlerini ulusal bir tehdit algısına dönüştürerek, konuyu “komplo teorileri” zeminine taşımaktadır. Metropol haber (2023) ve Aykırı (2023) gibi haber sitelerinin X hesaplarındaki paylaşımlara gelen yorumlarda “demografik yapının bozulması”, “kurgu”, “operasyon” ve “propaganda” temaları sıklıkla işlenmektedir. Haber sayfaları dışında bireysel kullanıcıların da konuya dair kendi düşüncelerine zaman tünellerinde yer verdikleri görülmektedir. Örnek olarak, Kullanıcı 1 (2025) tarafından paylaşılan içerikte, sınır-ötesi evlilikleri “Harmony Projesi”⁹ şeklinde adlandırılan bir planın parçası olarak sunması dikkat çekicidir. İçeriğe gelen yorumlar, bireysel evlilikleri rızaya dayalı birliktelikler yerine, toplumu dönüştürmeyi hedefleyen “organize bir proje”, “operasyon” ve “küreselcilerin emirleri” olarak kodlamaktadır (Kullanıcı 1, 2025). Ek olarak “Harmony Projesi” X’te evlilikleri odağına alan eleştirel bir söylemle karşılaşmış, sıklıkla bir “FETÖ oyunu” veya “demografik müdahale operasyonu” gibi komplo teorileriyle anlamlandırılmıştır. Bu anlatılar, projenin kurumsal amaçlarından ziyade toplumsal kaygı ve siyasi kutuplaşma üzerinden alımlandığını göstermektedir. Yorumlar, göçmen erkek ile yerli kadın evliliğinin, sıradan bir birliktelikten çıkarılıp ulusun bekasına yönelik planlı bir saldırı olarak kurgulandığını ve erkeklığın bu saldırı karşısında teyakkuza geçtiğini göstermektedir.

Connell ve Messerschmidt (2005: 849), “hegemonik erkeklik” kavramına dair eleştirilere yanıt verdikleri çalışmalarında, “erkeklerin coğrafyası” modelini açıklamaktadırlar. Buna göre yerel, bölgesel ve küresel düzeyde olmak üzere üç farklı erkeklik coğrafyası önerisinde bulunurlar. “Yerel düzeyde erkeklik”, yaşam öyküleri gibi bireysel düzeyde ve yüz yüze etkileşim alanlarında inşa edilir. “Bölgesel düzeyde erkeklik”, söylemsel, siyasi ve demografik araştırmalarda görüldüğü gibi, kültür ve ulus-devlet düzeyinde inşa edilmektedir. “Küresel düzeyde erkeklik” ise dünya siyaseti, ulus-ötesi iş dünyası ve medya gibi mecralarda inşa edilmektedir. Bu çalışma bağlamında “bölgesel bir erkeklik” pratiği olarak görülebilecek olan “hegemonik Türk erkekliği”nin, sosyal medyada Afrikalı damatlara karşı yorumlar yapan kullanıcılar tarafından yerel düzeye taşındığı iddia edilebilir. Örneğin, DarkWeb Haber’in (2025) X’te “Batman’a

⁹ “Harmony Projesi, sosyal medya, kültürel faaliyetler ve eğitimler düzenleyerek göçmenlerin pozitif görünürlüğüne öne çıkarmayı, toplumsal uyumu savunmayı ve ayrımcılığa karşı bilinci artırmayı hedefleyen bir sivil toplum girişimidir.” (ULFED, t.y.).

Afrikanlı damat geldi...” başlıklı haberine bir kullanıcı “Abi ben bu ülkede memurum askerliğimi normal yaptım her ay vergimi veriyorum evlilik maliyeti yüksek diye para yok diye evlenemiyorum yabancı adam gelip rahat rahat evleniyor” serzenişi, bölgesel düzeydeki hegemonik statünün (vatandaşlık görevleri), yerel düzeydeki patriyarkal pazarlıkta (evlilik piyasası) karşılık bulamamasının yarattığı krizi göstermektedir.

Ek olarak, hegemonik erkekliğin yerel modelleri kendi içlerinde çeşitlilik arz edebilir; yazarlar bu durumu tanımlamak için Wittgenstein’in “aile benzerliği” (*family resemblance*) kavramına başvururlar. Bu çerçevede, yerel düzeydeki çoğulluk, bölgesel veya toplum genelindeki hegemonik erkekliğin tekilliğiyle yapısal bir uyum içerisindedir (Connell ve Messerschmidt, 2005: 850). Örneğin, “Alevi birine kız verilmezken Afrikalıya verilmesi” veya “Kürtlerin Türkleri dışlarken yabancıyı kabullenmesi” (DarkWeb Haber, 2025) gibi etnik ve mezhepsel alt metinler öne çıkmaktadır. Bu söylemler ilk bakışta Türk-Kürt veya Sünni-Alevi gibi yerel kimlik çatışmalarına odaklansa da temel motivasyon, “yabancı” figürü üzerinden sarsılan patriyarkal denetimi yeniden tesis etmektir. Dolayısıyla, farklı yerel gerekçelerle üretilen bu tepkiler, nihayetinde hegemonik erkekliğin tekil ve korumacı mantığında birleşerek bir “aile benzerliği” sergilemektedir. Sonuçta, ortaya çıkan “bizden olmayana karşı savunma” refleksi hepsini aynı potada eritmektedir.

İrksallaştırılmış Cinsellik ve Patolojikleştirme

Connell’a (1998: 249) göre hegemonik erkeklik, kendi normallliğini korumak adına tabi kılınmış erkeklikleri hastalık ve tehlike ile özdeşleştirir. Burada medya ve toplumun odağı iki yönlüdür: Hastalığın taşıyıcısı olarak görülen tehlikeli ve uzak durulması gereken grup ve bu ‘tehlikenin’ bulaşacağı ‘masum’ kurbanlar. Sosyal medyada Afrikalı erkeklere yönelik sıkça tekrarlanan “AIDS taşıyıcısı” (23 Derece, 2024a; DarkWeb Haber, 2023) damgası tam olarak bu hegemonik refleksin bir yansımasıdır. Afrikalı erkek bedeni, patolojikleştirilerek hegemonik alanın dışına itilmekte; böylece “hastalık kapma riski altındaki” Türk kadını ve ulusal bütünlük üzerinden korumacı bir erkeklik inşası meşrulaştırılmaktadır.

Örneğin, Konyalı bir kadının Senegalli bir erkekle gerçekleştirdiği evliliğe gelen yorumlar, ırkçı stereotiplerin hastalık korkusuyla nasıl harmanlandığını çarpıcı bir biçimde göstermektedir. Bir kullanıcı, Afrikalı erkek bedenini insan-dışılaştırarak hastalıkla özdeşleştirdiği yorumunda şu ifadelerle yer vermiştir: “Zenci yrrağı sevdasını anlamış değilim. Maymun skerek tüm dünyaya AIDS yaydılar. Şimdi Anadolu’da tam gaz AIDS yaymaya devam ediyorlar” (23 Derece, 2024b). Benzer bir damgalama süreci, DarkWeb Haber (2023) X hesabının “Türkiye’de AIDS son 6 yılda 4 kat arttı” başlıklı paylaşımında da gözlemlenmiştir. İstatistiki bir veri sunan bu habere yorum yapan bir kullanıcı,

artışın nedenini doğrudan Afrikalılarla yapılan evliliklere bağlayarak; “Afrikalı damat sevginiz yüzünden” suçlamasında bulunmuştur. Bir başka kullanıcı ise tehlike algısını gelecek korkusuyla birleştirmiştir: “Biz kovalamaya çalışıyoruz gelmesinler diyoruz, bunlar evleniyor. Ne gibi hastalıkları var bilinmiyor, gelecekte başımız dertte.” (Aykırı, 2023).

Siyah erkek bedeni üzerindeki “hiperseksüalite” algısı, tarihsel kökenini ABD’deki kölelik düzeni ve beyaz ırkçı-cinsiyetçi fantezilerin bu bedene yansıtılmasından almakta ve bu kurgusal tarihin merkezinde ise Siyah erkeği bir tehdit unsuru olarak damgalayan “tecavüzcü” (*black male rapist*) miti yer almaktadır (Hooks, 2004: 63).

Türkiye örneğinde karşılaşılan söylemler, Zhou’nun (2024) Çin sosyal medyası üzerine yaptığı ataerkil ırkçılık analiziyle birebir örtüşmektedir. Zhou (2024: 235), Çinli erkeklerin Siyah erkekleri hiper-seksüalite ve hastalık (HIV/AIDS) söylemleri üzerinden “soyu kurutacak biyolojik bir istilacı” olarak kurguladığını; Siyahlarla ilişki yaşayan kadınların ise “ırka ihanetle” suçlandığını belirtmektedir.

Hastalık söylemine ek olarak, evlilik pratiklerine yönelik tepkilerde ırkçı stereotiplerin pornografik kodlarla iç içe geçtiği görülmektedir. Örneğin bir kullanıcının; “Türk kızlarında BBC fantezisi var sanırım” (Aykırı, 2023) şeklindeki ifadesi, ırksallaştırılmış cinsellik algısının en uç tezahürlerinden biridir. Pornografi endüstrisi ve argo literatüründe “*Big Black Cock*” (Büyük Siyah Penis) ifadesinin kısaltması olan bu terim; Siyah erkek bedenini “hiperseksüalite” ve abartılı cinsel organ mitleri üzerinden kurgular. “Türk kızları acil şu büyük sevdasından kurtulmalı”, “Demek zenci... seviyorlar Allah akıl fikir versin”, “Hanım kız büyük seviyormuş” ve “Fantezi artık böyle” (23 Derece, 2024a) gibi yorumlar, Türk kadınının evlilik tercihinin insani veya duygusal bir bağlamdan kopararak; tamamen pornografik bir fetiş ve cinsel tatmin arayışına indirgemektedir. Bu bağlamda, söylemlerde siyah erkeğin hiperseksüel bir biçimde kurgulanmasının yanı sıra kadınlar da toplumsal ahlaka aykırı cinsellik düşkünü olarak kodlanmaktadır.

Analizin bir diğer boyutu ise “medeniyet-doğa” ikiliğidir. Beauvoir’ın (1949) ortaya koyduğu üzere, geleneksel cinsiyet rejiminde akıl ve kültür erkeğe atfedilirken; beden, doğa ve duygu kadına atfedilmiştir. Bu hiyerarşik ikilik, ırksal ve kültürel düzleme taşındığında da benzer bir mekanizma işler. Modern/Batılı hegemonik erkeklik ‘rasyonel özne’yi temsil ederken; Oryantalist bir bakış açısıyla (Said, 1978) “Doğulu/Öteki” erkek, geri kalmış ve medeniyetten yoksun olandır. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyetin performansı olarak “erkeklik” (Butler, 1990) ile rasyonelliğin tarihsel bütünleşmesi, normatif erkeklik inşasını güçlendirmiştir. Zihin ve beden ayrımında bedenin genellikle değersizleştirildiği (Bourdieu, 2015)

bir düzlemde; zihinle ilişkilendirilen rasyonellik, doğanın güdümünde olmadığı inancı nedeniyle iktidarın meşru kaynağı kabul edilmiştir (de Boise, 2011: 157-158). Bu bağlamda hegemonik erkekliğin, kendini “medeni ve akliselim”, ötekini (burada beyaz olmayanları) ise “doğaya hapsolmuş” ve “vahşi” olarak kurguladığı açıktır. Araştırma kapsamındaki yorumlarda, Türk erkeği kendisini “medeniyetin ve kültürünün koruyucusu” yani rasyonel taraf olarak konumlandırırken; Afrikalı erkeği “kontrol edilemez doğanın” kucağına, yani vahşi ve irrasyonel bir alana itmektedir. Elde edilen veriler arasında niceliksel bir yoğunluk gözlemlense de, X'teki temel söylemsel örüntüleri temsil eden en çarpıcı örnekler şu şekildedir: “Midem bulandı” (DarkWeb Haber, 2025); “Kabilede uçağa mızrak atar artık”, “İnsanlar medeniyet arıyorlar, sende tam tersi” ve “balayına tanzanyaya gidip birlikte okla maymun avlarlar pisirip yerler” (23 Derece, 2024a), “Türk düşmanlığının bir çeşidi de bu yabancı damat neslimizi bozmak için uğraşıyorlar kız da artık giderse maymun yemeye başlar” (jargon, 2024). Bir kullanıcının “Üst düzey köle bebek geliyor” (DarkWeb Haber, 2025) ifadesi, tarihsel hafızadaki ırkçı kodların bugüne taşındığını göstermektedir. Siyah erkek bedeninin tarihsel süreçte “vahşi” olarak stereotipleştirilmesi, bu öznenin arzularının her daim dışsal bir disipline tabi tutulması gerektiği inancını doğurmuştur (Hooks, 2004: 45). Nitekim güncel dijital söylemde Afrikalı damatlara yönelik yapılan ırkçı yorumlar, bu tarihsel “vahşi” imgesinin modern bir yeniden üretimidir.

Özetle, Afrikalı göçmen erkeklerin bedeni; bir yandan “medeniyetsiz” ve “barbar” gibi sıfatlarla değersizleştirilirken, diğer yandan hiperseksüalite ve patolojikleştirme söylemleriyle korkutucu bir tehdit nesnesine dönüştürülmüştür. Bu durum, Brown'ın (1999) işaret ettiği paradoksla örtüşmektedir. Brown, Afrikalıları zihinden yoksun ‘salt bedenler’ olarak kurgulayan ırkçı söylemin yarattığı çelişkiyi ortaya koyar. Yazara göre Siyah erkekler, politik ve ataerkil iktidar yapılarından dışlanmış olmalarına rağmen, ısrarla fiziksel ve cinsel birer tehdit nesnesi olarak inşa edilmişlerdir (akt. McKay vd., 2005: 274).

Kadın Bedeni Üzerindeki Ataerkil Denetim

Türkiye toplumu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte, erkek egemenliğini meşrulaştıran patriyarkal bir iktidar yapısı etrafında şekillenmiştir; bu yapının temelinde ise erkeklerin kadınlar üzerindeki mutlak tahakkümü yer almaktadır. Söz konusu patriyarkal düzen, kadın kimliğini geleneksel olarak “anne” ve “eş” rolleriyle sınırlandırmıştır (Arat, 1989: 45-46). Bu çalışmada da görüldüğü üzere, geleneksel anne ve eş rollerine atfedilen kutsallık, erkeğin kadının kiminle evleneceğine karar verme yetkisini kendinde görmesiyle bir üst aşamaya taşınmaktadır. Bu bağlamda, Afrikalı erkeklerle yapılan evliliklere yönelik sosyal medya yorumlarında, patriyarkal denetimin kadın bedeni ve kişisel tercihler üzerindeki müdahaleci tavrı açıkça dikkat çekmektedir. “Kızını veren baba düşünsün...” (DarkWeb Haber, 2025) veya “İnşallah kızın babası ikna

olmaz...” (jargon, 2024) şeklindeki ifadeler, doğrudan babayı hedef alan ve kadının kendi özgür iradesiyle değil, ancak babasının rızasıyla evlenebileceği ön kabulüne dayanan müdahaleci yorumlardır. Bu ön kabul “patriyarkal toplum yapısı” ve kadın üzerindeki eril tahakkümün doğrudan bir uzantısıdır.

Erkeklik çalışmalarının önde gelen isimlerinden Jeff Hearn, “hegemonya” analizinde odağın yalnızca “erkeklik” kavramı üzerinde toplanmasının yetersiz kaldığını savunarak; analizin yönünü “erkeklikten erkeklerle” (*from masculinity to men*) çevirmeyi önerir. Yazara göre asıl incelenmesi gereken, farklı erkeklik performanslarından ziyade; bizzat “erkekler” sosyal kategorisinin oluşumu ve bu kategorinin “erkeklerin hegemonyası” (*hegemony of men*) olarak nasıl kanıksanmış bir iktidar alanı yarattığıdır (Hearn, 2004: 59). Bu çerçevede, Hearn’in yaklaşımı, hegemonyanın sadece erkekler arası hiyerarşide işlemediğini, aynı zamanda erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün sürdürülmesinde de belirleyici olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla bu perspektif sayesinde analiz, yalnızca erkekler arası iktidar ilişkilerine hapsolmaktan kurtulacak; erkeklerin kadınlar üzerindeki hegemonyası da görünür kılınacaktır. Bu bağlamda; hem Hearn’in erkek tahakkümünün göz ardı edilmemesi gerektiği yönündeki tezi hem de Arat’ın geleneksel patriyarkal Türk toplumu analizi, Afrikalı erkeklerle evlenen kadınlara yönelik toplumsal tepkileri anlamlandırmak açısından da geçerliliğini korumaktadır. Özetle, Afrikalı göçmen erkeklerle yapılan sınır-ötesi evliliklerde sadece erkeklikler arası iktidar mücadelesi ve hegemonik erkekliğin yaşadığı krize odaklanmak yetmez. Bunun yanı sıra, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü göz ardı edilmemesi gereken bir meseledir. Zira, hegemonik erkeklik ve erkeklikler arası hiyerarşi gibi meselelere odaklanırken, tarihsel olarak süregiden kadınlar üzerindeki eril tahakkümün devamlılığı da gözden kaçmamalıdır.

Son olarak, Türkiye’deki bir devlet üniversitesinde görev yapan uluslararası öğrenci koordinatörünün; “Çad’dan getirdiğimiz bir öğrencimiz var. Gönlünü Çankırılı bir kıza kaptırmış. Kızın babasını ikna etmeye çalışıyoruz” şeklindeki ifadeleri sosyal medyada büyük tepkilere neden olmuştur (jargon, 2024). Bu olaya gelen tepkiler iki temel bağlamda okunabilir: Birincisi, evliliğin kadın iradesinden ziyade, patriarkal denetime ve babanın onayına tabi bir süreç olarak görülmesidir. İkincisi ve daha çarpıcı olanı ise, olayda tezahür eden erkekler arası çatışmadır. Koordinatörün bir erkek olması, ona yönelik öfkeyi hafifletmemiş; aksine ulusal sınırları ihlal eden ve “vatanın namusunu” tehlikeye atan bu tür evliliklere aracılık etmesi, onu hegemonik erkekliğin gözünde bir hedef tahtası haline getirmiştir. Jargon (2024) isimli X hesabındaki habere gelen şu yorumlar bu durumu kanıtlar niteliktedir: “Git karını, kızını ver Çadlı kardeşine”, “Kendi kızını ikna et. Türk kızının namusu bu kadar ucuz mu?”, “Böyle bir rezillik olamaz. Ne demek ikna etmek... o kadar canın sıkılırsa git kendi kızını ver” ve “Namus önemlidir.”

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, Türkiye’de Afrikalı erkekler ile Türk kadınları arasındaki sınır-ötesi evliliklere yönelik tepkileri, sosyal medyada X özelinde; milliyetçilik, ırkçılık ve hegemonik erkekliğin krizi ekseninde analiz ederek literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, Türkiye’de erkekliğin yaşadığı krizin “milliyetçi anksiyete” ile iç içe geçerek “ırksallaştırılmış bir erkeklik savunusu” ürettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Araştırma kapsamında incelenen X verileri, Afrikalı damat figürünün Türkiye’nin toplumsal hafızasında radikal bir dönüşüm geçirdiğini göstermektedir. Tarihsel süreçte “Arap Bacı” gibi tipler üzerinden ev içinde “zararsız ve komik” bir hizmetçi olarak konumlandırılan Siyah beden; bugün evlilik pratiği aracılığıyla, kamusal alanda belirdiğinde, hiyerarşik dengeyi sarsan bir tehdit unsuru olarak görülmektedir. Connell’in hiyerarşisinde “tabi kılınmış” bir erkeklik formu olarak kodlanan Afrikalı erkeğin, yerli kadınla kurduğu evlilik bağı hegemonik erkekliğe doğrudan bir meydan okuma olarak algılanmış ve eril milliyetçi tepkilere neden olmuştur.

Bu süreçte kadın bedeni, Yuval-Davis’in (1997) vurguladığı gibi ulusun “biyolojik ve kültürel yeniden üreticisi” olarak sembolik bir sınır hattına dönüştürülmekte; kadınların eş seçimleri ise “vatan hainliği” veya “ırka ihanet” gibi söylemlerle patriarkal denetim altına alınmaya çalışılmaktadır. Dijital alanın sunduğu kitlesel öz-iletişim (Castells, 2016) imkânı, bu ırksallaştırılmış eril anksiyetenin kolektif bir linç pratiğine ve operasyon/kurgu gibi komplo teorileriyle beslenen bir hegemonya restorasyonuna dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Sonuç olarak, Türkiye’deki Afrikalı damat vakaları; yerel, ırkçı bir milliyetçilik ile erkeklik krizinin kesiştiği ve bu kesişimsellik içinde kendini yeniden ürettiği özgün bir söylemsel zemin sunmaktadır. Bu çalışma, sınır-ötesi evliliklerin sadece bireysel birer tercih değil, aynı zamanda ulusal sınırların, ırksal hiyerarşilerin ve eril tahakkümün dijital ortamda yeniden müzakere edildiği politik bir çatışma alanı olduğunu kanıtlamaktadır.

KAYNAKÇA

23 Derece [@yirmiucderece] (2024a), “Türk gelin-Afrikalı damat evlilikleri yaygınlaşmaya devam ediyor. Son olarak Ankaralı bir kadın ile Tanzanyalı bir erkeğin evlenmesi sosyal medyada gündem oldu” [X gönderisi, 12 Nisan], <https://x.com/yirmiucderece/status/1778573612653433077> (12.10.2025).

23 Derece [@yirmiucderece] (2024b), “Konyalı bir kadının Senegalli bir adamla evlenmesi sosyal medyada gündem oldu. Son dönemde sık sık gündeme gelen

Afrikalı damat, Türk gelin akımına bir yenisi daha eklendi” [X gönderisi, 4 Mart], <https://x.com/yirmiucderece/status/1764549214665580862> (13.10.2025).

Alişan ile Hayata Gülümse TRT (2023), Fildişi Prensi'nin Türk Kızı Büşra ile Evlilik Yolculuğu [Video, 30 Ocak], <https://www.youtube.com/watch?v=UUcTFqd0JY> (9.02.2026).

Alişan ile Hayata Gülümse TRT (2024a). Kongolu damattan Türk geline basketbol maçında sürpriz evlilik teklifi! [Video, 14 Mart], <https://www.youtube.com/watch?v=yezlePoloNg> (19.01.2026).

Alişan ile Hayata Gülümse TRT (2024b), Güney Koreli Sak Lee ve eşi Emine nasıl tanıştı? [Video, 15 Ekim], <https://www.youtube.com/watch?v=YiRawnakSy4> (20.01.2026).

Alpman, Polat (2022), “Ümit Özdağ'ın çıkışı ve Türk milliyetçiliğinin enternasyonal tehdit eşiği: ‘Zorla mı, evet, gerekirse zorla!’”, *Birikim*, 398-399: 88-97.

Altay, Tunay (2020), “Arap bacılar, yamyamlar ve cinselleştirilmiş siyah bedenler”, <https://bianet.org/yazi/arap-bacilar-yamyamlar-ve-cinsellestirilmis-siyah-bedenler-227261> (09.02.2026).

Anthias, Floya & Yuval-Davis, Nira (1989), *Woman-nation-state* (Springer).

Appleby, Roslyn (2013), “Singleness, marriage, and the construction of heterosexual masculinities: Australian men teaching English in Japan”, *PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies*, 10 (1): 1-21.

Arat, Yeşim (1989), *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey* (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press).

Aykırı [@aykiricomtr] (2023), “Afrikalı damatlara bir yenisi daha eklendi” [X gönderisi, 29 Temmuz], <https://twitter.com/aykiricomtr/status/1685285634250870784> (11.01.2026).

Baş, Halim (2025), “Afrikalı Uluslararası Öğrencilerin Ayrımcılık ve Dışlanma Deneyimleri ile İlgili Youtube Videolarının Analizi”, *Africana-Inönü Üniversitesi Uluslararası Afrika Araştırmaları Dergisi*, 5 (2): 91-108.

Beylunioğlu, Anna Maria ve Özgür Kaymak (2021), “Mixed Marriage Patterns of Non-Muslims Challenge Sociopolitical and Cultural Structures in Turkey”, <https://berkleycenter.georgetown.edu/posts/mixed-marriage-patterns-of-non-muslims-challenge-sociopolitical-and-cultural-structures-in-turkey> (12.10.2025).

Babürşah, Nevra Fatma Zehra (2024), Türkiye’de yaşayan Afrikalı ve Türkler arasındaki evliliklerin incelenmesi ve medyada temsili (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi).

Basmacı, Göksel ve Nevra Fatma Zehra Babürşah (2024), “Türkiye’de yaşayan Afrikalı ve Türkler arasındaki evliliklerin incelenmesi ve medyada temsili”, Deniz, Ali, Hüseyin Toros, Mustafa Of ve İsmail Kılıçaslan (Der.), International Congress of New Horizons in Social Sciences Proceedings Book (İ.T.Ü. MTAL, İstanbul/Türkiye): 112-121.

Beauvoir, Simone de (1949), *Le deuxième sexe* (Paris: Gallimard).

Binark, Mutlu (Der.) (2014), *Yeni medya çalışmalarında araştırma yöntem ve teknikleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

Bourdieu, Pierre (2015), *Eril tahakküm* (İstanbul: Bağlam Yayınları) (Çev. Bediz Yılmaz).

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge).

Castles, Stephen ve Mark J. Miller (2003), *The age of migration* (New York: Palgrave Macmillan).

Castells, Manuel (2016), *İletişim gücü* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Ebru Kılıç).

Castillo, Roberto (2020), “How Africans in China challenge stereotypical views on African migration”, <https://qz.com/africa/1946255/africans-in-china-challenge-stereotypes-of-african-migration> (05.10.2025).

Charsley, Katharine (2005), “Vulnerable brides and transnational Ghar Damads: Gender, risk and ‘adjustment’ among Pakistani marriage migrants to Britain”, *Indian Journal of Gender Studies*, 12 (2-3): 381-406.

Charsley, Katharine ve Anika Liversage (2015), “Silenced husbands: Muslim marriage migration and masculinity”, *Men and Masculinities*, 18 (4): 489-508.

Cheng, Yi’En (2012), “Transnational masculinities in situ: Singaporean husbands and their international marriage experiences”, *Area*, 44 (1): 76-82.

Connell, R. W. ve James W. Messerschmidt (2005), “Hegemonic masculinity: Rethinking the concept”, *Gender & Society*, 19 (6): 829-859.

Connell, Raewyn (1998), *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Toplum, kişi ve cinsel politika* (İstanbul: Ayrıntı Yayınlar) (Çev. Cem Soydemir).

Connell, Raewyn (2005), *Masculinities* (2. baskı) (University of California Press).

Connell, Raewyn (2019), *Erkeklikler* (Ankara: Phoenix) (Çev. Nagihan Konukçu).

Constable, Nicole (2003), “A Transnational Perspective on Divorce and Marriage: Filipina Wives and Workers”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10 (2): 163-180.

Crenshaw, Kimberlé (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, 1989 (1): 139-167.

Crenshaw, K. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>

DarkWeb Haber [@darkwebhaber] (2023), “Türkiye’de AIDS son 6 yılda 4 kat arttı” [X gönderisi, 30 Kasım], <https://twitter.com/darkwebhaber/status/1730238014549373123> (12.08.2025).

DarkWeb Haber [@darkwebhaber] (2025), “Batman’a Afrikalı damat geldi. Muğla’da üniversite okurken kütüphanede tanışan Gülbahar Aslan ile Nijerli Facial Yacine, Batman’da düzenlenen törenle nişanlandı” [X gönderisi, 3 Şubat], <https://twitter.com/darkwebhaber/status/1886385243910742059> (4.01.2026).

de Boise, Sam (2011), “Getting Emotional: Questioning ‘Western’ Masculinist Rationality through Men’s Use of Music”, Biricik, Alp ve Jeff Hearn (Der.), *GEXcel Work in Progress Report Volume XV: Proceedings from GEXcel Theme 9 Gendered Sexualed Transnationalisations, Deconstructing the Dominant: Transforming Men, “Centres” and Knowledge/Policy/Practice* (Linköping: Linköping University): 157-166.

Deniz, Ayla (2018), *Rusya-Türkiye göç sistemi: İstanbul’da karma evlilikler ve uluslararası pratikler* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Ankara: Ankara Üniversitesi).

Deniz, Ayla ve Murat Özgür (2021), “Mixed marriage and transnational marriage migration in the grip of political economy: Russian-Turkish Case”, *Turkish Studies*, 22 (3): 437-461.

Deniz, Ayla ve Murat Özgür (2022), “Local, institutional, or transnational? Social networks of Russian marriage migrants in Turkey”, *European Journal of Women’s Studies*, 29 (2): 347-363.

Doğanay, Ülkü (2020), “Immigrants and Syrian refugees in the Turkish press: Analysis of news discourse in the context of the ‘refugee crisis’”, *Journal of Language and Politics*, 19 (3): 518-542.

Donelli, Federico (2022), “Turkey’s involvement in Sub-Saharan Africa: an empirical analysis of multitrack approach”, *Journal of Contemporary African Studies*, 40 (1): 18-33.

Düğmez, Nazire (2024), *Ulusasırlı evlilik göçü ve sosyal uyum: Kütahya’daki Faslı kadınlar üzerine nitel bir çalışma* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi).

Ekiz Gökmen, Çisel (2011), “Türk turizminin yabancı gelinleri: Marmaris yöresinde turizm sektöründe çalışan göçmen kadınlar”, *Çalışma ve Toplum*, 1 (28): 201-232.

Ender, Rita ve Jared Conrad Bradshaw (2019), “Yabancı damatlara ‘enişte’ şakası”, Bora, Tanıl ve Mustafa Çiftçi (Der.), *Enişte Risalesi* (İstanbul: İletişim Yayınları): 59-79.

Frazier, Robeson Taj ve Lin Zhang (2014), “Ethnic identity and racial contestation in cyberspace: Deconstructing the Chineseness of Lou Jing”, *China Information*, 28 (2): 237-258.

Fılıyeva Erkeç, Ulviya (2017), “Evlilik yoluyla kadın göçü ve Türkiye’de ‘Rus gelin’lerin durumu”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 1 (2): 21-43.

Gazete Duvar (2022), “Hedef gösterilen Saab Cafe kapandı: Artık bizden kurtuldunuz”, <https://gazeteduvar.com.tr/hedef-gosterilen-saab-cafe-kapandi-artik-bizden-kurtuldunuz-haber-1594186> (10.12.2025).

Hearn, Jeff (2004), “From hegemonic masculinity to the hegemony of men”, *Feminist Theory*, 5 (1): 49-72.

Hood, Johanna (2013), “Distancing disease in the un-black Han Chinese politic: Othering difference in China’s HIV/AIDS media”, *Modern China*, 39 (3): 280-318.

hooks, bell (2004), *We real cool: Black men and masculinity* (New York: Routledge).

Hsia, Hsiao-Chuan (2007), “Imaged and imagined threat to the nation: the media construction of the ‘foreign brides’ phenomenon as social problems in Taiwan”, *Inter-Asia Cultural Studies*, 8 (1): 55-85.

Hu, Liping (2022), Türk erkekleriyle evlenmiş ve Türkiye’de yaşamakta olan Çinli kadınların sosyal uyum süreçleri üzerine bir araştırma (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hürriyet (2024), “Karabük’te olanlar: İtiraf mı, iftira mı? Hürriyet olay yerinde”, <https://hurriyet.com.tr/gundem/karabukte-olanlar-itaraf-mi-iftira-mi-hurriyet-olay-yerinde-42433784> (01.02.2026).

Jargon [@ajansJargon] (2024), “İzzet Baysal Üniversitesi Uluslararası Öğrenci Koordinatörü İbrahim Kürtül: ‘Çad’ dan getirdiğimiz bir öğrencimiz var. Gönülünü Çankırılı bir kıza kaptırmış...” [X gönderisi, 3 Aralık], <https://twitter.com/ajansJargon/status/1863906731018899790> (10.12.2025).

Kandiyoti, Deniz (1997), Cariyeler bacılar yurttaşlar: kimlikler ve toplumsal dönüşümler (İstanbul: Metis Yayınları).

Kavak, Gökhan (2025), “Perception of Turkey in the African Press-Media: The Example of the Somali Sofrası”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 80 (2): 359-377.

Khosravi, Shahram (2009), “Displaced masculinity: Gender and ethnicity among Iranian men in Sweden”, Iranian Studies, 42 (4): 591-609.

Kullanıcı 1 (2025), “Günaydın, bakanlıkta bu işin sahipleri tarafından hakaretle kovulan biri olarak söylüyorum bu işi hafife almayın...” [X gönderisi, 11 Eylül], <https://twitter.com/tarikpasshaa/status/1966165662520517059> (10.01.2026).

Kullanıcı 2 (2024), “Nijerya kralının oğluyla evlenen Türk kadın sosyal medyada gündem oldu” [X gönderisi, 11 Haziran], <https://twitter.com/muhendisyyenn/status/1800510380571283638> (10.01.2026).

Kimmel, Michael S., Jeff Hearn ve R. W. Connell (Der.) (2005), Handbook of Studies on Men and Masculinities (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications).

Langan, Mark (2017), “Virtuous Power Turkey in Sub-Saharan Africa: The ‘Neo-Ottoman’ Challenge to the European Union”, Third World Quarterly, 38 (6): 1399-1414.

Li, Run (2024), “Constructing ambivalent masculinity and constant femininity in interracial families: Media representations of African-Chinese marriage on Xiaohongshu”, Discourse & Communication, 18 (2): 266-289.

Loeb, Tamra Burns, Juan C. Jauregui, Gail E. Wyatt, Dorothy Chin, Alison B. Hamilton, Muyu Zhang, Ian W. Holloway ve David J. Patron (2022), “Does gender role conflict moderate the relationship between lifetime adversity and HIV

stigma in a community sample of HIV-seropositive Black men?", *Men and Masculinities*, 25 (1): 126-147.

McKay, Jim, Janine Mikosza ve Brett Hutchins (2005), "'Gentlemen, the Lunchbox Has Landed': Representations of Masculinities and Men's Bodies in the Popular Media", Kimmel, Michael S., Jeff Hearn ve R. W. Connell (Der.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications): 270-288.

Metropol Haber [@metropolmedya_] (2023), "Ankara'da diyetisyenlik yapan Mersinli İrem Cansu Gürsoy, okuduğu üniversitede gönlünü kaptırdığı Doğu Afrika ülkesi Tanzania'dan eğitim için Türkiye'ye gelen Omary Saleh Mgembe ile dünyaevine girdi" [X gönderisi, 17 Eylül], https://twitter.com/metropolmedya_/status/1703320543481536933 (12.10.2025).

Nagel, Joane (1998), "Masculinity and nationalism: Gender and sexuality in the making of nations", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (2): 242-269.

Neveu Kringelbach, Hélène (2015), "Gendered educational trajectories and transnational marriage among West African students in France", *Identities*, 22 (3): 288-302.

Özdener, Jüpiter (2018), Suriye'den Türkiye'ye kadın evlilik göçleri: Mardin kenti örneğinde süreçler, deneyimler ve sorunlar (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Özkan, Mehmet ve Birol Akgün (2010), "Turkey's Opening to Africa", *The Journal of Modern African Studies*, 48 (4): 525-546.

Rafineri Reklam Ajansı (2013), "Eti Benim'o-Arap Bacı" [Reklam filmi, 17 Ocak tarihli yükleme], <https://www.youtube.com/watch?v=aR7riCkZtaM> (12.08.2025).

Rodríguez-García, Dan (2006), "Mixed Marriages and Transnational Families in the Intercultural Context: A Case Study of African-Spanish Couples in Catalonia", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32 (3): 403-433.

Roxanne Mykitiuk (Der.), *The Public Nature of Private Violence: Women and the Discovery of Abuse* (New York: Routledge): 93-118.

Said, Edward (1978), *Orientalism* (New York: Pantheon Books).

Sosyal Veri (2024), "Türkiye'de Twitter Kullanım Oranları (2015-2022)", <https://www.sosyalveri.net/grafik/2093> (07.01.2025).

Sverdljuk, Jana (2015), *In the creative space of inclusion: Gender, sexuality and ethnicity in the representations of migrants in Norway* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Trondheim: Norwegian University of Science and Technology).

Şahin, Mustafa (2022), “Türkiye’nin Somali Politikasının İncelenmesi: 2011-2020 Dönemi”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 9 (1): 109-147.

Tepeciklioğlu, Elem Eyice ve Ali Onur Tepeciklioğlu (Der.) (2021), *Turkey in Africa: A New Emerging Power?* (London: Routledge).

Tulum-Akbulut, Sedef, Gül Özateşler-Ülkücan, Özge Erarslan-İngeç ve Abbas Türnüklü (2023), “We agree more than disagree: Exploring conflict in Alevi Sunni intermarriages in Turkey”, *International Journal of Intercultural Relations*, 96: 101863.

Turist Ömer Yamyamlar Arasında [Film] (1970), Yönetmen: Hulki Saner; Yapımcı: Hulki Saner.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2025), “Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024” [Haber Bülteni, Sayı 54194], <https://veriportali.tuik.gov.tr/Bulten/Index?dil=1&p=54194> (01.02.2026).

Uluslararası STK Federasyonu (ULFED) (t.y.), “Harmony Projesi”, <https://ulfed.org/projelerimiz/> (10.02.2026).

Wang, Pan (2013), *Media Presentations of Chinese-Foreign Marriage in Reform-Era China* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Sydney: University of Technology Sydney, Faculty of Arts and Social Sciences).

Williams, Lucy (2010), *Global Marriage: Cross-Border Marriage Migration in Global Context* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Williams, Lucy (2012), “Transnational marriage migration and marriage migration: An overview”, Charsley, Katharine (Der.), *Transnational Marriage: New Perspectives from Europe and Beyond* (London: Routledge): 23-37.

Yeniçağ [@Gazete_Yenicag] (2024), “Türk gelin-Afrikanlı damat evlilikleri yaygınlaştı. Son olarak Mersinli kadın Tanzanyalı erkekle evlendi” [X gönderisi, 12 Nisan], https://twitter.com/Gazete_Yenicag/status/1778791572043096208 (2.07.2025).

Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender and Nation* (London: SAGE Publications).

Zhou, Zhiqiu Benson (2024), “Patriarchal racism: the convergence of antiblackness and gender tension on Chinese social media”, *Information, Communication & Society*, 27 (2): 223-239.



FROM BIOLOGICAL LIMITS TO POLITICAL
PERFORMANCE: FEMALE MASCULINITIES AND THE
GENDERLESS NATURE OF HEGEMONY IN NAOMI
ALDERMAN'S *THE POWER*¹

BİYOLOJİK SINIRLARDAN SİYASİ PERFORMANSA:
KADIN ERKEKLİKLERİ VE NAOMI ALDERMAN'IN
THE POWER ADLI ESERİNDE TAHAKKÜMÜN
CİNSİYETSİZ DOĞASI

Mustafa BÜYÜKGEBİZ*

ABSTRACT

This study challenges the biological determinism of political violence by analysing Naomi Alderman's *The Power* (2016) through the lens of Judith Halberstam's concept of female masculinity. By examining the transition from a patriarchal to a matriarchal order, the article argues that the novel's female protagonists do not establish a new feminist ethics but rather reproduce hegemonic masculine codes of domination. Focusing on the commodification of the body, the biopolitical control of the state, and the theological justification of violence, the study posits that political masculinity is a gender-neutral technology of power. The analysis demonstrates that when women seize the means of violence, they inevitably adopt the structural mechanisms of patriarchy. Ultimately, the article concludes that hegemony is defined not by sex, but by

¹ Gemini 3.1 Pro, an AI language model, was used for proofreading, language editing and outline organization to enhance academic fluency. The author takes full responsibility for the article's content, analysis, and conclusions.

* Dr., Alanya Alaaddin Keykubat Univ., School of Foreign Languages, mustafa.buyukgebiz@alanya.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1911-1766>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 11.02.2026
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 01.07.2026

the performance of sovereignty, revealing power as a construct independent of biology.

Keywords: Female Masculinity, Naomi Alderman, The Power, Hegemonic Masculinity, Biopolitics, Political Performativity.

ÖZ

Bu çalışma, Naomi Alderman'ın *The Power* (2016) romanını Judith Halberstam'ın kadın erkekliği (female masculinity) kavramı üzerinden inceleyerek, siyasal şiddetin biyolojik kökenlerine dair kabulleri sorgulamaktadır. Makale, romandaki kadın iktidarının yeni bir feminist etik yaratmadığını; aksine R.W. Connell'in tanımladığı hegemonik erkeklik kodlarını yeniden ürettiğini savunmaktadır. Çalışma; bedenin metalaşması, devletin biyopolitik denetimi ve şiddetin teolojik meşrulaştırılması ekseninde, siyasal erkekliğin cinsiyetten bağımsız bir iktidar teknolojisi olduğunu öne sürer. İncelenen karakterlerin pratikleri üzerinden, kadınların şiddet araçlarını ele geçirdiklerinde efendinin evini yıkmadıkları, bilakis o evin yeni efendilerine dönüştükleri tartışılmaktadır. Sonuç olarak eser, egemenliğin biyolojik bir yazgı değil, taklit edilebilir bir performans olduğunu ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Kadın Erkekliği, Naomi Alderman, *The Power*, Hegemonik Erkeklik, Biyopolitika, Siyasal Performativite.

INTRODUCTION

At the intersection of political science and gender theory, a haunting question of whether violence is a biological imperative of the testosterone-driven body, or it is merely a costume worn by power persists. Traditional narratives seduce us into believing the former: that domination is etched into the genetic code of the biological male, while peace and empathy remain the untouchable sanctuaries of the feminine. Naomi Alderman, however, shatters this essentialist comfort zone. In her speculative dystopia *The Power* (2016), she surgically introduces a 'skein' of electrostatic power into the collarbones of women, and in doing so, she does not just write science fiction; she drags the concept of "sovereignty" into a laboratory, strips it of its gendered skin, and dissects it live.

This article posits that the new world order which is constructed in Alderman's novel is neither a matriarchal utopia nor a simple feminist revenge fantasy. Rather, it is a critical staging of what Judith Halberstam conceptualizes as "Female Masculinity".

Alderman's *The Power* sits within a rich lineage of feminist speculative fiction, echoing the cautionary architecture of Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* while drastically inverting its gendered dynamics. Recent scholarship has widely debated the nature of this inversion. Alyson Miller (2020) describes it as a problematic inversion of patriarchy, while Tuhin Shuvra Sen (2022) frames it as a speculative mirror to our contemporary political anxieties. Furthermore, Marleen S. Barr (2023) situates the novel within the tradition of feminist science fiction, reading its electrically empowered women as a new type of feminist SF superhero. However, to call it only an inversion or a mirror is to miss the structural nuance. It is not a flip; it is a reproduction. When women in the novel seize the capacity to inflict pain (to electrocute, to rape, to silence) they do not invent a female politics. As the narrative unfolds, characters like the dictator Tatiana Moskalev or the ruthlessly pragmatic Margot Cleary step into the ready-made boots of what R.W. Connell identifies as hegemonic masculinity, a configuration of practice legitimized by the subordination of others (Connell, 2005: 77).

So, the crux of our argument lies here: If the hand holding the whip is female, is the whip itself still 'masculine'?

Halberstam offers the theoretical scalpel we need to cut through this dilemma. Masculinity, she argues, must not be reduced to the property of male bodies. It is a semiotic and political technology that can be performed, mimicked, and weaponized by women (Halberstam, 1998: 1). In *The Power*, the skein is less a biological organ and more a tool of what Judith Butler would term the "performativity" of gender (Butler, 2006: 25). The electric jolt does not liberate women from the logic of patriarchy. It inducts them into it.

The violence in the novel is systemic rather than being sporadic. In this sense, Hannah Arendt famously distinguished power from violence, suggesting that "power needs no justification[...] but it does need legitimacy," whereas violence can destroy power but never create it (Arendt, 1969: 52-56). Alderman's matriarchs, however, collapse this distinction. They prove that in a system built on domination, legitimacy is violence. By objectifying the male body through reducing men to 'dildos', victims, and fragile subjects in need of curfew, the female ruling class enacts a perfect parody of the historical oppression they once suffered. Tuhin Shuvra Sen suggests that such speculative fiction mirrors the "here and now" (Sen, 2022: 1); yet, the reflection is not just a mirror, but an indictment.

Eventually, this article frames *The Power* as a bleak cautionary tale about the seduction of structure. The ghost of Audre Lorde haunts every electrocution throughout the novel. As Lorde warned us with devastating clarity: “The master’s tools will never dismantle the master’s house” (Lorde, 2017: 19). The women of Alderman’s world have picked up the master’s most potent tool, known as hegemonic violence, and found that it fits their hands perfectly. But in doing so, they have not burned the house down or demolish it. They have simply evicted the old tenants and signed a new lease. This paper, therefore, maps the architecture of that house, exploring how political masculinity survives and thrives, even when there are no men left to enforce it.

1. THE BODY POLITIC AND THE EXPROPRIATION OF THE PHALLUS

Alderman locates the epicentre of this global seismic shift not in a manifesto or a political treaty, but in a strip of striated muscle, which is referred to as the skein in the novel. Buried along the collarbone, this organ is described with a physiological precision that grounds the fantastical in the visceral. It is, initially, a biological quirk, yet its function is unmistakably martial. As Foucault argues in *The History of Sexuality*, power is not merely a repressive force from above. It is “the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate” (Foucault, 1978: 92). In *The Power*, these force relations are literalized. The body becomes the primary site where power is generated, stored, and discharged.

The nature of this power, however, demands scrutiny. At this point, an important question emerges; Is the skein a liberatory organ of the feminine, or is it, in psychoanalytic terms, a biological expropriation of the phallus?

When Roxy Monke, the daughter of a crime boss, first discovers the full extent of her capacity, the sensation is not described as nurturing or defensive, but as an intoxicating dominance. Alderman writes:

One thing’s certain after the sparring matches and practice bouts. Roxy’s got a lot of it. Not just more than average, more than any of the other girls they can find to practise with her. She learns a few things about radius and reach, about how to make it arc and how it works better on wet skin. She feels proud of how strong she is. She puts everything into that (Alderman, 2016: 45).

Following Judith Butler’s theory of performativity, where gender is “a stylized repetition of acts” (Butler, 2006: 191), the skein allows women to perform the ultimate act of hegemonic masculinity, namely the projection of lethal force. The electricity functions as an extension of the will which is a projectile that penetrates the space of the other. In this light, the electric arc may be considered as phallic. It transforms the female body from a nonviolent being into a weapon

that penetrates. Thus, the biological sex remains female, but the gendered performance of the body shifts dramatically toward the masculine.

This shift results in a rapid inversion of the fear economy. For centuries, women's existence in public spaces has been defined and controlled by the potential threat of male violence. Alderman masterfully flips this script to transfer its ownership. Tunde, the male journalist who chronicles this transition, provides a chilling testimony to the objectification of the male body. While walking down a road in Bessapara, he encounters a woman who is looking at him directly, he notes a terrifying realization that men are not the protagonists of this story anymore. They are the things that happen to the protagonists.

Don't be afraid. The only way to defeat this is not to be afraid.
But the animal part of himself was afraid. There is a part in each
of us which holds fast to the old truth: either you are the hunter
or you are the prey. Learn which you are. Act accordingly. Your
life depends upon it (Alderman, 2016: 218).

Tunde clearly articulates the passive role women have been assigned throughout history here and lays bare the shattering of the untouchable and unquestionable nature of the male (and masculinity). It has become fragile, penetrable, and even killable.

The novel's description of this change supports Halberstam's assertion that masculinity is a technology rather than a biological inevitability (Halberstam, 1998: 25). When women in the novel begin to rape men, which shocks the reader as a disturbing recurrence in the text, they are not expressing a suppressed female desire. Instead, they are utilizing the 'master's tools' to replicate the master's crime. Alderman does not shy away from the grotesque reality of this power. During the protests in Delhi, while women were searching Tunde to check whether he was carrying a weapon, the text reveals the dark irony of power: "There are maybe thirty women watching this now. Any one of them could kill him with a single blow. In for a penny" (Alderman, 2016: 172). This line echoes Arendt's distinction that "violence is distinguished by its instrumental character" (Arendt, 1969: 46). The women do not need the man's consent. They only need his submission.

Therefore, the rise of the skein does not herald a new ethics of care often stereotypically associated with matriarchy. Instead, it exposes the bleak reality that biological essentialism is a lie. Give a subject absolute power over life and death what Foucault called the *droit de glaive* (right of the sword), and that subject will construct a patriarchy, regardless of their chromosomes. The skein is not a feminist gift, but it is a tool that allows women to occupy the position of the oppressor.

2. THE ARCHITECTURE OF FEMALE MASCULINITY: FROM THE BODY TO THE STATE

If the skein establishes the capacity for violence, the political arena is where that violence is choreographed into authority. Judith Butler famously argued that gender is a “corporeal style”, an act which is both intentional and performative (Butler, 2006: 190). In the novel, leadership seems to become the ultimate drag performance. The novel’s two central political figures, Tatiana Moskalev and Margot Cleary, do not invent a new matriarchal way of governance. Instead, they hijack the existing semiotics of the ‘Strong Man’, proving Halberstam’s thesis that masculinity is a free-floating technology, available to anyone ruthless enough to seize it.

Considering Tatiana Moskalev, the former First Lady of Moldova (later named as Bessapara in the novel), her ascent to power is paved with the classic bricks of a patriarchal coup when she murders her husband. Yet, the brilliance of Alderman’s characterization lies in Tatiana’s subsequent transformation. She does not rule as a mother of the nation. She rules as a warlord.

Tatiana, ruling the newly named Bessapara, adopts the aesthetics of the autocrat. This onomastic choice is highly symbolic; historically, the Bessi were a fierce Thracian tribe known for their martial prowess and resistance to imperial Rome, with Bessapara serving as one of their chief settlements (Hornblower and Spawforth, 2012: s.v. “Bessi”). By claiming this ancient, warlike lineage, Tatiana discursively anchors her new female-led empire in a deep-rooted history of aggression and sovereign defiance. At one point, observing the shifting tides, the narrative voice notes a chilling reality: “The only wave that matters is the wave you ride. She is not the wife of the President anymore. She is the President” (Alderman, 2016: 114). But she is more than a president. She is a performance of dominant female masculinity. Halberstam defines this form of masculinity not as a negation of femaleness, but as a specific, aggressive claim to power that “refuses the legitimacy of male domination” by becoming the dominator itself (Halberstam, 1998: 9). Tatiana surrounds herself with men she humbles, turning them into decorative pets, a direct inversion, and thus a reproduction of the trophy wife trope. Her regime is not a subversion of the phallic order. It turns out to be the phallic order in high heels.

Another astonishing figure in the novel is Margot Cleary, the American face of this new hegemony. If Tatiana is the chaotic warlord of this new world order in the novel, Margot is the cold bureaucrat of violence.

Different from Tatiana, Margot’s strategy is insidious. She initially markets herself through the non-threatening, nurturing lens of motherhood just like a ‘Mama Bear’ protecting her cubs but she uses this maternal camouflage to build

militarized training camps. These camps, called ‘the North Star Girls’ Camps’, are not safe spaces. They are the source of a new army. Alderman here exposes the terrifying adaptability of hegemonic masculinity. R.W. Connell reminds us that hegemonic masculinity is not just about brute force. It is about “the organization of private life and cultural processes” to sustain dominance (Connell, 2005: 77). Furthermore, she constructs what Louis Althusser (1970) famously termed an ideological state apparatus, utilizing these camps not just for physical training, but to internalize and normalize the new hegemony through structured education and propaganda. Margot perfects this definition and institutionalizes the electricity.

In a crucial debate in the novel, Margot drops the mask. When pushed by a male opponent, she doesn’t appeal to equality. She unleashes the threat of force, silencing the room not with logic, but with the visceral promise of pain. Her internal monologue reveals the intoxicating nature of this change: “It doesn’t matter that she shouldn’t do it [...] It matters that she can. And she does” (Alderman, 2016: 84).

This moment reveals the death knell of the ‘feminine’ politician. Margot proves that in the game of realpolitik, there is no gender. There are only the hammer and the nail. By establishing a state apparatus that segregates and curfews men for their own safety, Margot enacts what Foucault would call a *biopolitical seizure* (Foucault, 1978: 140). In the nation of Bessapara, this exercise of power transcends Foucault’s biopower, entering the realm of Achille Mbembe’s necropolitics. Mbembe defines sovereignty as the power to dictate who may live and who must die, creating death-worlds where populations are reduced to the status of the living dead (Mbembe, 2019: 92). By stripping men of legal agency and reducing them to biological resources, the regime constructs a death-world where the state exercises the ultimate right to define the killability of the male subject. In doing so, she becomes the State, and the State, historically and structurally, wears the pants. Therefore, both Tatiana and Margot illustrate a grim conclusion that to lead in a world built on violence is to become, functionally and performatively, a man.

If the individual body is the site of the spark, the State is where the fire is organized. Max Weber defined the state as the entity laying claim to the monopoly on the legitimate use of physical force (as cited in Arendt, 1969: 35). In *The Power*, the newly formed nation of Bessapara does not dismantle this monopoly. Instead, it perfects it. The borders are sealed, the guards are militarized, and the governance is absolute. This is not the ethics of care that cultural feminists might have predicted. It should be regarded as a war machine.

The novel suggests that the State is an inherently masculine apparatus. When women inhabit it, they do not soften its edges. The apparatus hardens them.

Foucault's concept of *biopower* which is defined as the subjugation of bodies and the control of populations (Foucault, 1978: 140) reaches its zenith here. The men of Bessapara are not seen as the real citizens but a kind of livestock. Their passports are cancelled. They are forbidden from driving and curated for breeding. This turns out to be a regime of phallic patriarchy, which is an oxymoron that Alderman renders terrifyingly plausible.

But where there is compression, there is explosion. The structural emasculation of men in the novel births a reactionary movement that mirrors our contemporary Manosphere and Incel subcultures with uncanny precision.

This reactionary vacuum is filled by UrbanDox, an anonymous demagogue who appears in the novel and weaponizes the digital sphere to mobilize disenfranchised men. He preaches that men are the true victims, urging them to reclaim their natural dominance through terror.

UrbanDox smiles. 'There are a lot of men out there who are worried about where this thing is heading, my friend. Some of them are weak, traitors to their gender and their people. Some of them think the women will be kind to them. But a lot of them know the truth. We haven't had to go begging for money' (Alderman, 2016: 170)

His rhetoric is a direct echo of the grievance politics found in today's anti-feminist forums. As R.W. Connell notes, when hegemonic masculinity is challenged, it often retreats into 'protest masculinity', which is a reactive form of identity constructed through aggression and nostalgia for a lost order (Connell, 2005: 111). In the novel, men like Tunde find themselves navigating a world where their very existence is pathologized. The terror they feel is not just physical but ontological. What Tunde hears from UrbanDox during his interview with him is enough to confuse Tunde. In this new economy, men are destitute.

UrbanDox frowns, like this is the most obvious thing in the world. 'They'll only keep the most genetically healthy of us alive. See, this is why God meant men to be the ones with the power. However bad we treat a woman - well, it's like a slave' (Alderman, 2016: 172).

Alderman's sharpest critique, however, is hidden in the margins quite literally. The novel is framed by a correspondence between a fictional male author, 'Neil Adam Armon' (an anagram of Naomi Alderman), and a senior female writer named 'Naomi'.

This meta-fictional layer serves as the final nail in the coffin of biological essentialism. Neil, writing thousands of years after what the novel offers as the 'Cataclysm' (the rise of women), sends his manuscript to Naomi, seeking her patronage. His tone is mostly submissive, apologetic, and desperate for approval.

Naomi's response, on the other hand, is dripping with condescending benevolence. She suggests that his book about men's rights is a quaint, niche genre what she dismissively calls 'men's literature' or 'boy books'. She writes to him:

Anyway! Looking forward to this! I think I'd rather enjoy this 'world run by men' you've been talking about. Surely a kinder, more caring and - dare I say it? - more sexy world than the one we live in (Alderman, 2016: 11).

The significance of this exchange lies in its banal cruelty. Naomi patronizes Neil exactly as male editors have patronized female writers for centuries. She mansplains history to him. This reversal proves that the condescension we associate with mansplaining has nothing to do with being biologically a man. It has everything to do with being the one holding the pen and the power. Audre Lorde's warning is thus realized in full here. The house has not been dismantled. The furniture has simply been rearranged, and the new landlords are just as arrogant as the old ones.

In the novel, the character of Allie, who introduces herself as Mother Eve, colonizes a far more insidious territory, namely the collective unconscious. In any hegemonic structure, physical violence requires metaphysical justification to sustain itself long-term. As Michel Foucault notes, power is most effective when it is internalized as truth, infiltrating the subject until "it touches the body" directly (Foucault, 1978: 153). Allie performs this function precisely in the novel. By rewriting religious dogma to align with female physical superiority, she demonstrates that female masculinity is not limited to secular governance. It can, and indeed must, construct its own theology.

Allie's transformation from an abused foster child to a messianic figure begins with a voice in her head that guides her to power. What is striking about this internal monologue is its strategic cynicism. The voice preaches leverage rather than preaching peace. It gives directions about how to gain dominance over the other women and strategies to overcome her stepfather and even police forces. When Allie begins to curate her new religion, she operates less like a saint and more like a brand manager for a new deity. She realizes early on that "the shape of the power is always the same; the shape of the world is always the shape of the power" (Alderman, 2016: 33). By recognizing that theology is merely a reflection of the prevailing energy source, Allie understands that she does not need to invent a new morality. She simply needs to invert the gender of the oppressor (Schiwy, 2007).

In her sermons, Allie enacts a theological coup by deconstructing the patriarchal logic of the past millennium. She argues that men have shaped God in their own image solely to justify their earthly rule. Addressing her audience, she

posits that the traditional scriptures were a fraud, claiming that “they said God was a man... so that men could be closer to God than we could ever be” (Alderman, 2016: 112). The symbolic weight of this transformation is already present in the character’s original name. Allie functions as a linguistic precursor to the ultimate patriarchal signifiers of the divine, echoing both ‘Allah’ (Gibb et al., 1960: s.v. “Allāh”) and the ‘Alpha’, before she formally re-christens herself as Mother Eve. Through this naming, Alderman illustrates how the seizure of power begins with the colonization of language itself. Instead of dismantling this anthropomorphic projection to reveal a genderless divinity, Allie reproduces the very essentialism she critiques. She declares that “God is She” (Alderman, 2016: 132), asserting that the power to give life and the power to take it away are two sides of the same divine coin. Yet, this *She* is not a benevolent earth mother or a symbol of pacifist feminism. She is a wrathful, jealous deity who sanctions violence against men as a holy act, effectively putting the new phallus into the hands of a Goddess.

This theological masculinity becomes most potent in how Allie exerts what Foucault would call ‘pastoral power’, the power of the shepherd over the flock, which demands absolute obedience in exchange for salvation. In this sense, there appears no difference between the patriarchal symbol of God and Allie’s new Goddess. The gender of the creator changes but the rest remains the same. Allie validates her authority through the infliction of pain, which she reframes as a miraculous gift. In one of the novel’s most chilling sequences, she demonstrates her ability to manipulate the skein not just to kill, but to control the nervous systems of others.

Jocelyn’s skein is twitching; it’s just because she’s excited. It’s working now better than it ever has, it’s been so good since Mother Eve cured her, and now she knows why that happened, why God made that miracle for her. It was for this. To save her from this bad man, trying to kill her (Alderman, 2016: 145).

She uses her cure over her followers, but this is administered through a jolt of agony that forces submission. By turning torture into a sacrament, Allie blurs the line between saviour and tormentor, proving Halberstam’s thesis that when the oppressed seize the tools of the oppressor, they do not liberate the structure. They merely occupy it.

Allie’s methodology, in addition, reveals the ultimate hollowness of her Divine Right. She explicitly instructs her nuns to rewrite the Bible, ordering them to “change the wording” (Alderman, 2016: 256) where necessary to ensure the text supports the new matriarchal order. This editorial ruthlessness suggests that religious texts are only political manifestos subject to revision rather than being divine mandates. Allie does not discover a new truth, but she constructs a new lie.

Her Mother Eve persona is a drag performance of the Prophet, complete with miracles, menace, and a rewritten liturgy. In the architecture of this new world order, she provides the mortar that holds the bricks of the police state together, which is the conviction that the violence they use as an instrument is necessary as well as sacred. In summary, Allie proves that a religion built on the superiority of one sex over another is structurally incapable of producing peace. It can only produce another version of the clash, regardless of whether the deity is addressed as Father or Mother.

The final conquest of any hegemonic power is not the territory, but the timeline. Once the body is subdued by the skein and the soul is colonized by the new theology, the remaining task is to overwrite the past. Gayatri Spivak's concept of epistemic violence, which is the destruction of non-Western ways of knowing by colonial powers, finds a chilling parallel in Alderman's novel (Spivak, 1988). The colonizer here is the female regime, and the indigenous knowledge being erased is the history of patriarchy itself. Alderman creates a meta-fictional frame narrative that envelops the main story, consisting of letters exchanged between Neil Adam Armon and Naomi. Through these correspondences, the reader witnesses the ultimate triumph of female masculinity, which explains the reduction of male history to speculative fiction genres.

The dynamic between Neil and Naomi is a clear example of passive-aggressive domination. As mentioned previously, Neil is keenly aware of his precarious position in a female-dominated publishing industry. He presents his manuscript, which tells the true story of how men once ruled the world as a novelization based on controversial archaeological theories. Naomi's response is devastatingly patronizing. She does not ban his book, but she dismisses its premise with gentle amusement. She writes to him by implying that men could never have sustained the level of violence required for patriarchy.

I see you've included some scenes with male soldiers, male police officers and 'boy crime gangs', just as you said you would, you saucy boy! I don't have to tell you how much I enjoy that sort of thing. I'm sure you remember. I'm practically on the edge of my seat (Alderman, 2016: 11).

By framing male dominance as a biological impossibility, she enacts a profound epistemic violence. She uses the nature of men (as constructed by her society) to deny their historical agency. Spivak's epistemic violence is here manifested as the administrative ability to classify truth as fiction. By relegating the history of patriarchy to a novelization or a niche genre of speculative fantasy, Naomi does not just doubt Neil; she strips his ancestors of their historical reality. This genre-fication of male history serves a strategic political purpose. It ensures that the previous world order is perceived not as a lost historical fact, but as an

evolutionary impossibility, thereby silencing the subaltern male voice before it can even articulate a claim to the past.

This erasure becomes even more palpable in the novel's depiction of future archaeology. Alderman gives descriptions of some artifacts from our present time that have been unearthed and misinterpreted by future female scholars through the end of the novel. These scholars, blinded by the dominant ideology of their own time, cannot conceive of a past where men were warriors or leaders. For instance, when analysing a dig site containing American military gear, the historians do not interpret them as weapons of war. They make an estimation that these are some sort of sexual fantasies for women.

I know you're going to tell me that ancient excavations have found male warrior figures. But really, I suppose this is the crux of the matter for me. Are we sure those weren't just *isolated* civilizations? One or two amongst millions? We were taught in school about women making men fight for entertainment - I think a lot of your readers will still have that in mind when you have those scenes where men are soldiers in India or Arabia. Or those feisty men trying to provoke a war! Or gangs of men locking up women for sex ... some of us have had fantasies like that! (Can I confess, shall I confess, that while thinking about this I ... no, no, I can't confess it.) It's not just me, though, my dear. A whole battalion of men in army fatigues or police uniforms really does make most people think of some kind of sexual fetish, I'm afraid! (Alderman, 2016: 278).

This is not merely a mistake. It reveals a systematic reordering of truth. The artifacts are stripped of their martial function and re-coded into being unconfessed fantasies of 'women fetish', just as traditional male historians have historically relegated female artifacts to the realm of fertility or decoration.

Furthermore, Neil's attempt to reclaim this history is met with the specific ridicule reserved for conspiracy theorists. When he suggests that men might have been soldiers, Naomi disagrees with evolutionary psychology arguments that mirror exactly the arguments used against women today. She claims that men would naturally seek protection, not conflict with their lack of a skein and their physical vulnerability. She asks, "Why would a man fight? It makes no evolutionary sense" (Alderman, 2016: 274), effectively using the language of science to naturalize a political hierarchy. This moment reveals the circularity of power/knowledge that Foucault warned against. The regime produces the science that proves the regime is inevitable.

The tragedy of *The Power* is thus complete in these final pages. The reader realizes that the horror such as the rapes, the wars, the electric torture they have just witnessed will not be remembered as a warning. It will be forgotten. It will be

buried under layers of academic jargon and condescending sympathy. By denying men even the memory of their former cruelty, the matriarchy denies them their humanity. They are reduced to “sexy props” in the grand drama of history (Alderman, 2016: 275), irrelevant footnotes in a narrative written entirely by the victors. This, Alderman suggests, is the truest violence. To scream the truth into a void where the very language needed to understand it has been abolished.

As mentioned earlier, the State regulates violence and the Church sanctifies it. Another fact that reinforces this situation is that the Market commodifies it. The analysis of hegemonic masculinity within *The Power* would be incomplete without examining the intersection of capitalism and criminality as the fourth pillar of this dystopian architecture. This domain is represented by Roxy Monke, the illegitimate daughter of a London gangster, who embodies the raw, transactional nature of power. Through Roxy’s narrative arc, Alderman exposes a terrifying reality that transcends gender. According to Alderman, violence, when unchecked, inevitably transforms into currency. In this new world order, the female body is not merely a political subject. It becomes a biological factory, and its output, pain in other words, is the most valuable product on the global exchange.

Different from Tatiana or Allie, Roxy understands the physics of power in its crudest form. Her journey illustrates that the skein is not only a biological organ but a transferable asset, which is a form of natural capital that can be exploited. This becomes evident through the proliferation of Glitter, which is a drug synthesized to enhance the electrical discharge. The existence of such a substance signals the birth of a necro-economy, where the capacity to hurt is bottled, marketed, and sold to the highest bidder. As Mbembe argues, in a necropolitical order, the body is treated as a disposable site for the extraction of power (Mbembe, 2019: 80). The black-market harvesting of skeins from unwilling donors represents this predatory extractivism, where biological capacity is turned into a liquid asset. Roxy’s loss of her skein is a manifestation of a system where the right to exist is secondary to the market value of one’s capacity for violence. Roxy, navigating this underworld, realizes that “the power to hurt is a kind of wealth” (Alderman, 2016: 172). By equating voltage with value, she demonstrates that the new matriarchy is just as susceptible to the predatory logic of late capitalism as the patriarchy it replaced.

The novel takes this commodification to its most grotesque extreme with the harvesting of skeins. In a perverse twist on organ trafficking, wealthy men (and powerless women) begin to pay for the surgical implantation of skeins cut from the bodies of donors, often unwilling ones. The essentialist argument that women are naturally more peaceful collapses here entirely under the weight of market demand. The female body is reduced to a resource, a mine to be stripped. When

Roxy herself falls victim to having her skein surgically removed by a jealous male rival, the narrative brutalizes the concept of biological destiny. The text describes the loss not just as a physical mutilation but as a bankruptcy: “She is nothing. She is a distinct lack of something [...] She is a space where a thing should be” (Alderman, 2016: 302). This void is not spiritual. It is the void of the dispossessed. Read through Halberstam’s framework, Roxy’s biological mutilation strips her of her masculine currency, violently exiling her from the hegemonic order she once helped enforce. Here, Audre Lorde’s warning resonates with devastating clarity: the master’s tools, in this case, the commodified violence of the skein, will never dismantle the master’s house. They merely circulate among new masters. The market for pain knows no gender. It only knows profit and extraction.

Roxy’s trajectory forces a confrontation with the labour of violence. Unlike the other leaders who distance themselves from the wet work, Roxy is a labourer of death. Unlike others, she is the one who takes action and uses direct violence. She breaks fingers and stops hearts with her own hands. Yet even she eventually questions the sustainability of this economy. Observing the chaos around her, she notes that “it’s a spiral. You get a bit of power, you want more. You get a bit of money, you want more” (Alderman, 2016: 256). This feedback loop mirrors that the power does not satisfy a need, but it creates a new hunger.

Roxy represents the failure of the meritocracy of strength. In a world where power can be stolen, bought via black-market surgery, or chemically enhanced with a medication, the idea of a natural order is a myth. The skein is revealed to be just another technology of dominance, no different from a gun or a bank account. By showing men attempting to buy their way into this biological elite, Alderman suggests that the ultimate allegiance is not to sex, but to status. The market for pain and violence disregards gender. It only values profit. Thus, the revolution in *The Power* does not liberate the body from the chains of production, but it simply retools it to produce a deadlier commodity.

3. CONCLUSION

As the electricity of Naomi Alderman's dystopian world flickers, the comforting myths of essentialist feminism burn to ashes. *The Power* serves as a brutal corrective to the utopian longing that assumes a world ruled by women would be inherently more peaceful, nurturing, or just. Through the trajectories of the characters analysed above, the novel demonstrates that the architecture of oppression is not genetically coded into the Y chromosome. It is, rather, a structural inevitability of absolute power itself. By analysing these figures through the lens of Halberstam’s female masculinity, this study has argued that the violence witnessed in the novel is not a betrayal of womanhood, but a successful

performance of sovereignty. These female characters in *The Power* choose to become successful rulers rather than giving up on being women.

The novel's ultimate revelation is terrifyingly simple. Power and dominance do not belong to any specific gender. It only has a shape. And historically, that shape has been masculine. When the women in the novel step into the void left by men, they let the void shape them. They adopt the phallic tools of the state, the church, and the market without hesitation. The skein essentially functions as a biological mandate for fascism, proving that biology is not destiny but merely weaponry.

Therefore, Alderman's work compels us to abandon the binary question of 'Men vs. Women' and confront the deeper, more uncomfortable reality of 'Human vs. Hierarchy'. As long as the definition of political success is predicated on domination, the gender of the ruler is irrelevant. A matriarchy built on the bones of men is simply a change of management.

Ultimately, *The Power* leaves us with a haunting silence of Neil's erased history and the silenced screams of Tunde's terror. It warns us that dismantling the master's house requires more than just stealing his tools. It requires a rejection of the desire to be the master. Until that ontological shift occurs, the current flows, the bodies pile up, and the nightmare of history repeats itself, only this time, with a different hand on the switch.

BIBLIOGRAPHY

Alderman, Naomi (2016), *The Power* (London: Penguin Books).

Althusser, Louis (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York: Monthly Review Press), (trans. Ben Brewster): 127-186.

Arendt, Hannah (1969), *On Violence* (New York: Harcourt Brace Jovanovich).

Atwood, Margaret (1985), *The Handmaid's Tale* (Boston: Houghton Mifflin).

Barr, Marleen S. (2023), "Naomi Alderman's *The Power* and New Feminist Science Fiction Superheroes", Yaszek, L., Fritzsche, S., Omry, K., & Gay Pearson, W. (Eds.), *The Routledge Companion to Gender and Science Fiction* (1st ed.) (New York: Routledge): 304-309.

Butler, Judith (2006), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge).

Connell, Raewyn W. (2005), *Masculinities* (Berkeley: University of California Press).

Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality: Vol. 1. An Introduction* (New York: Pantheon Books) (Trans. Robert Hurley).

Gibb, Hamilton A. R., Johannes H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht, Bernard Lewis and Charles Pellat (Eds.) (1960), *The Encyclopaedia of Islam* (Vol. 1) (Leiden: E. J. Brill).

Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity* (Durham: Duke University Press).

Hornblower, Simon and Antony Spawforth (Eds.) (2012), *The Oxford Classical Dictionary* (4th ed.) (Oxford: Oxford University Press).

Lorde, Audre (2017), *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (London: Penguin Books).

Mbembe, Achille (2019), *Necropolitics* (Durham: Duke University Press).

Miller, Alyson (2020), "Day of the Girls: Reading Gender, Power, and Violence in Naomi Alderman's *The Power*", *College Literature*, 47 (2): 398-433.

Schiwy, Freya (2007), "Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race, and Binary Thinking", *Cultural Studies*, 21 (2-3): 271-294.

Sen, Tuhin Shuvra (2022), "Naomi Alderman's *The Power*: A Speculative Feminist Dystopian Fiction Mirroring the Here and Now", *Prague Journal of English Studies*, 11 (1): 55-68.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the Subaltern Speak?", Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press): 271-313.



THE GROTESQUE TRANSFORMATION OF POLITICAL
MASCULINITY AND LEADERSHIP IN IAN MCEWAN'S
*THE COCKROACH*¹

IAN McEWAN'IN *HAMAMBÖCEĞİ* ADLI ESERİNDE
SİYASAL ERKEKLİĞİN VE LİDERLİĞİN GROTESK
DÖNÜŞÜMÜ

Fırat KESKİN*

ABSTRACT

This article reads Ian McEwan's *The Cockroach* beyond the confines of Brexit satire, analysing it as a structural critique of the collapse of hegemonic masculinity and the rise of a grotesque bio-politics. Synthesizing Critical Masculinity Studies with Julia Kristeva's theory of the abject, the study argues that the populist leader replaces the protective father metaphor with an instinct-driven tyrant brother regime. Crucially, the article addresses the tension between biological essentialism and social constructionism, demonstrating that the leader's animalistic metamorphosis is not a biological destiny, but a hyper-real theatrical performance used to legitimize authoritarian power. Furthermore, it examines the construction of a swarm masculinity that systematically liquidates rational-democratic alternatives, symbolized by the purging of Benedict St John, which renders ethical leadership structurally impossible. Ultimately, the article reveals how the state is permanently colonized by a viral, irrational agency,

¹ The author used Claude (4.8 Opus) for copy-editing, manuscript formatting and editing the reference list. The author takes full responsibility for the substantive content, analyses and conclusions presented in this article.

* PhD Candidate, Ankara Hacı Bayram Veli Univ., Department of English Language and Literature, firatkesskin@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6663-0705>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 11.02.2026
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 13.04.2026

where the crisis of masculinity is resolved not by restoring order, but by celebrating the triumph of the swarm.

Keywords: Ian McEwan, The Cockroach, Political Masculinity, Abject, Populism.

ÖZ

Bu makale, Ian McEwan'ın *The Cockroach* adlı eserini yalnızca bir Brexit hicvi olmanın ötesinde okuyarak, metni hegemonik erkekliğin çöküşüne ve grotesk bir biyopolitikanın yükselişine dair yapısal bir eleştiri olarak analiz etmektedir. Eleştirel Erkeklik Çalışmalarını Julia Kristeva'nın abject (iğrenç/zelil) teorisiyle sentezleyen bu çalışma, popülist liderin koruyucu baba metaforunu, içgüdülerle hareket eden bir zorba birader rejimiyle ikame ettiğini savunmaktadır. Daha da önemlisi, makale biyolojik özcülük ile toplumsal inşacılık arasındaki gerilimi ele alarak; liderin hayvansı dönüşümünün biyolojik bir kader değil, otoriter iktidarı meşrulaştırmak için kullanılan hiper-gerçek bir tiyatral performans olduğunu göstermektedir. Ayrıca çalışma, Benedict St John'un dışlanmasıyla sembolize edilen rasyonel-demokratik alternatifleri sistematik olarak tasfiye eden ve etik liderliği yapısal olarak imkânsız kılan bir sürü erkekliğin inşasını incelemektedir. Nihayetinde makale, devletin viral ve irrasyonel bir fail tarafından kalıcı olarak sömürgeleştirildiğini; erkeklik krizinin ise düzenin tesisiyle değil, sürünün zaferinin kutlanmasıyla çözüldüğünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ian McEwan, The Cockroach, Siyasal Erkeklik, Abject, Popülizm.

INTRODUCTION

The accelerating popularity of the right-wing has manifested across Anglo-American politics in the first quarter of the 21st century. It appears as a shift in poll preferences; however, a deeper ontological crisis that shakes the protective father metaphor, conventional gender perspectives, and national identity configurations lies behind this electoral realignment. Brexit in the United Kingdom, dividing the public with strong lines as Leavers and Remainers, has been more than a mere political manoeuvre. This polarization fertilized a literary canon conceptualized as *BrexLit*, which refers to a genre that probes national

melancholia and cultural dissolution (Shaw, 2021: 4). Such literary reactions do not simply satirize circulating politics but also mirror a cultural spirit defined as the Imperial Gothic, framing the longing for strong imperial times and the anxiety of being invaded by others (Foster, 2024: 351). In this context, Ian McEwan's novella *The Cockroach* (2019) rewrites Franz Kafka's modernist masterpiece *The Metamorphosis* through a strategy of grotesque inversion and embodies these gothic fears through a corporeal metamorphosis and a crisis of political masculinity.

The critical literature emerging around the work tends to position the text primarily within the tradition of Swiftian political satire. However, this study argues that it primarily functions as a critique of populist performance. The novella introduces the central economic doctrine of "Reversalism" not only as a rational policy but as a populist desire for purity. It presents an absurd economic system where the flow of money is literally reversed to purge the nation of "waste and injustice" (McEwan, 2019: 13). This construction of an irrational reality requires a leader who is not a victim of chaos but its architect.

Available literature provides fruitful views on these aspects. Although McEwan reimagines Kafka's original work, the two narratives are fundamentally dissimilar in terms of identity and agency since while Gregor Samsa is trapped in a metaphysical predicament by losing the ability to speak, Jim Sams preserves his essential self and transforms language into a strategic tool that fuels social polarization (Michalski, 2024). The novella thus shifts from an abstract text dealing with existential anxieties into a harsh political critique where the leader acts as a malevolent figure consciously distorting reality. Just like in the Swiftian satire *A Modest Proposal*, contemporary post-truth politics is constructed by transforming the lie from a moral breach into a legitimate political instrument (Mondo, 2021). The absurdity of Reversalism operates as a systemic effort to remove rationality from discussion rather than a bug in the system. Furthermore, the leader's obsession with the lower layers of the material body undermines the sanctity of state governance through the lens of the carnival body (Cao, 2024). Finally, the insect metaphor operates as a discursive strategy of exclusion where biological disgust is weaponized to justify political purging, sharpening the polarization between the pure people and the corrupt elites (Tekin and Turgut, 2022).

While current studies remain within the boundaries of political allegory, they fail to adequately theorize the masculinity performance playing a vital role in the construction of the Jim Sams character. They also do not address how the leader's body transforms into an abject zone. The masculine language of politics reproduces itself through the protective father metaphor extending from the construction of the modern nation-state to contemporary populist leadership forms (Connell, 2005). McEwan deconstructs the idea of traditional father figure

dramatically. Unlike the expectation of being a loyal guardian of the nation, Jim Sams appears like an insidious invader hiding behind walls. The main motivation and power of this invader to corrupt the foundations of the state does not come from clear logic, but from the swamp of misery and abject instincts.

Addressing the tension in the perspective of the author about the relationship between biological determinism and social constructionism is significant before analysing this performative subversion. McEwan sparked a debate with his speech entitled 'Examining the Self' at the Royal Institution because he argued that gender is rooted in biological reality rather than being a social construct (McEwan, 2016). *The Cockroach* reveals a compelling paradox when examined through this materialist position. When political calculations of the populist leader are considered as instinctive nature of a cockroach in the novella, it may seem to align with biological essentialism; moreover, it may suggest that populist behaviour is a genetic imperative rather than a conscious choice. However, Jim Sams does not accept his insect nature passively but actively utilizes it in a way he delivers a hyper-realistic performance that reflects a confident masculine image. This reveals that populist power relies on a theatrical simulation to mask its abject essence. This paradox is grounded on a boundary that McEwan has deliberately established as flexible. This novella does not simply mirror human political categories in animal behaviour; on the contrary, by utilizing the ambiguity of the human-animal boundary, it reveals that the very idea of rational leadership is a fiction. If the instincts of a cockroach can live and function within a human body without being detected, the real question is not whether animals display masculinity, but whether human political masculinity is anything more than an instinct cloaked in an institutional guise. This reading does not reduce populism to biology, but it reveals the theatrical dimension of populist leadership. Its performance of decisiveness, toughness, and tribal solidarity are what makes the insect-politician indistinguishable from his human predecessors. The crisis, then, is not that a cockroach has seized power, but that power was already structured in ways that made such a seizure possible.

At this point, McEwan is deliberate in inverting Kafka's story to criticize the reproduction of hegemonic masculinity. A tiny insect mind inhabits a colossal human body (Michalski, 2024). This detail creates a critical distinction for Critical Masculinity Studies. The leader has not been monsterized by an external threat but has been captured from within by the abject. The colossal and charismatic human body is a puppet governed by pure instinct and filth. The disgust Jim Sams feels upon seeing his human face in the mirror (McEwan, 2019: 5) represents the ontological rage felt by the abject towards the limitations imposed by the human form.

This study aims to re-read *The Cockroach* as a gendered crisis of populist leadership within the framework of Critical Masculinity Studies and the theory of the Abject. The abject is that which is repulsive, threatens order, and must be ejected where the boundary between subject and object becomes blurred (Kristeva, 1982). Jim Sams's hybrid form represents this violation of boundaries. Within this theoretical framework, the article is grounded on three fundamental axes. First, the leader's use of this body as a political object of desire while simultaneously feeling disgust towards it is examined as a grotesque performance. Second, it is discussed how pheromonal communication excludes the rational and the humane through the character of Foreign Secretary Benedict St John. The construction of the traitor is read as the replacement of reason and doubt with a toxic, male-dominated swarm mentality. Finally, the relationship between Sams and US President Archie Tupper is analysed as a homosocial bond. Two leaders using a Trumpian idiolect validate each other's masculinity and species to legitimize an abject desire for power that dismantles social and ethical boundaries.

1. FROM PROTECTIVE FATHER TO INVADING PARASITE: THE COLLAPSE OF THE LEADERSHIP METAPHOR

The patriarchal protective father metaphor has historically been a legitimate ground for political power. Along the line extending from the modern nation-state to contemporary populist leadership, hegemonic masculinity has been constructed upon a figure that guards the nation, home, or domus from external menace. This dynamic ultimately turns this figure into a rational authority (Connell, 2005). However, such construction is not organic but a strategic tactic of power specifically within political masculinities (Hearn, 2024: 237). Contemporary authoritarian populism signals a change from the democratic regime of the brother to the regime of the tyrant brother. This ruling power goes beyond the conventional father figure shielding the home. Furthermore, such dominance violates the egalitarian basis of politics grounded on the fraternity idea (Demiralp and Sayan-Cengiz, 2023: 295). Jim Sams embodies this transition. He is not a compassionate patriarch; on the contrary, he is a tyrant who has taken control of society and imposes his will on the flock. This collapse of the regime of brothers is clearly reflected in a BBC interview in which Sams justified his violation of the parliamentary pairing tradition. This tradition serves as a gentlemen's agreement which empowers democratic trust. In grave and reasonable tones, he reframes political betrayal not as a violation but as a tradition.

In this country we do not have a written constitution. What we have instead are traditions and conventions. [...] All these examples bind into place a convention of cheating that has passed into common practice. It is constitutionally correct. It shows the world that parliament is, above all, a fine and fallible

place, warm and vibrant with the human touch (McEwan, 2019:48).

Sams is an embodiment of populist inversion through his interpretation of corruption as a habitual cheating and the violation of trust as warm and vibrant. He is content when he stretches and even destructs the rules by replacing the protective father's ethical decisiveness with the tyrant brother's opportunistic fluidity.

This fluid transition points out a deeper ontological crisis referred to as the abject. The abject is defined not merely as filth but as that which "does not respect borders, positions, or rules" and "disturbs identity, system, and order" (Kristeva, 1982: 4). Jim Sams is the embodiment of this disturbance. He defies the primary border between the human subject and the animal object. Once he wakes up in the Prime Minister's body, he experiences the human form and utilizes it as grotesque materiality rather than as a vessel of reason. Unlike the protective father who maintains law, language, and borders within the symbolic order, the abject leader collapses these distinctions from the inside. An insect of the sewer in the highest chair of the nation depicts the ultimate discussion of the novella. Populism pollutes the symbolic order. The leader is powerful because he is abject. In other words, he gets his courage and power from his habitude of living in filth and his immunity to shame and the ethical boundaries of the human.

Equally important is this embracing since it is not only organic but also tactical. Hegemonic masculinity often adopts a "marginalized positionality" to "reclaim tacit social privileges" in the context of a "white male backlash" (Brayton, 2007: 59). This is ultimately performed in the novella by Jim Sams regarding his invasive swarm as a historically marginalised group that was despised and loathed. Sams adopts a rhetorical strategy where the intruder disguises as the victim. This corroborates the argument that the modern populist subject is structured through a "reflexive sadomasochism" (Brayton, 2007: 59). Sams is powerful with his abject nature since he embraces what is considered a weakness as a badge of honour. He turns the filth of the cockroach into a new form of sacred populism.

The contradiction of victim and dominant relationship constructs the being of Jim Sams. He symbolizes the ontological collapse and grotesque inversion of this metaphor. Jim Sams is not a father protecting the home. Instead, he is an invading parasite who hides in the crack of the concrete filling in the wall, multiplies in the dark, and rodents at the national body from within. This metamorphosis echoes even deeper when viewed from stylistic and performative perspectives. Being the man of the people is not an organic or innate trait but a socially constructed image. Moreover, this curated image is constructed upon masculine ideas such as toughness, emotional performativity, and gaucheness

(Sayan-Cengiz and Akyüz, 2021). From this perspective, Jim Sams can be read as a definitive example of such mimicry. He is ontologically an abject and fragile insect. Furthermore, he allocates the Prime Minister's body to stage a hyper-real performance of decisive masculinity. This performance mirrors the populist theatrics utilized in contemporary politics.

This mimicry also includes the superficial circulation of national memory detached from its historical and ethical context. In McEwan's novella, Jim Sams's political motivation is revealed to be not rational calculation but a feverish state of "barely conscious bliss" where he is "deliriously obsessed and burning with strange passion" (McEwan, 2019: 33). Crucially, this irrationality is dressed up in the costume of wartime heroism. He is prompted by "a dim recollection of Churchill in 1940" to validate his absurd Reversalist agenda (McEwan, 2019: 33). This moment illustrates Imperial Gothic nostalgia (Foster, 2024). The populist leader does not possess true historical gravity but merely simulates the gestures of the ultimate protective father to mask the fact that the state is guided by the delirious impulses of the abject body.

The transformation of the leader's body from a sphere of sovereignty into a mansion colonized by an abject essence can be analysed through the structural differences of the Kafkaesque metamorphosis. The transformation in McEwan's text takes place on a plane of agency diametrically opposed to that of the tragic victim Gregor Samsa in Kafka's *The Metamorphosis*. While Kafka's protagonist is a passive victim, McEwan's Jim Sams is an active political manipulator who retains his essential self (Michalski, 2024: 165). At the opening of the text, when Jim Sams finds himself transformed into a gigantic creature, he is in fact a microscopic mind inhabiting a human body. Indeed, the tiny creature trying to escape in the bedroom is the real Prime Minister. This creature waving its anxious antennae is "no doubt the displaced owner of the body he now" occupied (McEwan, 2019: 10). This displacement is proof that rational reason, coded as democratic masculinity, has been physically expelled from the sphere of power (Hearn, 2024).

This detail offers a vital thesis for Critical Masculinity Studies. The crisis of populist leadership is not the insectification of the leader. On the contrary, it is the internal rotting of society by the most primitive and abject drives wearing the mask of the highest authority. Jim Sams feels a deep abjection toward the human body he inhabits. The vulnerability of the internal skeleton and the softness of the skin provoke an ontological nausea as vividly described in the narrative:

An organ, a slab of slippery meat, lay squat and wet in his mouth – revolting, especially when it moved of its own accord to explore the vast cavern of his mouth and, he noted with muted alarm, slide across an immensity of teeth. [...] He was beginning to

understand that by a grotesque reversal his vulnerable flesh now lay outside his skeleton (McEwan, 2019: 1).

This disgust coincides with the horror the subject feels toward their own borders. This reaction operates as the violation of boundaries within the theory of abjection (Kristeva, 1982). This craving for the shell is not simply a biological desire but a political allegory in the form of armoured masculinity (Theweleit, 1987). Contrary to the mundane and mortal body this populist leader possesses, he longs for a machine-like body which endures all kinds of emotional and physical externalities. Jim Sams's repulsion for his own tongue, the slab of slippery meat (McEwan, 2019: 1), shows the disgust towards the humane and the desire for a stiff and cold insect being. This shows that his desire for the exoskeleton is a greed to curate a leader image immune to all externalities such as pain, empathy, and penetration.

Yet, paradoxically, Jim Sams renders this soft human body he loathes into an instrument of that populist performance of toughness (Sayan-Cengiz and Akyüz, 2021). His longing for his own exoskeleton is a metaphor for the desire for an armoured masculinity. Populist leaders covet this specific armour closed off to emotions, criticism, and fragility. Consequently, the protective father metaphor is demolished. The leader is no longer the protector of the home but a parasite who accelerates the decay in its foundations and loves the darkness, the dung, and the chaos (McEwan, 2019: 3).

2. THE LIQUIDATION OF THE RATIONAL MALE AND SWARM MASCULINITY

The metamorphosis within Jim Sams's body is more than an individual anomaly. It heralds a collective transformation that engulfs the entire apparatus of political decision-making. If the leader's body is a colonised territory, this occupation expands into the cabinet to construct an exclusionary swarm masculinity. The distinction between us and them operates as a hallmark of populist politics since it transcends ideological choice in McEwan's dystopia to become a biological imperative. This polarisation can be conceptualised by synthesising the analysis of team bonding in male environments with the sociological framework of divergent masculinities (Agnew and Drummond, 2011; Bolt, 2010).

McEwan transforms the populist cabinet into a grotesque parody of the band of brothers myth. When Jim Sams surveys his ministers during the first cabinet meeting, the political affinity is replaced by a biological recognition:

Looking into and beyond the various shades of grey, green, blue and brown of their mammalian eyes, right through to the shimmering blattodean core of their being, he understood and

loved his colleagues and their values. They were precisely his own. Bound by iron courage and the will to succeed (McEwan, 2019:10).

This moment mirrors the sense of belonging within elite male teams (Agnew and Drummond, 2011). Just as teammates in a locker room forge a closed, intimate bond that validates their masculinity, the cockroach ministers establish a pheromonal solidarity. Reason is suspended and replaced by the collective instinct of a swarm following its leader's scent. This solidarity is not metaphorical but literal. McEwan describes the cabinet meetings as being "conducted in pheromone, which runs at ten times the speed of standard English" (McEwan, 2019: 49). In this abject frequency, rational discussion loses its validity. Instead, the swarm focuses solely on approving their leader's "single-mindedness" and "rambunctious charm," since their only desire is to see the results. The swarm's natural haste also accelerates the political isolation of the state as "Britain now stood alone... Reversalism was delivered!" (McEwan, 2019: 49). This dynamic confirms that populist camaraderie solidarity is built on absolute conformity (Tekin and Turgut, 2022). However, the cement of this solidarity is the abject nature rather than shared ideas. This unified recognition marks another structural departure from the Kafkaesque original. While Gregor Samsa's family is deeply distressed by his transformation and enforces his isolation, Jim Sams's large family of cabinet members takes pride in his achievements and reinforces his monstrous agency (Michalski, 2024). Consequently, the swarm functions not as a site of alienation, as in Kafka, but as a site of grotesque empowerment where the band of brothers celebrates their shared inhumanity.

The sole threat to this homogeneous insect swarm is the only 'real' human in the cabinet. This human is Foreign Secretary Benedict St John. Benedict represents a divergent masculinity that fails to conform to the dominant group's norms of camaraderie (Bolt, 2010). The contrast between the swarm and the human is stark:

When Jim had looked into the eyes of Benedict St John, the foreign secretary, he had come against the blank unyielding wall of a human retina and could go no further. Impenetrable. Nothing there. Merely human. A fake. A collaborator. An enemy of the people (McEwan, 2019: 28).

When considered in the context of populist narratives, this distinction takes on a political dimension. The populist narratives regard rationality and scepticism as feminine indecisiveness or elitist detachment while impulsive behaviour and directness are seen as masculine traits (Sayan-Cengiz and Akyüz, 2021). Benedict's rationality is therefore redefined as a structural political weakness that undermines social and ideological cohesion of the team rather than being an

individual virtue (Agnew and Drummond, 2011). He is an actor who refuses to play the role expected of him in a scenario driven by populist imperatives.

This exclusion is not just biological but also epistemological. In the populist cabinet, objectivity and truth are regarded as an act of treason just like the ones in the chapter in the novella where they debate over a naval accident. When Benedict St John attempts to present concrete data from the Naval Command as evidence, Jim Sams harshly dismisses him and blames the experts as opportunists; moreover, he imposes his own narrative that this was a dishonourable attack carried out by the French. The climate of fear he creates within the cabinet and his ability to silence war veteran Humphrey Batton with a single glance demonstrate that this group operates through fear and imposed consensus. Furthermore, Sam's idea to celebrate the new public holiday, "R-Day", on his very own birthday exposes the true nature of this insect-like leadership. This indicates the absolute collapse of the nation-state into the narcissistic ego of tyrannical brother.

Ultimately, this narcissism displaces political logic with a self-justifying drive for power. Sams, in justifying his policies, abandons complex reasoning in favour of a circular claim:

There drifted through the PM's mind a number of compelling answers, though he did not utter them. Because. Because that's what we're doing. Because that's what we believe in. Because that's what we said we'd do. Because that's what people said they wanted. Because I've come to the rescue. Because. That, ultimately, was the only answer: because (McEwan, 2019: 44).

This single 'because' points out the end of democratic deliberation. In the insect regime, power is no longer about persuasion or causality; moreover, this dynamic relates to the leader's will being expressed in an inexplicable and purely symbolic way.

The leader does not perceive this as a legitimate debate. Instead, he regards this as an ugly disloyalty. McEwan describes the Prime Minister's reaction as a retreat of primitive violence. Behind his polished public image, Sams fights against his instinctive desire to "hit someone or break something", and he imagines that, if he were free from social constraints, he would "happily have taken an axe to the man's throat" (McEwan, 2019: 35). This homicidal rage proves that the populist regime is founded on the logic of physical destruction. However, since he cannot use an axe, he uses a modern equivalent. He utilizes the tabloid press. The leader's rage calms down just when he sees the political assassination weapon in front of him in the *Daily Telegraph*.

Benedict St John's dismissal contains one of the darkest ironies in this novella. To overcome this logical obstacle, Jim Sams and his team paradoxically

use a tool of modern gender politics as a weapon. They do not hesitate to use the allegation of sexual harassment. These abject cockroaches, feasting on filth, pretend to be morally superior to set a #MeToo trap. The forged report has been strategically presented as having been “written more in regret than vengefulness” in order to lend the narrative “added veracity.” However, Jim Sams’s personal reaction to this fabrication reveals the depth of the regime’s cynicism. Sams, who is fascinated by the way the lie is constructed, describes it as a “vicious, ruthless, heartless lying” and, most crucially, “an insult to real victims of masculine power” (McEwan, 2019: 40). This moment reveals that the populist leader uses not only gender but also the suffering endured by women as a weapon to consolidate his own patriarchal dominance. Thus, the exclusion of human values from the system is achieved not through the pure application of force, but by resorting to the mimicry of virtuous behaviour. This transforms the political sphere into a biopolitical space that denies the right to life to those who are excluded.

The conflict between Jim Sams and Benedict St John serves as more than a clash of species. It represents the structural collision between two antagonistic forms of political masculinity (Hearn, 2024). Benedict embodies a rational-democratic masculinity which values institutional legitimacy, verifiable facts, and deliberation. In contrast, Jim Sams mobilizes the tyrant brother regime. This regime is predicated on performative toughness, decisiveness, and the violent exclusion of the Other (Demiralp and Sayan-Cengiz, 2023). Thus, the fluidity of the abject body finds a rigid shell within this authoritarian gender construct. By dismissing Benedict, the cabinet does not simply eliminate a human rival. They also dismantle a democratic concept of brotherhood and a regime centred on the principles of equality. Moreover, they establish a regime grounded on a patriarchal structure in its place that shows no tolerance for dissent. This confirms that the Reversalist project is more than an economic absurdity. It is also a project designed to reclaim male dominance by re-establishing the hegemony of the ruling will over the feminine constraints of reason and law.

Consequently, the liquidation of Benedict St John serves as more than a narrative purging. It signifies the structural impossibility of alternative masculinities within the populist imagination. In the binary universe of the novella, the space for a rational-democratic masculinity, one grounded in institutional legitimacy and deliberation, is systematically obliterated. In the context of hyper-masculine cultures, the failure to perform the dominant script results in a precipitous fall from ‘hero to zero’ into a shamed identity (Shields, Kuhl and Westwood, 2017). Benedict’s adherence to facts is not viewed as a valid alternative political stance but is coded by the swarm as a lack of virility and decisiveness. By forcing a choice between the ‘abject swarm’ and the impotent individual, the text suggests that contemporary populism survives by destroying the middle ground. Thus, the text renders alternative masculinity impossible. One

must either embrace the tyrant brother's distinct lack of ethics to hold power or retain one's humanity and be expelled from the political sphere entirely.

3. ABJECT BODIES IN POWER: GROTESQUE PLEASURES AND DIPLOMATIC MASCULINITY

In McEwan's grotesque satire, the populist leader is not merely defined by his political ideology but by his relationship with the material bodily lower stratum (Bakhtin, 1984). Jim Sams's tenure as Prime Minister is marked by a collapse of the distinction between the sublime dignity of the state and the low desires of the body. There are two interconnected manifestations of this collapse. The first is Sams's scatological obsession with filth and the second is his homosocial alliance with US President Archie Tupper.

The grotesque body is utilized to degrade the sanctity of political office (Cao, 2024). This degradation reaches its peak in the scene where Jim Sams inspects the Horse Guards Parade. While a traditional leader would view the military procession as a symbol of national discipline, Sams is captivated solely by the fresh horse manure on the ground:

He regarded himself as something of a connoisseur. He knew how to live well. This particular consignment he could instantly place. Who could mistake that nutty aroma, with hints of petroleum, banana skin and saddle soap. The Horse Guards! (McEwan, 2019: 3).

Here, the abject returns as an object of intense political desire. Civilization and the symbolic order actively seek to expel this abject reality (Kristeva, 1982). The leader's body, trapped in a suit, remains fundamentally connected to the sewer. This connection reinforces the notion that his populism is a politics of the gutter.

This abjection is not limited to external filth but is internalized in the very organ of political speech. The nauseating physical detail of Sams's tongue described as a "slab of slippery meat" suggests that this new human organ "will be used exclusively for malevolent ends" (Michalski, 2024: 165). For the insect-politician, language is severed from truth and becomes purely a tool for causing mischief and spreading hatred, and a potent instrument of gratuitous demolition. Thus, the physical repulsion of the body and the destructive violence of speech become inseparable.

This celebration of the low finds its diplomatic counterpart in the relationship between Sams and Archie Tupper. Diplomacy has historically been coded as a feminine art associated with softness, etiquette, and relationship-building, often derided as the domain of cookie-pushers in contrast to the

masculine realm of war (Towns, 2020). Jim Sams and Archie Tupper violently reject this feminised figuration of the diplomat. Their communication strips away all feminine courtesy, replacing it with a hyper-masculine performance of vulgarity and raw power.

Tupper's idiolect language is characterized by simplistic syntax and insults (Michalski, 2024). McEwan provides a striking example of this Trumpian rhetoric in Tupper's tweets:

The American president was awake early to head the debate from his bed and demonstrate how it was done. 'Tiny Sylvie Larousse sinking English ships. BAD!' It was poetry, smoothly combining density of meaning with fleet footed liberation from detail. Larousse was emasculated, then diminished with a taunt that, true or not ... The final judgement was childlike and pure, memorable and monosyllabically correct (McEwan, 2019: 28).

This linguistic aggression is a deliberate strategy to re-masculinize diplomacy. Tupper embodies a distributive, win-lose masculinity that views cooperation as weakness (Ruane, 2006). However, what truly binds Sams and Tupper is deeper than style; it is what Hearn calls a transnational political masculinity rooted in shamelessness (Hearn, 2024). When Tupper brags about diverting the defence budget to his own hotel chain, Sams recognizes a kindred spirit.

This interaction redefines the concept of the 'Strongman'. Sedgwick (1985) theorizes homosocial desire as the continuum of male bonding that structures patriarchal power. Although Sedgwick's framework was not formulated with post-human politics in mind, its structural logic maps onto the Sams-Tupper relationship with unsettling clarity: their bond is mediated not through the exchange of women but through a shared non-human, pheromonal essence. McEwan explicitly reveals this cross-species solidarity in their private phone call:

One last thing, Mr President. May I ask you something personal?' 'Sure. As long as it's not about—' 'No, no. Of course. It's about...before.' 'Before what, Jim?' 'Six?' 'Say again.' 'Are you...Did you once... Have, erm... Six legs?' The line went dead (McEwan, 2019: 31).

This silence confirms that diplomacy has ceased to be a feminine art. They recognize each other's pheromones across the Atlantic, bypassing the feminine protocols of the Foreign Office. Tupper's chaotic twitter storms and Sams's Reversalism are revealed to be products of the same hive mind. Thus, the Imperial Gothic anxiety mentioned by Foster goes global: the world is not being run by rational actors, but by a fraternity of monsters who use the structures of democracy to satisfy their grotesque appetites (Foster, 2024). Diplomacy, therefore, ceases to

be a feminine art of negotiation and becomes the mutual sniffing of two alpha pests who have colonized the highest seats of power.

4. CONCLUSION: THE PERMANENCE OF THE ABJECT AND THE END OF THE HUMAN

Ian McEwan's *The Cockroach* concludes not with a restoration of order but with the total and irreversible triumph of the irrational. The successful implementation of Reversalism is an economic doctrine as absurd as the bodies that enacted it. This implementation signifies that the protective father figure of the nation-state has been permanently displaced by the abject invader. This article has argued that the novella should be read beyond the confines of a momentary Brexit satire. It operates as a structural investigation into the collapse of hegemonic masculinity and the rise of a grotesque bio-politics. By synthesizing Critical Masculinity Studies with the Gothic, the analysis has revealed that the crisis of the modern state is at its core a crisis of the human body and its replacement by a performative and instinct-driven exoskeleton.

The trajectory of this invasion mapped out in the article demonstrates a viral expansion of the abject. The transformation begins at the somatic level where the Prime Minister's body is colonized by a parasitic agency. This subverts the Kafkaesque tradition. Unlike Gregor Samsa who becomes a victim, Jim Sams becomes a perpetrator utilizing the human shell as an instrument of power. This individual pathology metastasized into a collective swarm masculinity. By liquidating rational actors like Benedict St John, the cabinet established a toxic camaraderie based not on ideology but on a shared biological and pheromonal imperative (Bolt, 2010). Finally, the global echoes of this crisis expose how diplomacy has transformed from a feminised negotiation art into a homosocial spectacle of vulgarity. Two powerful men recognize their shared monstrous essence across the Atlantic.

The post-human political atmosphere in the novella concludes with an unsettling ending. Having achieved their chaotic goals, Jim Sams and his cabinet decide to leave the human bodies they have occupied. This departure is less a retreat and more the completion of a mission. Sams contrasts the fragmented nature of the human mind with the dogmatic mindset of his own flock and reveals the essence of their victory in his farewell speech. That speech lays bare the relationship between the flock's biological integrity and the success of the political project:

As you have discovered, it is not easy to be Homo sapiens sapiens. Their desires are so often in contention with their intelligence. Unlike us who are whole. You have each put a human shoulder to the wheel of populism. You have seen the

fruits of your labour, for that wheel is beginning to turn. Now, my friends, it is time to make our journey south. To our beloved home! (McEwan, 2019: 50).

This statement proves that the populist movement originates from its rejection of complex human intelligence in favour of a simplified and instinctive sense of wholeness. The abject is no longer the outsider and has successfully turned the wheel of the state. This permanence is grotesquely illustrated when the Chancellor of the Exchequer is accidentally crushed by a garbage truck. This event provides a fittingly ironic end for a creature of the waste. His colleagues do not mourn him with human dignity. Instead, they gather around his broken body and view his exposed fluids with appetite rather than horror:

From under his shell, there was extruded a thick, off-white creamy substance, a much-loved delicacy. There would be a heroes' banquet that night and what fun it would be, with so many extraordinary stories to tell. Before the lights changed again, his colleagues had just enough time to pick him up and place the extrusion reverently on his underbelly. Then, with six ministers each taking a leg, they bore him away to the Palace of Westminster (McEwan, 2019: 51).

This act of auto-cannibalism is the ultimate rejection of the symbolic order and the social contract. By consuming the body fluids of their deceased fellow, the Cabinet is reinforcing a bond that is entirely biological in nature and lacking in human morality. This consumption marks the final victory of the material bodily lower stratum over the rational mind (Bakhtin, 1984). This distorted ritual implies that the new political order is sustained by a self-consuming cycle of waste and consumption.

McEwan's grotesque satire validates the Imperial Gothic anxiety where the fear was that the home would be invaded by the Other (Foster, 2024). The reality is that the Other has become the Home. As Jim Sams sheds the Prime Minister's skin to return to the skirting boards, he leaves behind a nation fundamentally rewired to operate on the logic of the cockroach. The human actors may return to their bodies but the institutions they inhabit have been hollowed out. This leaves only the exoskeleton of democracy. The crisis of masculinity is not resolved by a return to the protective father. Rather, it concludes with the realization that the state itself has become abject. The political stage remains but the performance has proven that to rule in the age of populism is to embrace the darkness, the dirt, and the swarm. In the final perspective, the grotesque nature of this victory is laid bare.

The prime minister, still in the Christmas spirit and looking rakish in a pink paper crown, sprawling shoeless in an armchair, neat whisky in hand, watched [...] helicopter shots of mile-long queues along Oxford Street. He would have liked to say it out loud, but he let the words murmur in his thoughts: it was over;

his job was done. Soon he would assemble his colleagues and inform them that it was time to begin the long march to the palace and be welcomed as heroes by their tribe (McEwan, 2019: 49).

This image of the cockroach in a paper crown serves as the final haunting emblem of the Imperial Gothic. It confirms that the protective father was never there to save the home. He was there to turn the nation into a feast for the swarm while leaving behind a hollowed-out shell celebrating its own demise.

BIBLIOGRAPHY

Agnew, Debra and Murray Drummond (2011), "A Sense of Belonging: Sport, Masculinity and the Team Environment", Dodd, Graham D. (Ed.), *Moving, Learning and Achieving: Edited Proceedings of the 27th ACHPER International Conference* (Adelaide: ACHPER): 267-273.

Bakhtin, Mikhail (1984), *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press) (Trans. Hélène Iswolsky).

Bolt, Maxim (2010), "Camaraderie and its Discontents: Class Consciousness, Ethnicity and Divergent Masculinities among Zimbabwean Migrant Farmworkers in South Africa", *Journal of Southern African Studies*, 36 (2): 377-393.

Brayton, Sean (2007), "MTV's Jackass: Transgression, Abjection and the Economy of White Masculinity", *Journal of Gender Studies*, 16 (1): 57-72.

Cao, Claudia (2024), "Rewriting, Reversing, Resizing: Brexit Propaganda and Parodic Satire in Ian McEwan's *The Cockroach*", *Anglistica AION: An Interdisciplinary Journal*, 28 (1): 25-36.

Connell, R. W. (2005), *Masculinities* (2nd Ed.) (Berkeley: University of California Press).

Demiralp, Seda and Feyda Sayan-Cengiz (2023), "'Biraderler Rejimi'nden 'Zorba Biraderin Rejimi'ne: Otoriter Sağ Popülizm, Liberal Demokrasi ve Toplumsal Cinsiyet", *Alternatif Politika*, 15 (2): 289-314.

Foster, Russell David (2024), "Imperial Gothic 2.0: Brexit, Brex-Lit, and Everyday Euroscepticism in British Popular Culture", *Journal of Contemporary European Studies*, 32 (2): 350-367.

Hearn, Jeff (2024), "Evaluating the Concept of Political Masculinity/ies: A Simple Idea or a Case of Too Many Ideas?", *European Journal of Politics and Gender*, 7 (3): 326-344.

Kafka, Franz (1996), *The Metamorphosis* (Norton Critical Edition) (New York: W. W. Norton) (Trans. Stanley Corngold).

Kristeva, Julia (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press) (Trans. Leon S. Roudiez).

McEwan, Ian (2016), "Examining the Self" (Unpublished Lecture) (London: The Royal Institution, 31.03.2016).

McEwan, Ian (2019), *The Cockroach* (Toronto: Alfred A. Knopf Canada).

Michalski, Przemysław (2024), "'Ein ungeheueres Ungeziefer' versus Vicious Vermin. Franz Kafka's *The Metamorphosis* and Ian McEwan's *The Cockroach*", *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*, 19 (3): 159-169.

Mondo, Costanza (2021), "Satirizing Brexit. *The Cockroach* by Ian McEwan: A Postmodern Satire", *Journal of Modernism and Postmodernism Studies*, 2 (2): 312-340.

Ruane, Abigail E. (2006), "'Real Men' and Diplomats: Intercultural Diplomatic Negotiation and Masculinities in China and the United States", *International Studies Perspectives*, 7 (4): 342-359.

Sayan-Cengiz, Feyda and Selin Akyüz (2021), "Performances of Populist Radical Right and Political Masculinities: A Comparative Study of Orbán and Wilders", *Moving the Social*, 65: 37-59.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press).

Shaw, Kristian (2021), *Brexlit: British Literature and the European Project* (London: Bloomsbury Academic).

Shields, Duncan M., David Kuhl and Marvin J. Westwood (2017), "Abject Masculinity and the Military: Articulating a Fulcrum of Struggle and Change", *Psychology of Men & Masculinity*, 18 (3): 215-225.

Tekin, Kuğu and Zeynep Rana Turgut (2022), "Towards an Uncertain Future: Brexit Satirised in Ian McEwan's *The Cockroach*", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (31): 1474-1483.

Theweleit, Klaus (1987), *Male Fantasies, Volume 1: Women, Floods, Bodies, History* (Minneapolis: University of Minnesota Press) (Trans. Stephen Conway, Erica Carter and Chris Turner).

Towns, Ann E. (2020), “‘Diplomacy is a Feminine Art’: Feminised Figurations of the Diplomat”, *Review of International Studies*, 46 (5): 573-593.



**MÜSLÜMAN ERKEKLİĞİN ÇÖZÜLÜŞÜ: MÜSLÜMAN
KADIN YAZININDA KUŞAKLARARASI BİR OKUMA¹**

**THE DISSOLUTION OF MUSLIM MASCULINITY: AN
INTERGENERATIONAL READING OF MUSLIM
WOMEN'S LITERATURE**

Buşra ÇELİK*

ÖZ

Bu makale, Müslüman kadın yazını üzerinden Müslüman erkekliğe yöneltilen eleştirilerin kuşaklar arası dönüşümünü incelemektedir. Bu bağlamda çalışma, ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlardan Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu ve Hidayet Şefkatli Tuksal'ın metinleri ile yeni kuşakta Reçel Blog ve Havle Kadın Derneği çevresinde üretilen dijital anlatıları ve raporları eleştirel söylem analizi yöntemiyle karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Araştırma, Müslüman erkekliğin gündelik pratikler aracılığıyla aile, dinî otorite ve kamusal görünürlük alanlarında meşrulaştırdığı konumunu farklı kuşaklardan Müslüman kadınların hangi söylemsel stratejilerle sorgulayıp aşındırdıklarını kuşaklar arası bir karşılaştırmayla ortaya koymaktadır. Bulgular, ikinci kuşakta erkeklik eleştirisinin başörtüsü, ahlaki sorumluluk ve bakım emeği ekseninde görece örtük biçimde kurulduğunu; yeni kuşakta ise İslami feminizmlerle kurulan açık bağ sayesinde patriyarkal bir iktidar biçimi olarak sistemsal düzeyde yeniden

¹ Bu çalışmada yazar tarafından Claude (Opus 5.5), kaynakça ve atıfların derginin yazım kurallarına uygunluğunu kontrol etmek amacıyla kullanılmıştır. Makalenin içeriği, analizleri ve sonuçlarına ilişkin tüm sorumluluk yazara aittir.

* Dr., Kocaeli Univ., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, busra.celik@kocaeli.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8661-4561>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 14.02.2026

Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 01.07.2026

ele alındığını ve daha ifşacı, politik bir dile evrildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Müslüman Erkeklik, İslami Feminizmler, Müslüman Kadın Yazını, Kuşaklararası Erkeklik Eleştirisi, Eleştirel Söylem Analizi.

ABSTRACT

This article examines the generational transformation of critiques directed toward Muslim masculinity through the lens of Muslim women's literature. In this context, the study employs a comparative critical discourse analysis of texts by second-generation Muslim women writers, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu, and Hidayet Şefkatli Tuksal, alongside digital narratives and reports produced by the new generation within the circles of Reçel Blog and Havle Women's Association. Through a cross-generational comparison, the research reveals the discursive strategies employed by Muslim women from different generations to question and erode the position of Muslim masculinity, which is legitimized through everyday practices in the realms of family, religious authority, and public visibility. The findings indicate that while the critique of masculinity in the second generation was constructed relatively implicitly around the axes of the headscarf, moral responsibility, and care work; in the new generation, thanks to the explicit connection established with Islamic feminisms, it has been reconsidered on a systemic level as a form of patriarchal power and has evolved into a more exposé-oriented and political language.

Keywords: Islamic Feminisms, Muslim Women's Writing, Intergenerational Critique of Masculinity, Critical Discourse Analysis.

GİRİŞ

Bu çalışma, ikinci kuşak Müslüman kadın yazarların edebi metinlerinden dijital mecralarda üretim yapan yeni kuşağın kolektif söylemlerine kadar, Müslüman erkeklik eleştirisinin geçirdiği evrimi analiz etmektedir. Çalışmanın temel amacı, Müslüman kadınların erkeklik eleştirisinin bireysel ve edebi bir "ıslah" arayışından, kurumsallaşmış hegemonik Müslüman erkekliği hedef alan

kolektif ve politik bir “ifşa” pratiğine evrilme sürecini çözümlemektir. Müslüman kadınların erkeklik eleştirisi, ikinci kuşağın bireysel-edebî müdahalelerinden yeni kuşağın kolektif-dijital aktivizmine evrilirken; Müslüman hegemonik erkeklik pratiklerini hangi temalar ve söylemsel stratejiler üzerinden sorunsallaştırmakta, bu süreçte kendi içinde ne tür süreklilikler ve kopuşlar barındırmaktadır? Çalışma; ikinci kuşağın bireysel ve ahlaki “ıslah” çağrısının, yeni kuşakta İslami feminizmlerle kurulan teorik bağ, kolektif örgütlenme ve ironi temelli deşifre pratikleri aracılığıyla bir kopuşa evrildiğini savunmaktadır. İkinci kuşakta erkeklik eleştirisinin gündelik pratikler, ahlaki sorumluluklar ve bakım emeği üzerinden görece örtük ve dolaylı biçimde inşa edildiğini; buna karşın yeni kuşağın İslami feminizmlerle kurduğu açık bağ kanalıyla patriyarka, erkeklik ve iktidar ilişkilerini doğrudan hedef alan, daha ifşacı ve politik bir dil benimsediğini iddia etmektedir. Öte yandan çalışma, yeni nesil Müslüman kadınların bireysel itirazları kolektif bir ifşa nesnesine dönüştürerek, Müslüman erkekliği doğrudan bir patriyarkal iktidar biçimi olarak hedef aldığını ve onun kurumsal-siyasal hegemonyasıyla çok daha radikal bir düzlemde hesaplaştığını ortaya koymaktadır.

Müslüman erkekliklere dair uluslararası literatür, Batı merkezli stereotiplerin aksine erkekliği tarihsel, sınıfsal ve siyasal koşullarla müzakere edilen dinamik bir süreç olarak ele almaktadır. Bu bağlamda çalışmalar, İslam’da normatif ve tekil bir erkeklik modelinin bulunmadığını vurgulayarak mevcut tikanıklığı bir “İslami erkeklik krizi” olarak tanımlamakta (De Sony, 2014) ve erkekliğin coğrafi/kültürel koşullarla şekillenen çoğul yapısına odaklanmaktadır (Peletz, 2021). Erkeklik performanslarının mekân, kuşak ve aile bağları içerisinde hem hegemonik hem de bakım odaklı çoklu repertuvarlar sergileyebildiğini ortaya koyan araştırmalar (Hopkins, 2006; Roose, 2016), Gerami’nin (2005) sunduğu kavramsal ayrımın stratejik bir zemine oturmaktadır. Gerami; siyasal İslam ve otoriteyle özdeşleşen normatif “İslamcı erkeklik” ile Müslüman öznelere gündelik pratiklerinde inşa edilen “Müslüman erkeklikler” arasında bir ayrım yaparak, erkekliği ideolojik bir sabitlikten çıkarıp bağlamsal bir toplumsal sürece tahvil etmektedir. Bu çalışma da söz konusu literatürü takip ederek, erkekliği siyasal bir çerçeveye indirgemek yerine; din, aile ve ahlak ekseninde kurulan çoğul bir toplumsal pratik olarak kavramsallaştırmaktadır.

Türkiye bağlamında mevcut çalışmaların önemli bir bölümü, erkekliği siyasal ve kurumsal dini söylemler üzerinden ele alarak; İslamcı erkekliğin “ilahi ayrıcalık”, “koruyuculuk” ve “liderlik” gibi niteliklerle özdeşleşen normatif yapısını deşifre etmektedir. Bu doğrultuda Okutan (2017), söz konusu niteliklerin kurumsal dini söylemdeki karşılığını incelerken; Turan (2023), dini otoritenin biyolojik farklılıklar ve bakım emeğinin görünmez kılınması aracılığıyla hiyerarşik bir cinsiyet düzenini nasıl meşrulaştırdığını ortaya koymaktadır. Bu kurumsal meşruiyet, siyasal düzlemde erkekliğin kamusal alanda “doğal ve sorgulanamaz”

bir norm olarak pekiştirilmesiyle desteklenmektedir. Akyüz (2012), farklı ideolojik konumdaki siyasal aktörlerin benzer hegemonik erkeklik biçimlerinde buluşabildiğini gösterirken; bu siyasal temsilin gündelik dindarlık pratiklerinden bağımsız olmadığını vurgulayan Akşit vd. (2012), aile içi roller ve “fitrat” söylemi aracılığıyla söz konusu hegemonik modellerin toplumsal hayatta yeniden üretildiğine dikkat çekmektedir. Öte yandan, Gökarıksel ve Secor (2017) gibi gündelik pratiklere odaklanan sınırlı sayıdaki çalışma, dindar erkeklik deneyimlerinin tekil bir ataerkillik biçimine indirgenemeyeceğini; aksine rekabetçilik ve orta sınıf saygınlığı gibi modern hegemonik kodlarla kesişen çoğul yapılar barındırdığını savunmaktadır. Türkiye'deki bu literatür, erkekliği hem kurumsal bir otorite hem de modernleşme süreçleriyle müzakere edilen dinamik bir kimlik inşası olarak ele almaktadır. Aylin Özman, Selin Akyüz ve Gülşen Seven tarafından derlenen (2025), *“Biz Erkekler” Türkiye’de Siyaset, Düşünce ve Edebiyatta Erkeklik Anlatıları* ise modern Türkiye'nin inşasındaki Kemalist, İslamcı, milliyetçi ve sol akımların çoğul ve çatışmalı erkeklik imgelerini nasıl kurguladığını aktörler üzerinden analiz eder. Bu derleme, erkekliğin ideolojik-politik alandaki çekişme, itaat ve direniş pratiklerini tarihsel bir perspektife oturtmasıyla, bu çalışmanın odaklandığı Müslüman erkeklik kurgusunun arka planını kavramak adına da önemli bir referans noktası teşkil etmektedir.

Bu çalışma ise bu literatürden farklı olarak Türkiye’de Müslüman kimlikleriyle söz üreten kadın yazarların söylemlerindeki erkeklik eleştirilerinin kuşaklar arası dönüşümüne odaklanmaktadır. Çalışma, 1990’lardan itibaren edebiyat ve düşünce dünyasında görünürlük kazanan Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal² ve Fatma Barbarosoğlu’nu “ikinci kuşak Müslüman kadınlar” kapsamında ele alırken; 2014 yılında yayın hayatına başlayan dijital platform Reçel Blog ile 2018 yılında kurulan Havle Kadın Derneği çevresindeki kadınları ise “yeni kuşak Müslüman kadınlar” olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu iki kuşağın üretimlerinin karşılaştırmalı analizi; Müslüman erkekliğin kadınlar tarafından nasıl sorunsallaştırıldığını incelerken, eleştirinin kişisel/ahlaki bir sınamadan patriyarkal bir iktidar biçimine yönelen sistemsel bir hesaplaşmaya nasıl evrildiğini; bu süreçteki kuşaklar arası süreklilikleri ve politik-ifşacı kopuşları görünür kılmaktadır.

1. YÖNTEM

Çalışmada Müslüman kadın yazınında erkekliğin nasıl temsil edilip eleştirildiğini çözümlemek amacıyla eleştirel söylem analizi yaklaşımı

² Çalışmada üretim dönemi itibarıyla ikinci kuşak içinde değerlendirilen Hidayet Şefkatli Tuksal, kendisini doğrudan “İslami feminist” olarak tanımlamasıyla dönemin genel eğiliminden ayrışır. Havle Kadın Derneği’nin de yayınlarında Tuksal’ın eserlerine düzenli olarak referans vermesi, kuşaksal dönüşümün zaman zaman entelektüel düzeyde işleyen bir süreklilik ve köprü barındırdığını göstermektedir.

benimsenmiştir. Eleştirel söylem analizi güç ilişkilerinin, ideolojik konumlanmaların ve kimlik inşalarının dil, söylem ve temsil pratikleri aracılığıyla nasıl üretildiğini ve toplumsal düzene nasıl eklemlendiğini inceleyen bir yaklaşımdır (Van Dijk, 2015; Fairclough, 1995). Bu yaklaşım, söylemi yalnızca anlamın taşıyıcısı değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliği kuran ve yeniden şekillendiren bir alan olarak ele alır (Barker ve Galasinski, 2001: 65). Bu çalışmada “söylem”, Müslüman kimliğiyle düşünen ve üreten kadınların farklı kuşaklarda ve farklı mecralarda ürettikleri yazılı ve dijital anlatıların toplamından oluşan çok katmanlı bir temsil alanı olarak tanımlanmaktadır. Veri seti, iki kuşak arasında hem türsel (edebi, dijital, kurumsal) hem de mecrasal (basılı yayın/dijital medya) çeşitlilik göstermektedir. İnceleme kapsamında ele alınan materyallerin türsel çeşitliliği, kuşaklararası dönüşümün yalnızca içerik düzeyinde kalmadığını, siyasallaşma biçimi ve kamusal inşasında da etkili olduğuna işaret etmektedir. İkinci kuşak yazarların metinleri daha ziyade bireysel entelektüel müdahaleler, edebi kurgular üzerinden şekillenmekteyken; yeni kuşak dijital ağlar, sivil toplum platformları aracılığıyla kolektif üretim pratiği sergilemektedir. Bu durum, metinlerin doğasında farklılık yaratsa da eleştirel söylem analizi açısından erkeklik eleştirisinin kamusal alandaki temsil biçimlerini izlemek adına imkan sunmaktadır.

Çalışmada ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlar, amaçlı örneklem yöntemiyle belirlenmiştir. Bu grup, 1980’lerin sonundan itibaren Türkiye’de Müslüman kadın kimliğinin kamusal görünürlüğünü şekillendiren yaklaşık 10–12 kişilik bir entelektüel çevre içinden seçilmiştir. Bu çevre içinde Ayşe Böhürler, Sibel Eraslan ve Nazife Şişman gibi isimler de yer almakla birlikte, bu çalışmada incelenen dört yazarın Cihan Aktaş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu olarak belirlenmesinde üç temel ölçüt etkili olmuştur: i) Dindar-muhafazakâr kamusal alanda hem edebi hem düşünsel düzeyde etkili olmaları ii) Yazı hayatlarını yalnızca kitaplarla sınırlı tutmayıp, farklı ideolojik konumlara sahip mecralarda, örneğin Birikim ve Serbestiyet gibi düşünce dergilerinde (Aktaş, Ramazanoğlu, Tuksal) ya da Yeni Şafak gibi ana akım muhafazakâr gazetelerde (Barbarosoğlu) yazmaları ve iii) Müslüman erkekliğin ahlaki tutarlılığı, aile içi roller ve dinî otorite gibi temaları sistematik biçimde sorunsallaştıran bir kuşak olmalarıdır. Öte yandan ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlar 1950’lerin sonu ile 1960’lar başında Anadolu’nun farklı taşra kentlerinde doğmuş, kent merkezlerinde nitelikli üniversite eğitimi almış ve mesleki formasyonlarını modern disiplinler içinde edinmiş bir kuşağı temsil etmektedir. Ramazanoğlu’nun eczacılık, Aktaş’ın mimarlık, Tuksal’ın ilahiyat, Barbarosoğlu’nun ise felsefe ve sosyoloji temelli akademik arka planı, bu yazarların dini duyarlılıklarını entelektüel bir sorgulama zeminiyle birlikte kurduklarını göstermektedir.

Çalışma kapsamında ele alınan yazarların külliyatı türsel ve tematik açıdan geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Ancak çalışmada, her bir yazarın üretimleri arasından erkeklığe doğrudan atıfta bulunan metinler seçilmiştir. Bu nedenle, köşe yazılarının yanında özellikle Cihan Aktaş'ın *Seni Dinleyen Biri* (2007), Fatma Barbarosoğlu'nun *Uzak Ülke* (2007) ve Yıldız Ramazanoğlu'nun *İkna Odası* (2003) romanlarının incelenmesi tercih edilmiştir. Romanlar, toplumsal yaşamın birebir yansımaları olmasalar da farklı maddi, toplumsal, siyasal, ekonomik ve öznel boyutların sembolik düzlemde kodlandığı anlatı alanları sunar (Lehtonen, 2000: 13). Romanlarda belirli zaman ve mekân içinde konumlandırılan olaylar ile karakterler, yazarların dünyaya dair bakışlarını ve değer yargılarını görünür kılar. Karakterler üzerinden aktarılan gerilimler, uzlaşmalar ve çatışmalar ise toplumsal ilişkilerin ve iktidar dinamiklerinin edebi temsilleri olarak okunabilir (Bakhtin, 2000: 320–326). Söz konusu eserler, Müslüman aile yapısı, dinî sorumluluk, ahlaki otorite, kadın kamusalılığı ve bakım emeği gibi temalarda erkeklığe farklı biçimlerde temsil etme ortak özelliğini taşımaktadır. Edebi üretimlerin yanı sıra, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (2000a) adlı çalışması da ikinci kuşak içinde özgün bir konumda yer almaktadır. Tuksal'ın metni kurgu yerine teolojik argümanları merkeze alır; erkeklığın dinî yorum geleneği içindeki ayrıcalıklı konumunu çözümleyerek, kadın karşıtı dilin fıkıh ve tefsir literatüründeki izdüşümlerini eleştirel biçimde tartışır. Böylece Tuksal'ın söylemi, diğer yazarların edebi temsilleriyle birlikte okunduğunda, Müslüman erkeklığın hem ahlaki hem epistemolojik temellerine yönelen eleştirel bir hattı görünür kılmaktadır.

Yeni kuşak söylemi ise dijital ve kolektif üretim mecralarında yayılan Reçel Blog ve Havle Kadın Derneği çevresindeki kadınların yazılı, söyleşisel üretimlerinden oluşmaktadır. Veri seti, Reçel Blog'da yayımlanan dijital anlatılar ("iç döküş" metinleri, ironik paylaşımlar), Havle Kadın Derneği'nin saha raporları, konferans bildirileri ve dernek temsilcileriyle yapılan röportajları kapsamaktadır. Bu materyallerde erkeklik; politik, kurumsal ve epistemolojik boyutlarıyla ele alınmakta; mizah, ironi, sosyal medya dili ve kolektif feminizm pratikleri aracılığıyla sorgulanmaktadır. Çalışma üç analitik düzlem üzerinden ilerlemektedir: İlk bölüm, İslami feminizmler bağlamında geliştirilen teorik müdahaleleri ele alarak erkeklığın dini bilgi üretimi, adalet söylemi ve toplumsal cinsiyet rejimleri içerisindeki konumunu tartışmaktadır. İkinci bölüm, Türkiye'de ikinci kuşak Müslüman kadın yazınında erkeklığın sorumluluk, ahlaki seçicilik ve gündelik iktidar pratikleri üzerinden nasıl problematize edildiğini incelemektedir. Üçüncü bölüm ise yeni kuşak Müslüman kadın yazarların özellikle dijital mecralardaki üretimlerine odaklanarak erkeklığın epistemolojik ayrıcalığını hedef alan söylemsel kırılmaları analiz etmektedir. Bu yapı, erkeklığın önce teorik düzeyde çözülmesini, ardından yerel yazın içindeki eleştirilerle somutlaşmasını ve

gündelik deneyimlere yaslanan yeni söylemler aracılığıyla yeniden müzakereye açılmasını mümkün kılmaktadır.

2. KURAMSAL ZEMİN: İSLAMİ FEMİNİZMLER VE MÜSLÜMAN ERKEKLİĞİN TEORİK ÇÖZÜLÜŞÜ

Müslüman toplumlara odaklanan toplumsal cinsiyet araştırmaları; patriyarkal yapıların dini söylemler ve gündelik toplumsal ilişkilerle kurduğu girift bağı ve bu yapıların kadınlık ile erkeklik tanımları üzerinden nasıl sürekli yeniden üretildiğini uzun süredir tartışmaktadır. Söz konusu girift yapıların deşifre edilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin teolojik/hukuki kökenlerine inilmesi ihtiyacı; 1990'lardan itibaren hem Müslüman çoğunluklu coğrafyalarda hem de Batı'daki Müslüman diaspora içerisinde eş zamanlı biçimde ortaya çıkan İslami feminizmlerin zeminini oluşturmıştır. Bu düşünsel hat, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini İslam'ın özünden ziyade ataerkil yorum geleneğiyle ilişkilendirerek Kur'an merkezli yeniden okuma pratiklerini öne çıkaran radikal bir epistemolojik müdahale geliştirmiştir. İslami feminizmin bu müdahalesi, başlangıçta metinsel bir eşitlik arayışına odaklansa da zamanla Müslüman erkekliği bir iktidar formu olarak sorunsallaştıran daha geniş bir literatüre evrilmiştir.

Badran (2002), İslami feminizmi kadın ve erkek arasındaki eşitliği merkeze alan ancak Batı feminizminin evrenselleştirici modelini reddeden bir düşünsel hareket olarak tanımlar; bu bağlamda kadınların özgürleşmesini yerel, kültürel ve teolojik düzlemlerde sürekli yeniden inşa edilen dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırır. İslami feminist paradigmanın yöntemi olarak Wadud ve Asma Barlas tarafından kullanılan feminist hermötik ile Kur'an'ın yorum tarihindeki erkek egemenliği sorununa dikkat çekerek, "sorunun metinde değil, metnin tarihsel olarak erkek merkezli bir toplum tarafından yorumlanışında" yattığını ortaya koyarlar (Wadud, 1999; Barlas, 2002). Barlas, Tanrı'nın cinsiyetsiz (ungendered) doğasını vurgulayarak, erkekliğin ilahi ayrıcalık iddiasına dayalı ataerkil yorum geleneğini reddeder. Wadud ise "tevhid paradigması" kavramıyla kadınla erkeği Tanrı karşısında eşit ahlaki özneler olarak konumlandırır.

2000'lere gelindiğinde, bu metinsel yeniden okuma hattı toplumsal hukuk ve etik alanlarına taşınmıştır. Örneğin Ziba Mir-Hosseini (2010) klasik İslam hukukunda erkeğe aile içinde "koruyucu" ve "veli" rolü veren *qiwamah* (iktidar ve himaye yetkisi) ile *wilayah* (vesayet veya temsil yetkisi) kavramlarını tarihsel açıdan ele alır. Bu iki kavramın Tanrı tarafından sabitlenmiş hükümler değil, belirli toplumsal koşullarda şekillenmiş insan yapımı hukukî yorumlar olduğunu gösterir. Kecia Ali (2016) ise cinsel etik, rıza ve bedensel özerklik kavramlarını İslamî çerçevede yeniden düşünerek patriyarkal evlilik sözleşmesi anlayışını yapısöküme uğratar. Bu dalga, Mernissi, Leila Ahmed ve Sa'diyya Shaikh gibi teorisyenlerin tarihsel ve hadis merkezli katkılarıyla çoğalır. Mernissi, hadis

külliyyatının Kur'an ilkeleri süzgecinden geçirilmesini önerirken; Ahmed ve Shaikh, dini bilginin üretiminde yorumcunun ideolojik konumunun belirleyici olduğunu vurgularlar (Navarro, 2016). Böylece İslami feminizm, sabit bir paradigma değil, hem metinsel hem kurumsal bilgi alanlarına yönelen çoğul bir epistemolojik müdahale olarak şekillenmiştir.

İslami feminizmin ilk döneminde tartışmalar çoğunlukla “kadın özneleşmesi” üzerinden yürütülürken, 2000'lerin ikinci yarısından itibaren erkeklik meselesi de sistematik olarak bu literatüre dahil olmuştur. Bu yönelim, patriyarkanın yalnızca kadınları değil, erkekliği de biçimlendiren tarihsel bir iktidar süreci olduğu görüşüne dayanır. Bu geçişin ilk izleri Asma Barlas (2002) ve Amina Wadud'un (1999) çalışmalarında görülür; her iki yazar da erkekliğin “ahliyet ve sorumluluk” bağlamında yeniden tanımlanması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak Müslüman erkekliği merkeze alarak tartışmaya açan ilk çalışmalar, 2000'lerin sonrasında Amanullah De Soudy (2014), Lahoucine Ouzgane (2006) ve Afif Bochra Gerami (2005) gibi araştırmacıların öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Prado (2008) bu çizgiyi teolojik bir düzeye taşır; patriyarkanın yalnızca kadın üzerinde değil, erkek kimliği üzerinde de tahakküm kurduğunu savunur. Prado'ya göre, Kur'an'ın rahmet, denge ve karşılıklılık merkezli kozmolojisi zamanla Allah'ın “celâl” (iktidar) sıfatlarının mutlaklaştırılmasıyla daraltılmış, bu da erkekliği “koruma ve denetim” işleviyle özdeşleştirmiştir. Onun geliştirdiği “feminist Müslüman erkeklik” kavramı, erkekliği güç ve otoriteyle değil, bakım, merhamet ve ahlaki sorumluluk ilkeleriyle tanımlar. Amanullah De Soudy (2014) bu tartışmayı tarihsel bir zeminde derinleştirerek “İslami erkeklik krizi” kavramını ortaya atar. De Soudy, Kur'an ve İslam tarihi boyunca farklı erkekliklerin oluştuğunu, tekil bir normatif modelin hiçbir zaman bulunmadığını gösterir. Lahoucine Ouzgane (2006) ise *Islamic Masculinities* derlemesinde Müslüman erkekliğin kolonyal modernite, uluslaşma ve sınıfsal yapıların etkisiyle her bağlamda yeniden kurulduğunu saptar. Bu literatür, erkekliği çoğul ve ilişkisel bir toplumsal pratik olarak kavramsallaştırırken, ataerkilliği yalnızca kadınlar üzerindeki tahakküm değil, erkekler arasındaki hiyerarşi biçiminde de ele alır. Gerami (2005) bu yaklaşımı kavramsal olarak netleştirir: “İslamcı erkeklik”, siyasal İslam'ın normatif otorite söylemleriyle özdeşleştirilirken; “Müslüman erkeklikler” farklı bağlamlarda gündelik pratikler üzerinden müzakere edilir. Bu ayrım, erkekliği ideolojik bir sabite olmaktan çıkarıp din, kültür ve sınıf eksenlerinde müzakere edilen bir kimlik haline getirir.

Son on yılda gelişen yeni erkeklik araştırmaları, Müslüman erkekliği yalnızca dinî veya teolojik bir kimlik olarak değil, milliyetçilik, küreselleşme ve kamusal temsil dinamikleriyle ilişkili bir alan olarak ele almıştır. Michael G. Peletz (2021), Güneydoğu Asya'daki örnekler üzerinden, toplumsal

cinsiyet tartışmalarının uzun süre kadın deneyimiyle sınırlandığını; oysa erkekliğin sınıf, kültür ve inanç eksenlerinde yeniden üretildiğini gösterir. Roose (2016) Avustralya’da etnik çoğulculuk ve kadınların kamusal özerkliğiyle uyumlu yeni bir Müslüman erkeklik formunun geliştirilmesini tartışırken, ekonomik dışlanma yaşayan erkeklerin radikal referanslara yönelme eğilimini açıklar. Bu literatür, erkekliği yalnızca “kadına karşı iktidar” üzerinden değil, erkekler arası iktidar müzakereleri, aidiyet arayışı ve ahlaki özneleşme boyutlarıyla da tartışır. Böylece Müslüman erkeklik çalışmaları, feminist yorum geleneğinden beslenmekle birlikte, onun ötesine geçerek toplumsal öznelliğin yeniden tanımlandığı bir araştırma alanına dönüşmüştür.

Türkiye’de toplumsal cinsiyet tartışmaları uzun süre kadın deneyimleri etrafında şekillenmiştir. Kadın bedeni, başörtüsü ve kamusal görünürlük gibi meseleler erken dönem İslami hareket literatürünün merkezinde yer alırken, erkeklik olgusu çoğunlukla arka planda kalmıştır. Mevcut araştırmalar, erkekliği daha çok siyasal ve kurumsal dinî söylemler bağlamında ele almıştır. Okutan (2017), İslamcı erkekliğin “ilahi ayrıcalık” söylemi aracılığıyla koruyuculuk, sertlik ve liderlik gibi niteliklerle tanımlandığını; Turan (2023), Diyarbakır’daki imamların dinî otoriteyi kamusal üstünlük ve meşruiyet üzerinden yeniden ürettiklerini, Gökarıksel ve Secor (2017) ise dindar erkekliğin, rekabetçilik ve sınıfsal saygınlıkla kesiştiğini göstermiştir. Bu bulgular, Connell’in (2019) hegemonik erkeklik kavramıyla birlikte okunduğunda, Türkiye’de erkekliğin yalnızca kadınlar karşısında değil, “makbul olmayan” erkeklik biçimlerine karşı da hiyerarşik olarak kurulduğunu göstermektedir (Akyüz, 2012; Akşit vd., 2012).

Bu çalışma, literatürdeki bu iki hattı, İslami feminizmler ve Müslüman erkeklik araştırmaları, kesişimsel biçimde bir araya getirir. Müslüman erkeklik, burada kadın yazınında ve söyleminde görünür hale gelen bir iktidar biçimi olarak düşünülür. İbrahimi gelenekte tarihsel olarak kurumsallaşan ataerkil aile modeli, erkekliği hem teolojik hem hukuki olarak norm haline getirirken (Berktaş, 2014); İslami feminizmler, erkekliğin bu teolojik meşruiyetini sorgulayan bir epistemolojik kırılma yaratarak, dini yorum alanında kadınların öznelliğini genişletir. Bu kuramsal çerçeve, erkekliği teolojik ve gündelik iktidar ilişkileri içinde yeniden düşünmeye imkân tanırken, Türkiye bağlamında bu sorgulamanın yalnızca akademik metinlerde değil, Müslüman kadınların yazınsal ve söylemsel üretimlerinde de karşılık bulduğu görülmektedir. Özellikle 1990’lardan itibaren görünürlük kazanan ikinci kuşak Müslüman kadın yazarlar, İslami feminizmlerin açtığı bu epistemolojik hattı doğrudan sahiplenmekten ziyade, onu gündelik hayat deneyimleri, aile içi ilişkiler ve ahlaki müzakereler üzerinden yeniden üretir. Bu kuşak için erkeklik, sorumluluk, emek ve adalet açısından sürekli sınanan bir ilişki alanına dönüşür. Aşağıda ele alınacak metinler, bu dönüşümün Türkiye’de nasıl

yerelleştğini ve erkekliğin kadınların kaleminden nasıl problematize edildiğini görünür kılmaktadır. Çalışmanın temel özgünlüğü, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet ve erkeklik çalışmalarında görece ihmal edilmiş bir alanı hedef alarak; Müslüman erkekliği doğrudan Müslüman kadınların kendi anlatıları üzerinden ampirik olarak inceleyen özgün bir boşluğu doldurmasıdır. Çalışmada benimsenen eleştirel perspektif, Müslüman erkekliği, Müslüman kadınların söyleminde ve gündelik pratiklerinde sürekli sarsılan, patriyarkal bir iktidar biçimi olarak yeniden düşünmeye imkân tanır.

3. TÜRKİYE'DE İKİNCİ KUŞAK MÜSLÜMAN KADIN YAZINI: ERKEKLİĞİN GÜNDELİK ELEŞTİRİSİ

Türkiye'de Müslüman kadınların yazınsal üretimi ve kamusal varlığına dair literatür; bu süreci İslamcı kadın kimliğinin ideolojik inşası, mahremiyetin kamusallaşması ve moderniteyle kurulan gerilimli ilişki ekseninde ele almaktadır. 1960'lardan itibaren gazete yazıları ve romanlar aracılığıyla görünürlük kazanan birinci kuşak, dini bağlılık ve mahremiyet temalarıyla İslamcı kadın kimliğini kamusal alanda tahkim ederken (Merçil, 2002); bu pratikler hem Batılı moderniteyle melezleşen yeni bir özne konumu inşa etmiş (Göle, 1991) hem de geleneksel patriyarka ile bireyselleşme arasında sıkışan kadınların kendilerine özgü, hibrit bir kamusal kimlik kurma çabasına aracılık etmiştir (İlyasoğlu, 1994). Birinci kuşağın söylemsel çerçevesini belirleyen mahremiyet, dini bağlılık ve kadınların İslami sınırlar içinde kamusal alana katılımı gibi temalar, ikinci kuşak olarak kavramsallaştırdığım kadın yazarların entelektüel arka planında yer almakla birlikte, bu kuşağın yazınsal üretimi söz konusu başlıklarda sürekliliklerden ziyade kopuşlar üzerinden ilerleyen bir düşünsel seyir izlemektedir. Kendilerini açık biçimde “feminist” olarak tanımlamaya çoğu zaman mesafeli dursalar da feminizmin kavramsal ve eleştirel mirasından beslenmekte beis görmeyen bu yazarların metinleri, toplumsal cinsiyet eşitliği, bakım emeği, ahlaki sorumluluk ve erkeklik eleştirisi ekseninde belirgin bir dönüşüm dili üretmektedir. Kuşkusuz bu kuşaklararası kavramsallaştırma, ikinci kuşak olarak tanımlanan kadın yazarların toplumsal cinsiyet eşitliği ya da Müslüman erkeklik eleştirisi konusunda ortak ve homojen bir pozisyon paylaştıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim İstanbul Sözleşmesi'ne dair tartışmalarda sergilenen tutumlarda görüldüğü üzere, söz konusu söylemsel alan monolitik bir blok oluşturmamakta; aksine kendi içinde çeşitli farklılıkları ve gerilimleri içermektedir (Çelik, 2021).

Bu kuşağın yazınında feminizmle kurulan ilişki çoğu zaman “mesafeli bir yakınlık” biçiminde tezahür ederken, erkeklik artık doğal ya da değişmez bir konum olarak değil; eleştirilebilir, sorumlulukla yeniden tanımlanabilir ve gündelik pratikler içinde müzakereye açık bir toplumsal ilişki alanı olarak tartışmaya açılmaktadır.

Müslüman Erkekliğin Ahlaki Denetleyiciliği Üzerine Eleştiriler

İkinci kuşak Müslüman kadın yazarların metinlerinde erkeklik, çoğunlukla kendisini ahlaki üstünlük, koruyuculuk ve temsil yetkisi üzerinden kuran; buna karşılık bakım emeği, duygusal sorumluluk ve gündelik eşitsizliklerle yüzleşmekten kaçınan bir iktidar pratiği olarak görünürlük kazanır. Bu yazarların önemli bir kısmı, başörtüsü yasakları sürecinde aktif biçimde kamusal mücadele yürütmüş; dolayısıyla erkeklikle kurdukları eleştirel ilişki, politik deneyimle şekillenmiştir. Cihan Aktaş'ın erken dönem metinleri bu eleştirel hattın kavramsal başlangıç noktalarından birini oluşturur. Aktaş (2000), "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana" başlıklı yazısında, "bacı" figürü üzerinden İslamcı hareket içinde kadınların kamusal görünürlüğünün nasıl koşullu biçimde meşrulaştırıldığını gösterir (Aktaş, 2000). "Bacı" figürü, bir yandan kadınların kamusal alana çıkışını mümkün kılarken, diğer yandan onları cinsellikten arındırılmış, sınırları erkekler tarafından çizilmiş bir temsil rejimine hapseder. Ancak Müslüman erkekliğin kurulu değerler sistemini içselleştirerek hegemonik kamusal iktidarla kurduğu ilişki onu tüm bu bedellerden azade kılar. Öyle ki kurulan bu ilişkide medeniyet, saygınlık ve tanınma arzusunun taşıyan Müslüman erkekler bacı figürünü özel alana hasretmeye başlayarak artık "bayan" ve "hanımefendi" figürlerini dolaşıma sokarlar.

Aktaş'ın (2020) "İstanbul Sözleşmesi Daha İyinin Engeli Değil" başlıklı yazısında erkeklik eleştirisi dolaylı ama sürekli: Müslüman kadınların başörtüsü yasağı sürecinde zulüm ve adaletsizliği parçalı değil bütüncül biçimde sorgulamaya başladıklarını; buna karşılık erkeklerin, kendilerine konfor sağlayan ataerkil dil ve yargılardan kopuşunun son derece yavaş ilerlediğini vurgular. Metnin temel eleştirisi, Müslüman vicdanın küresel mazlumiyetlere yüksek duyarlılık gösterirken, yakın çevredeki kadın acılarına karşı gecikmeli ve çekingen kalması üzerinedir. Yazar, İstanbul Sözleşmesi'ne yöneltilen itirazları, alternatif ve kapsayıcı bir çözüm üretmeden yapılan bir "sorumluluktan kaçış" olarak okur. Bu nedenle metin, sözleşmeden ziyade muhafazakâr erkekliğin sorumluluk almayan eleştiri pratiğini hedef alır. Aktaş, erkekliğin dini ve ailevi otoritesini doğrudan reddetmeden, onu adalet, sorumluluk ve şahitlik kavramları üzerinden yeniden sınamaya açar. Bu sınamada tarafların motivasyonunu net bir ahlaki zemin üzerine kuran yazar, sözleşmenin ardındaki seküler emeği düşmanlaştırmak yerine, "metne emek verenlerin kaygılı insanlar olarak takdir edilmesi gerektiğini" vurgular. Bu takdiri ve ezilenin çılgınlığına ses vermeyi bütünüyle "Müslümanca bir sorumluluk açısından" zorunlu bir motivasyon olarak tanımlar. Böylece ikinci kuşak Müslüman kadın yazınının erkekliği "islah edilecek bir özne" olarak kuran eleştirel hattını hukuki ve siyasal bir düzleme taşır. Öte yandan Aktaş, "Seni Dinleyen Biri" (2015) adlı romanında da Müslüman

erkekliğin kadın özneliğini sınırlandırmasına dair pratiklerin nasıl ve hangi bağlamlarda işlediğini Halil karakteri etrafında kurduğu anlatılar üzerinden gerçekleştirir. Halil ile tanışana kadar seküler bir yaşam süren Meral'in Halil'le başlayan belirsiz duygusal ilişkisi, Halil'in önerdiği dini nikâh ve Siirt'te içe kapanık bir hayat tasarımıyla birlikte, Müslüman erkek öznenin kadınlar için ideal gördüğü itaat, mahremiyet ve kamusal geri çekilme eksenini görünür kılar. Halil üzerinden kurulan Müslüman erkeklik formunun Meral tarafından reddedilmesinin ardından, Halil'in "itaatkâr" olarak tanımladığı bir şeyh kızıyla evlenmesi, Müslüman erkeğin ideal eş seçiminde merkeze aldığı değerleri açık biçimde ortaya koyar. Aktaş, Müslüman erkek öznenin kadın üretkenliğini ve entelektüel arzusunu değersizleştirmesini Halil karakterinin iç sesi aracılığıyla deşifre eder. Aktaş, Halil'in bakış açısıyla kadınların şiir yazma isteğinin "annelikle" ters orantılı olarak görmesi, kadınların kamusal ve yaratıcı faaliyetlerde bulunma isteğini "feminizm etkisiyle oluşmuş bir sapma" olarak değerlendirmesi ve kadının değerinin "yemek-dantel-baklava-turşu" gibi ev içi beceriler üzerinden ölçen bir repertuvar sunar (Aktaş, 2015: 101). Müslüman erkekliğin bir ahlaki ve epistemolojik bir otorite olarak kurduğu kendiliğini ilahiyat fakülteleri özelinde ilerlettiği kurgu ile kurumsal bir nitelik kazandırır. Aktaş'ın anlatısında kız öğrencilerin derslerde görünmezleştirilmesi, "fitne" söylemi etrafında dolaşıma sokulmaları dini bilginin erkek bakış açısıyla üretildiğini ifade etmektedir. Müslüman erkekliğin dini söylemler ve kutsal metinler üzerinden kurduğu iktidarını meşrulaştırma yöntemi Betül ve Fikret karakterlerinin ilişkileri üzerinden deşifre edilir. Nitekim Fikret'in ayet ve hadisleri Betül üzerinde bir kontrol mekanizması olarak kullanması, Betül'ün karşı gelişlerinde onu "şer'an efendisini itaatsizlikle" suçlaması bu deşifrenin emarelerindendir (Aktaş, 2015: 154).

İkinci nesil Müslüman kadınlar nezdinde Müslüman erkek özne, çifte standartlar üreten, meşruiyetini kutsal metinlerden devşiren kırılğan bir iktidar formudur. Bu eleştirel hattı daha açık ve kurumsal bir düzleme taşıyan isimlerden biri olan Hidayet Şefkatli Tuksal, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki akademik çalışmaları ve sivil toplum deneyimiyle şekillenen yazılarında Müslüman erkekliğin hem gündelik hayatta hem de kurumsal yapılarda nasıl yeniden üretildiğine dair geniş bir panorama sunar. Tuksal'ın anlatılarında, kendisiyle eşit eğitim ve donanımına sahip erkeklerin akademide daha kolay konum edinebilmesi; Refah Partisi'nin Hanımlar Komisyonu'nda aktif biçimde çalışan kadınların ise siyasal emeğinin, "eşlerinin yükselişine katkı" çerçevesinde anlamlandırılması, erkekliğin ayrıcalık rejimini görünür kılar. Böylece erkekliğin yalnızca aile içi ilişkilerde değil, parti siyaseti ve dinî kurumlar aracılığıyla da kurumsallaştığını ifade eder (Tuksal, 2000b). "Kızların konuşmasının abes sayılması", örtünmenin "yeterince" olup olmadığının erkekler tarafından denetlenmesi ya da "fetva gücünün" belirli hadis yorumları üzerinden erkeklere

tahsis edilmesi gibi örnekler, ahlaki denetimin ve epistemik otoritenin nasıl cinsiyetlendirildiğini gösterir. Tuksal (2004), kadınların söylem düzeyinde “potansiyel fitne” olarak kodlanırken, kamusal alanda gerektiğinde mobilize edilen, gerektiğinde görünmezleştirilen pragmatik özneler haline getirildiğini, kadınların “eğri” ya da “eksik” yaratıldığına dair rivayetler üzerinden teolojik bir zemine oturtulan erkek egemenliğinin patriyarkanın kutsallaştırılmasına hizmet ettiğini ifade eder. Tuksal’ın bu kurumsal ve teolojik eleştirisi; ikinci kuşak yazınındaki ahlaki sorumluluk odaklı eleştirel hattın sınırlarını zorlayarak, erkekliği ev içi alanın ötesinde, kamusal ve kurumsal yapılar bünyesinde de sorgulamaya açan kuramsal bir eşik sunmaktadır.

Tuksal’ın metinlerinde kurumsal din, siyaset ve akademi ekseninde teşhir edilen bu erkeklik rejimi, Yıldız Ramazanoğlu’nun yazılarında daha çok gündelik hayat pratikleri, aile içi sorumluluklar ve ahlaki faillik üzerinden görünür kılır. Nitekim Ramazanoğlu’nun İhsan Şenocak’ın “İslam’ın kızı umudumuz sensin” paylaşımına doğrudan bir karşı söylem üreten “İslam’ın kızı ve İslam’ın Erkeği” başlıklı yazıda Ramazanoğlu, kadınların kamusal görünürlüğünü ve eğitim düzeyindeki artışı “kontrol edilmesi gereken bir risk” olarak kodlayan dini söylemin, genç kuşak kadınlar nezdinde meşruiyetini hızla yitirdiğini vurgular. Burada eleştirinin odağında yalnızca bireysel bir vaiz figürü değil; kadınlara hitaben kurulan didaktik, terbiye edici ve ikili ahlak rejimine dayalı daha geniş bir erkeklik söylemi yer alır (Ramazanoğlu, 2018).

Bu eleştirel hat, Ramazanoğlu’nun *İkna Odası* romanında başörtüsü meselesi üzerinden daha mikro düzeyde açılır. Romanda baş kadın karakterin, kendi cenahlarındaki erkekler tarafından başörtüsü üzerinden “sahiplenilme” ya da “bizim kız” gibi jestlerle kuşatılması, dayanışma gibi görünen ancak kadınların hareket alanını daraltan gündelik tahakküm teknikleri olarak teşhir edilir (Ramazanoğlu, 2014: 26, 71). Böylece başörtüsü, bir inanç pratiğinden ziyade, erkeklik açısından tanıma, tasnif ve denetim mekanizmalarını güçlendiren bir göstergeye dönüşür. Bu bağlamda ikinci kuşak Müslüman kadınların anlatılarındaki erkeklik eleştirisi, önemli ölçüde başörtüsü etrafında kurulan erkek merkezli temsil rejimini hedef alır. Müslüman erkeklik kendini “dava” gibi olumlayıcı söylemler üzerinden inşa ederken, kadınların özneliği pratikte tanınmayan ya da sürekli sınırlandırılan bir iktidar düzenine karşılık gelir. Bu hat, 2020 tarihli yazılarda erkekliği somut ilişkiler, bakım emeği ve vicdani yükümlülükler bağlamında sınamaya açar. “Erkek ve Aile” başlıklı yazısında Ramazanoğlu, muhafazakâr kamuda yaygınlaşan “aile yıkılıyor” söylemini tersine çevirerek çözülmenin asıl kaynağını erkeklerin gündelik hayattan çekilişi, babalığın biçimsel bir role indirgenmesi ve bakım emeğinin kadınlara devredilmesi üzerinden okur (Ramazanoğlu, 2020a). *Kramer Kramer’e Karşı* filmi aracılığıyla geliştirilen analiz, “evini geçindiren ama ilişkisel yük almayan” erkek modelinin

nasıl normalleştirildiğini görünür kılar. Ramazanoğlu'na göre kariyer merkezli bireycilik içinde şekillenen bu erkeklik formu, çocuk bakımını, duygusal emeği ve ortak yaşam sorumluluğunu tali alanlara iterken, ahlaki körlüğü yapısal bir özellik haline getirir (Ramazanoğlu, 2020a). “Nereye sığınmalı?” başlıklı yazısı ise bu eleştiriye şiddet bağlamına taşır. İstanbul Sözleşmesi etrafındaki tartışmalar üzerinden Ramazanoğlu, şiddetin bireysel sapma olarak değil, erkekliği güç ve denetim üzerinden kuran kültürel bir rejimin sonucu olarak ele alınması gerektiğini savunur (Ramazanoğlu, 2020b). Ramazanoğlu'nun, *“O halde bir tartışmayı yürütürken bile şiddeti körükleme vebalini yüklenmemek için hep birlikte adap edep ve merhametin yanında olmak zorundayız”* şeklindeki ifadesi bu duruma çarpıcı bir örnektir. Yazarın, doğrudan politik bir dille yapısal iktidarı hedef almak yerine, tarafları “vebal”, “adap”, “edep” ve “merhamet” gibi manevi ve etik kavramlar üzerinden hizalamaya çalışması, bu kuşağın eleştirel sınırlarını netleştirir. Bu bağlamda metin, kurumsal bir dönüşüm talebinden ziyade, erkekliği bizzat bu ahlaki değerler üzerinden “ıslah edilmesi gereken vicdani bir özne” olarak kurmakta ve sorumluluğu yine bu manevi zemin üzerinden talep etmektedir.

Fatma Barbarosoğlu da “Uzak Ülke” (2017) romanında Müslüman erkek öznenin kadınların özne olma taleplerindeki sınırlandırmalarını ve çelişkilerini tarihsel bir süreklilik içinde okumaya yardımcı olur. Fatma Aliye'nin biyografisi olarak yazılan bu romanda Fatma Aliye ve eşi Faik Bey üzerinden kurulan anlatıda evliliğin zihinsel ve entelektüel bir ortaklık olarak tahayyül edilişi Fatma Aliye'nin gözünden anlatılır. “İyi bir gelin” olmaktan ziyade eşiyle birlikte okuyan, düşünen ve entelektüel birikimi evliliğin asli unsuru olarak gören Fatma Aliye'nin tahayyülüne karşılık, eşinin okuyan kadınlara yönelik mesafeli, zaman zaman öfkeli ve dışlayıcı tutumu, romanı elinden alıp fırlatması gibi sembolik jestlerle somutlaşan pratikler üzerinden, Müslüman erkek öznenin kadın entelektüelliğini bir tehdit olarak algılayan konumunu görünür kılar (Barbarosoğlu, 2017: 61, 63). Ancak anlatının ilerleyen bölümlerinde Aliye'nin entelektüel emeğiyle kısmi bir dönüşüm geçiren Faik Bey, erkekliğin değişmez bir öz olmaktan ziyade müzakereye açık ama kadının çabasıyla ilerleyen bir konumu olduğuna dair inancı gösterir. Yine de bu bireysel dönüşüm genelleştirmeden uzak bir şekilde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme sürecinde erkeklerin bilimsel ve felsefi ilerlemede söz konusu kadın hakları ve özgürlükleri olduğunda söylemlerinin tutarsızlığı ifade edilir. *“Avrupa'da okuyarak profesörlük dereceleri alan, Kant ve Auguste Comte okuyarak kendilerini neredeyse onlardan daha ileri seviyeye taşıyan erkeklerin mesele tesettür ve taaddüd-i zevcat olduğunda”* fikirlerini değiştirmedikleri ve *“Müslüman kadınlara hukuk ve hürriyet vermeye yanaşmadıklarından”* bahsetmektedir (Barbarosoğlu, 2017: 165). Bu açıdan Barbarosoğlu da Müslüman erkek öznenin modernleşme söylemiyle temas eden ancak kadınların kamusal varlık talepleri konusunda mukavemet göstermesini tarihsel olarak tekrar eden bir sınırlandırma pratiği göstermesi açısından önemlidir.

Fatma Barbarosoğlu'nun erkekliğe ve onun pratiklerine yaklaşımı, erken dönem metinlerinde daha çok erkekliğin korunması gereken bir kimlik olarak kavramsallaştırılması üzerinden şekillenmektedir. "Kitle Kültürünün Dişillliği İçinde Azalan Erkek Kimliği" (2006) başlıklı yazısında Barbarosoğlu, erkekliğin yaşadığı krizi ataerkil ayrıcalıkların sorgulanmasıyla değil, küresel kitle kültürünün "dişilleştirici" etkisiyle açıklar; böylece erkekliği eleştirel bir iktidar kategorisi olarak değil, aşınan ve savunulması gereken bir değer olarak konumlandırır (Barbarosoğlu, 2006). Bu çerçevede kadın dindarlığının başörtüsüne indirgenmesini problematize etse de bu indirgemeyi erkeklerin dini otoritesiyle ilişkilendirmez; sorumluluğu daha çok kültürel yozlaşma ve küresel politik süreçlere atfeder. Sonuç olarak erkekliğin aile, din ve kamusal alandaki ayrıcalıklı konumu doğrudan sorgulanmadan bırakılır ve "azalan erkek kimliği" söylemi üzerinden geleneksel cinsiyet düzeni dolaylı biçimde yeniden üretilir.

Buna karşılık Barbarosoğlu'nun daha sonraki metni "Cami Cemaati Olarak Kadınlar ve Erkekler", Müslüman erkekliğe yönelik daha açık bir eleştirel hatta işaret eder. Yazar bu yazıda, Müslüman erkekliğin dini sorumluluktan fiili geri çekilişiyle birlikte okur; Diyanet verileri ve gündelik gözlemler üzerinden erkekliğin ibadet, emek ve süreklilik alanlarını kadınlara devrettiğini gösterir (Barbarosoğlu, 2018). Erkeklerin dini pratiği siyasal söylem, soyut ümmet vurgusu ve gündelik konforla ikame ettiğini vurgulayan bu analiz, "camide olmayan ama İslam adına konuşan erkek" figürü aracılığıyla dindar erkekliğin ahlaki boşluğunu görünür kılar. Böylece Barbarosoğlu'nun düşüncesinde, 2006'daki savunmacı erkeklik çerçevesinden 2018'e gelindiğinde sorumluluk almayan erkekliğin teşhirine doğru kısmi ama anlamlı bir yön değişimi izlenmektedir.

Bütünsel olarak bakıldığında, ikinci kuşak Müslüman kadın yazarların metinlerinde cisimleşen erkeklik eleştirisi; tematik çeşitliliğine rağmen temelde kişisel, deneyim odaklı ve ahlaki sınamalar ekseninde şekillenen ortak bir analitik zemine sahiptir. Cihan Aktaş'ın figürler üzerinden deşifre ettiği temsili sınırlar, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın kurumsal alanlarda teşhir ettiği ayrıcalık rejimleri, Yıldız Ramazanoğlu'nun gündelik hayatın içinden görünür kıldığı bakım emeği transferleri ve Fatma Barbarosoğlu'nun tarihselleştirdiği entelektüel mukavemet pratikleri; Müslüman erkekliği bütünüyle reddedilen yapısal bir düşmandan ziyade, adalet ve vicdan temelinde "ıslah edilmeye ve daha adil olmaya çağrılan" ahlaki bir özne olarak kurmaktadır. Bu kuşakta eleştiri, hegemonik erkekliğin gündelik ve kurumsal çelişkilerini ölçülü fakat ısrarlı bir etik itiraz formuyla kayda geçirirken, teolojik ve siyasal otoritenin erkek lehine işleyen düzeneklerini görece örtük ve müzakereci bir dilsel sınır içinde tutar. Dolayısıyla ikinci kuşak yazını Müslüman erkekliğin ahlaki denetçi konumunu sarsarak ve onu somut sorumluluklar üzerinden deşifre ederek, yeni kuşağın geliştireceği daha ifşacı,

politik ve sistemsel eleştiri hattına entelektüel ve söylemsel patikayı açan kurucu bir eşik işlevi görmektedir.

4. YENİ KUŞAK MÜSLÜMAN KADINLARIN EPİSTEMOLOJİK OTORİTEYE REDDİYESİ

Bu çalışmada “yeni nesil Müslüman kadın yazını” olarak ele alınan metinlerin üretildiği zemin kurulurken önemli iki mecra öne çıkmaktadır: Reçel Blog ve Havle Kadın Derneği. 2014 yılında yayın hayatına başlayan dijital platform Reçel Blog, bir grup Müslüman kadının kendi gündelik deneyimlerini ve toplumsal meseleleri kendi sözleriyle kamusalallaştırdığı bir mekandır. Reçel Blog’ ta kadınlar anonim ya da yarı anonim biçimde öfkelerini, iç döküşlerini ve erkeklik pratiklerine dair eleştirilerini bir araya getirirler (Köse, 2023). Dijital uzamın sağladığı bu özgürlük geleneksel medya ve dini-geleneksel toplumsal normlar tarafından gözetim altında tutulan kadın deneyimlerinin görünür kılınmasına imkân verirken; erkek egemen söylemlere de eleştiri üretip Müslüman kadınların anlam ve değerlerinin üretim alanı haline gelir (Köse, 2023). Reçel Blog’taki bazı feminist Müslüman kadınların 2018 yılında kurdukları Havle Kadın Derneği de Türkiye’nin ilk Müslüman feminist kadın derneği olarak, kadın, aile ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularında hem teorik bilgi üretimi hem de sivil toplum faaliyetleri yürütmeyi hedeflemektedir. Adını kocasına itiraz eden bir kadın olan Havle Bint-i Salabe ve onun direnişinden ilham alarak oluşturan bu dernek, kadınların erkek egemen ilişkilerde seslerini yükseltme iradesinin sembolü olarak benimsenmiştir (Havle Kadın Derneği, t.y.). Bu iki örgütlenmenin ortaklaştığı zeminde, Müslüman kadınlar erkekliği, sorumluluğu ve toplumsal değerleri toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifiyle yeniden düşünmekte; feminist bilgi üretimi aracılığıyla erkek hegemonyasını sorgulayarak bu alanları müzakereye açmaktadır. Reçel Blog kamusal alana ilk çıktığı anda yine kendi cenahının erkeklerinden aldıkları tepkiler, bu yeni Müslüman kadın yazının nasıl bir erkeklik rejimi ile karşı karşıya olduğunu görünür kılar. Öyle ki blogun ilk paylaşımlarına gelen yorumlardan birinin bir erkek tarafından “reçel yapmasını bilmeyen kadınlar reçel hakkında konuşuyor” şeklinde yazılması, kadınların söz üretme hakkının gündelik ev içi becerilerle sınırlandırıldığı ataerkil refleksi açık biçimde ortaya koyar. Reçel yazarlarının bu yorumu kolektif bir ironiyle ti’ye almaları ise, tam da bu tür küçültücü erkek söylemlerini boşa düşüren yeni bir kadın özneleşme biçimine işaret eder (Reçel Blog, 2014). Bu küçük karşılaşma, blogun yalnızca bir paylaşım mecrası değil; Müslüman kadınların erkek merkezli epistemolojik otoriteyi gündelik düzeyde müzakere ettikleri ve dönüştürdükleri bir söylem alanı olarak işlediğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Reçel Blog çevresinde üretim yapan kadınların yazılarında erkeklik, özellikle Müslüman erkeklik, aile içi roller, evlilik ilişkileri, tahakküm pratikleri, duygusal emek ve dinin erkekler lehine araçsallaştırılması bağlamında ele alınmaktadır. Bu

metinlerde erkeklik, dönüştürülmesi beklenen ahlaki bir “ideal”den ziyade, gündelik hayat içinde işleyen ve kadınların emeği üzerinden sürdürülen bir iktidar pratiği olarak sorgulanmakta ve ifşa edilmektedir. İkinci kuşağın daha örtük ahlaki eleştirilerinden farklı olarak yeni kuşakta belirginleşen bu söylemsel yönelim, İslami feminizmlerle kurulan açık bir teorik temasın ve feminist epistemolojinin bilinçli biçimde içselleştirilmesinin güçlü bir endikasyonudur. Bu bağlamda Müslüman erkek özne artık adalet, sorumluluk ya da maneviyat çerçevesinde ele alınan bireysel bir fail olmaktan çıkar; toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini yeniden üreten siyasal bir konum olarak kavramsallaştırılır. Aile ise kutsal ve dokunulmaz bir yapı olarak değil, görünmeyen emek rejimlerinin, normatif rollerin ve ataerkil tahakkümün içselleştirildiği; fakat aynı zamanda eşitlik, rıza ve öznellik temelinde yeniden kurulabilecek politik bir ilişkisellik alanı olarak yeniden düşünülür (Çelik, 2025: 2158). Böylece Reçel Blog yazını, Müslüman erkekliğin gündelik pratiklerle nasıl meşrulaştırıldığını görünür kılarken, bu meşruiyetin kadınlar tarafından hangi söylemsel stratejilerle aşındırıldığını da ortaya koymaktadır.

Başörtüsü üzerinden kurulan tahakküme karşı geliştirilen eleştirel söylem ve itiraz teması, iki nesil Müslüman kadın yazar arasında ortak bir zemin oluşturmaktadır. Öyle ki “Erkek Başını Açarsa” (2021) başlıklı yazı, kadın yazarlar arasında geçen ironik bir diyalog aracılığıyla, Müslüman kadın ve erkekler arasında kurulan asimetrik denetim ilişkisini gündelik deneyimler aracılığıyla görünür kılar. Söz konusu metinde Müslüman-dindar erkeklerin inançla kurdukları gerilimli ilişkiler kamusal alanda takdirle karşılanırken, Müslüman kadınların başörtüsü üzerinden sürekli gözetim ve ahlaki sınamaya tabi tutulması karşılaştırmalı bir anlatıyla ele alınır. Bu karşılaştırmada Müslüman erkeklerin inanç krizlerinin kamusal mecralarda “sofistike”, “cesur” nitelendirmeleriyle alkışlanabilir entelektüel performans olarak görünmesi ifşa edilir. Müslüman kadınların saçının görünmesi, kadına yönelik şiddet eleştirmeleri “başını açacak” kehanetiyle “damgalanırken” Müslüman erkeklerin aynı gerilimdeki risksiz pozisyonlarının ve onların yapısal ayrıcalıklarını görünür kıldığı ifade edilir (Reçel Blog, 2021).

Yeni nesil Müslüman kadınların tam da İslami feminizmlerin öncülüğünü yaptığı şekilde Müslüman erkekliği teolojik düzlemde sorguladıkları bir metin olarak “Adem bir Erkek miydi” başlıklı yazıda “fitri üstünlük” üzerinden kendini meşrulaştıran söylemin Kur’an’dan ziyade Kitab-ı Mukaddes merkezli ve patriyarkal yorum geleneğine dayandığı ileri sürülür (Reçel Blog, 2015). Burada Adem kıssası, erkek- merkezli tarihsel bir yaratılış anlatısının karşısında konumlandırılarak cinsiyetler üstü ve sembolik bir insanlık anlatısı olarak yeniden okunur. Dolayısıyla kadının erkekten yaratıldığı argümanına karşı bunun ataerkil bir ontolojiye dayandırılan iktidar kurgusu olduğu ve kutsallaştırılmış bilgi rejimleriyle üretilmiş tahakküm rejimi eleştiriye açılır. 2016’da yine anonim bir

yazar tarafından yayınlanan “Kadınların Serbest Olması Erkekleri Niye Korkutur?” (Reçel Blog, 2016) metninde kendi tercihlerinin ve arzularının peşinden giden kadının bu öznelliğinin erkekler açısından neden “tehlikeli” bulunduğu dile getirilir. Müslüman erkek öznenin perspektifinde kadının “serbestliği” ev içi iş bölümünde “esas sorumlulukların” aksamaması ihtimaline karşılık gelmesi hasebiyle “erkeklerin erkeklik avantaj ve konforlarını bozma ihtimali olan bir varoluşu kabul etmemeleri”dir. Müslüman erkekliğin kadının kamusal alanda çalışmasını artık ekonomik gerekçelerle tolere ettiğini ifade eden yazar ancak aynı kadının “serbest” oluşunu kabul etmeyerek kadın-erkek eşitliğinin Müslüman cemahta sınırlarını açığa çıkarmaktadır. Ev-içi emeğin adil paylaşımını ve erkeklerin duygusal sorumluluklar almasını talep eden “serbest kadın” özne bu nedenle “tehlike” arz etmektedir. Metnin okuyucuya yönelttiği “İki kişinin bir araya gelmesiyle oluşacak bir aile için kadının serbestliği niye tehliktir de erkeğinki değildir?” sorusu, Sancar’ın (2009) erkekliği “imkânsız bir iktidar” olarak tanımladığı çerçeveye örtüşür biçimde, erkekliğin ev içi emekten, kırılganlıktan ve bakım sorumluluğundan azade kılınan konforlu bir konum olarak nasıl sürdürüldüğünü hatırlatır. Teolojik meşruiyet alanlarından gündelik hayattaki pratik sınırlara kadar uzanan bu sorgulamalar, Müslüman kadınların erkeklik eleştirisindeki kuşaklararası dönüşümü somutlaştırır; onu bilgi rejimleri ve pratik konfor alanlarıyla beslenen hegemonik bir iktidar mekanizması olarak ifşa eder.

Müslüman-orta sınıf bağlamında erkekliğin nasıl yeniden üretildiğini ve bu yeniden üretimde kadınların, özellikle annelerin, oynadığı merkezi rol “Oyuncak Süpürgeler Pembe Olur, Oyuncak Kahramanları ise Erkek Çocuk Reyonunda Ara” başlıklı yazı ile ortaya konur. Metnin anlatıcısı kendi gündelik deneyimlerinden yola çıkarak annesinin kendisine erken yaştan itibaren misafirlerin çayını kollamak, ev içi düzeni sürdürmek ve “ayıp” tan kaçınmakla sorumlu kılarken; oğullarını benzer sorumluluktan muaf tutmasına “onlar erkek ne anlayacak” cümlesiyle meşrulaştırdığından bahseder. Anne figürünün evin erkeklerini ev içi emekten azade tutarak bu düzen içerisinde kendisine anlam, otorite ve ahlaki üstünlük sağlayarak *patriyarkal pazarlığını* (Kandiyoti, 1988) gerçekleştirmiş olur. Pazarlığın bedeli ise erken yaşlarda çok fazla sorumlulukla disipline edilmiş kız çocuklarıyla birlikte ev içi becerilerden yoksun ve bakım emeğine yabancı erkeklerin yetişmesidir. Yazarın kurduğu bu örüntüde erkekliğin kadın emeği, kadın sessizliği ve kadınlar arası aktarım yoluyla sürdürülen bir konfor alanı olarak kuruluşu gösterilmiş olur. Metnin sonunda erkek çocuklara “mavi oyuncak ütüler” bulunup bulunamayacağı sorusu, erkekliğin ancak patriyarkal pazarlıklar çözüldüğünde dönüşebilecek bir toplumsal kurgu olduğuna işaret eden eleştirel bir kapanış işlevi görür (Reçel Blog, 2017a). Yine orta sınıf bir muhafazakâr erkekliğin kendisini fedakâr ve “dava sahibi” bir özne olarak kuran söylemini, gündelik hayat pratikleri üzerinden sistematik biçimde çözümleyen

“Muhafazakâr Erkek Ne Değildir” başlıklı yazı, bu söylemin arkasındaki iktidar ilişkilerine yönelik doğrudan bir eleştiri barındırır. Yazıda, muhafazakâr erkekliğin aile içerisinde anne ve baba öncülüğünde nasıl bir imtiyaz alanı olarak yeniden üretildiği gösterilir. Ailelerin erkek çocuklarına gösterdikleri “biz çok çektik onlar çekmesin” iltimasının, onları hayata hazırlamak yerine sorumluluktan kaçan bir ayrıcalık rejimine ve mikro-iktidar odağına dönüştürdüğü ifade edilir (Reçel Blog, 2018). Böylece “fedakâr ve dava sahibi muhafazakâr erkek” aslında zorlukla sınanmamış, başarısızlıklarını sürekli dışsallaştıran ve hesap verebilirlikten kaçan bir özneye karşılık gelir. Yazının temel eleştirel tutumu, muhafazakâr erkekliğin kamusal ahlak iddiaları ile özel alandaki pratikleri arasındaki yapısal kopuşu ifşa etmeye yöneliktir. Ümmet, dava ve ahlak söylemleri üzerinden kamusal alanda iktidar devşiren ve konumlanan erkeklik, aile içi emek, bakım ve maddi sorumluluk alanlarından sistematik biçimde geri çekilirken; bu yükler kadınlar tarafından taşınmaya devam eder. Bu bağlamda erkeklik; sorumluluk üstlenmeksizin yetki kullanabilen, hesap sorulamaz bir ev içi iktidar alanı olarak yeniden tanımlanması yönüyle eleştirilir. Söz konusu söylemsel kurguda kadınların ahlaki denetimin nesnesi haline getirilerek baskılanması, erkeklerin ise aynı denetim rejiminden muaf tutularak hegemonik iktidar konumlarını korumaları bu çerçevede eleştiriye tabi tutulur.

Reçel Blog dijital yayın hayatına başladığı günden bugüne özellikle kendi cenahlarından erkeklerin özel merceği altındadır. Kutsal metinlerin yeniden yorumlandığı, patriyarkal okumaların çözümlendiği ve gündelik deneyimlerin paylaşıldığı bu yazılara, özellikle “dindar” Müslüman erkekler tarafından yöneltilen yıkıcı tepkiler dikkat çekmektedir. Reçel Blog yazınında bu erkekliğe yönelik eleştirinin en yaratıcı ve rafine örneklerinden biri “Orhan” figürü üzerinden kurulmaktadır. Orhan, hem siteye yapılan gerçek yorumlardan beslenen hem de tekil bir kişiden ziyade tanıdık bir erkeklik tipini temsil eden kolektif bir karakterdir. Orhan, kamusal alanda Müslüman kadınların varlığından rahatsızlık duyan, onların bilgi üretme ve yorumlama girişimlerini İslam ve Müslümanlık adına “endişe” ile karşılayan bir erkeklik biçimidir. *Orhan Bekleme Yapma* (2017b) metninde bu erkekliği doğrudan mahkûm etmekten ziyade, onun gündelik hayatta çok tanıdık ve sıradan biri olması “Orhan içimizden biri” ifadesiyle karşılık bulur. İroni ve mizahın iç içe geçtiği bu anlatı, Müslüman kadınların söylemsel müdahaleleriyle “ahiret kaygısı” söylemi üzerinden kurulan erkeklik pozisyonlarını istikrarsızlaştırabildiğini; kadın özneliği karşısında “dinden çıkacaksınız” türü panik tepkileriyle yeniden üretilen ahlaki üstünlük iddiasının yapısal kırılganlığını açığa çıkarır. X’te “Orhan Git” çağrısıyla kolektif ve mizahi karşılık bulan bu eylem yeni kuşak Müslüman kadın yazının erkekliği alaya alarak epistemolojik otoritesini hem aşındırır hem de onu artık ikna edilmesi gereken bir muhataptan ziyade sınırları çizilmesi gereken bir müdahale alanı olarak gördüğüne işaret eder. Orhan’ın mizahi şekilde eleştirisi bir seri haline gelir

ve İstanbul Şehir Üniversitesi'nde kadın öğrencilerin kampüsteki cami mekânında görünürlük talebine karşı gelişen olaylar “anti-feminist tepki” üzerinden kurulan bir anlatıyla “*Şehir'in Orhanları*” (2017c) başlıklı yazıda kendine yer bulur. Metin, Müslüman erkekliğin kadınların mekânsal varoluşuna müdahalesini cinsiyeti ahlaki üstünlükle özdeşleştiren bir tahakküm biçimi olarak okur. Müslüman erkeklerin kadınları camilerde istemediklerini gösteren eylemlerinde “Feminen duyguların ifşası” gibi söylemler öne çıkarken, Müslüman kadınlar bu tutumun erkekliği norm, kadını ise sınırlandırılması gereken bir istisna olarak konumlandığını ortaya koyar. Metnin dikkat çekici yanı, erkekliği soyut bir ideolojik kategori olarak değil, kibir, konfor alanı ve güç gösterisiyle şekillenen gündelik davranışlar üzerinden ele almasıdır. Kadınların ibadet mekânındaki varlığına bile tahammül edemeyen bu erkeklik biçimi, kamusal alanı “doğal” mülkü gibi sahiplenirken kadınlardan görünmezlik talep eder (Reçel Blog, 2017c). Dolayısıyla Orhan figürü üzerinden somutlaştırılan bu kolektif eleştiri, muhafazakâr erkekliğin ahlaki ve mekânsal egemenlik iddialarını mizah yoluyla söküme uğrattırırken; yeni kuşak Müslüman kadınların, kutsal addedilen erkek konfor alanlarını bozarak hegemonik Müslüman erkekliğinin epistemolojik otoritesini nasıl istikrarsızlaştırmaya çalıştıklarını ve bu otoriteye yönelik sarsıcı bir müdahaleyi görünür kılar.

Müslüman erkekliğin Tanrı tasavvuru üzerinden nasıl kurulduğunu ve patriyarkanın kadınlar aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini inceleyen bir başka metin, “Ya Tanrı Erkekse” başlıklı yazıdır. Metin, baba figürü, din adamı ve Tanrı arasında kurulan süreklilik üzerinden erkek şiddetinin ahlaki ve teolojik olarak nasıl meşrulaştırıldığını gösterir. Yazarın çocukluk deneyimlerinde Tanrı, “kahkaha atan kadınları cezalandıran” ve erkek şiddetine sessiz kalan bir erkek figürü olarak tahayyül edilir; bu tahayyül, kız çocuklarının beden ve davranışlarının günah ve ceza diliyle denetlenmesini mümkün kılar. Medrese deneyimi ve Osman Hoca figürü, erkekliğin korku ve şiddet yoluyla işleyen bir disiplin olarak kurulduğunu, annenin bu şiddeti dini referanslarla onaylaması ise patriyarkanın kadınlar aracılığıyla da yeniden üretildiğini ortaya koyar (Reçel Blog, 2020). Metin, Tanrı'yı erkek iktidarıyla özdeşleştiren bu anlayışı reddederek erkekliği ahlaki üstünlük değil, dini söylemle örtülmüş bir tahakküm biçimi olarak görünür kılar.

Yeni nesil Müslüman kadınların kriz anlarında patriyarkal dayanışmanın nasıl devreye girdiğini görünür kıldığı metinlerden biri, “Patriyarkanın P'sini Öğrenirken” (2023a) başlıklı yazıdır. Metin, evlilik sürecinde “saygılı, efendi, namaz kılan” olarak kodlanan erkekliğin duygusal geri çekilme ve sorumluluktan kaçışla çözüldüğünü; boşanma talebi ortaya çıktığında ise aile, devlet ve din destekli bir iktidar alanı olarak yeniden kurulduğunu gösterir. Yazarın deneyiminde erkeklik sevgi ya da eşitlikten değil, inkâr, suçun kadına yüklenmesi

ve karar yetkisinin erkekler arasında dolaşıma sokulması üzerinden işler; babanın “Bu benim oğlum” çıkışı ise erkek dayanışmasının açık bir ifadesi olur. Böylece metin, dindar erkekliğin sorumluluk almadan saygın kalabildiği ve patriyarkanın boşanma anında da kurucu bir güç olarak işlediğini ortaya koyar.

Gündelik sofr pratikleri üzerinden dindar erkekliğin görünmez iktidarını ve kadın emeğiyle kurulan ahlaki konfor alanını görünür kılan metinlerden biri, “Ramazan’dan Kalma Bir Hikaye: Adamlar Aç mı Kaldı” (2023b) başlıklı yazıdır. Metin, iftar sofrasında erkeklerin masada oturup siyaset konuşurken kadınların yalnızca fiziksel hizmeti değil, erkeklerin iştahını, alışkanlıklarını ve ev içindeki olası öfkelerini de yönetmekle yükümlü kılındığını gösterir. Erkeklik merkezî ve sorgulanamaz bir özne olarak kurulurken, kadınlık “liste tutan”, “önceden bilen” ve “aksaklık çıkmasın diye kendini silen” bir aracı role indirgenir. Tekrar eden “adamlar doymadan bizim karnımız doymuyor” ifadesi, bu düzenin zorla değil, içselleştirilmiş fedakârlık ve ahlak söylemiyle sürdürüldüğünü açığa çıkarır. Böylece metin, Müslüman erkekliğin “misafir”, “oruç” ve “sofra adabı” gibi “masum” görünen pratikler aracılığıyla nasıl merkezileştiğini ve kadın emeğini görünmez kılarak doğal bir hakka dönüştürdüğünü çarpıcı bir ironiyle ortaya koyar. Nihayetinde sofr pratikleri üzerinden kurulan bu eleştiri, yeni kuşak Müslüman kadın yazınında erkekliğin kültürel veya apolitik bir ailevi rolden çıkarılarak; gündelik hayatın en mahrem alanlarında bile sistematik olarak üretilen, tahakküm üretici bir iktidar alanı olarak yeniden tanımlandığına işaret eder.

Yeni kuşak Müslüman kadınların erkeklik eleştirilerini kurumsal bir zemine taşıyan temel odak noktası, Havle Kadın Derneği ve bu mecrada somutlaşan entelektüel üretimdir. Bu üretim sürecinin önemli köşe taşlarından birini teşkil eden *Feminizmin Yerelleşmesi* (2020) konferansı, yerel deneyimlerin küresel feminist literatürle eklemlenerek alternatif bir bilgi alanı inşa edilmesi yolunda kritik bir tartışma zemini sunar. Konferans bildirilerinde vurgulandığı üzere bu girişim; erkek merkezli dini yorumların kurduğu teolojik vesayeti sorunsallaştırarak, adaleti ontolojik bir eşitlik temelinde yeniden tanımlama iradesini ortaya koymuştur (Havle Kadın Derneği, 2021b). Söz konusu kolektif çaba, Müslüman kadın öznelliğini dinsel normlara eklemlenen edilgen bir kimlikten arındırarak; kendi hayatına dair bilgi üreten ve siyasal alanı dönüştürme kapasitesine sahip etkin bir aktöre dönüştürmektedir. Bilgi üretimi süreci, takip eden saha araştırmalarıyla ampirik bir derinlik kazanmıştır. *Şiddetin Adını Koymak, Kadınların Dini Aidietleri ve Şiddetle Başa Çıkma Yolları* (2021) araştırma raporu, dindar kadınların maruz kaldığı şiddeti anlamlandırırken “fıtrata aykırı” buldukları feminizmden ziyade, şiddeti bireyselleştiren psikoloji söylemine yöneldiklerini saptar (Havle Kadın Derneği, 2021a). Rapora göre bu eğilim, yapısal bir sorun olan şiddetin politik zemininden uzaklaşarak bireysel bir

meşruiyet alanı yaratılmasına neden olmaktadır. Havle, bu noktada kritik bir öz-eleştiri geliştirerek; kadınların feminizme olan mesafelerini ve şiddeti tıbbileştirme eğilimlerini dikkate alan yeni bir bilgi üretim ve savunuculuk dili kurma gerekliliğini vurgular. Derneğe göre, kadına yönelik şiddetle mücadelenin çerçevesi, kadınların bu yerel ve dini hassasiyetlerini dışarıda bırakmadan, bu eleştirileri içeriden bir perspektifle dönüştürecek şekilde yeniden çizilmelidir. Şiddetin öznelleştirilmesine ve tıbbileştirilmesine dair bu saptamalar, *Türkiye’de Aile: Hayaller ve Gerçekler* (2023) raporuyla birlikte doğrudan siyasal bir hesaplaşmaya evrilmiştir. Bu rapor, siyasal iktidarın sosyal politikalar aracılığıyla kurguladığı “makbul aile” yapısının Müslüman erkekliğine nasıl bir “kurulu düzen” konforu ve hiyerarşik imtiyaz sağladığını ifşa etmektedir (Havle Kadın Derneği, 2023).

Yeni kuşak Müslüman kadınların erkeklik eleştirisini örgütlü ve kamusal bir siyasal hatta taşıdığını göstermesi bakımından, Havle Kadın Derneği’nden Şehide Zehra ile yapılan bu röportaj önemli bir eşik sunar. Röportaj, Reçel Blog çevresinde bireysel deneyimler olarak dile getirilen itirazların kolektif bir politik dile dönüşmesiyle birlikte dindar erkeklik tarafından nasıl bir tehdit olarak algılandığını ortaya koyar. Zehra’nın anlatımı, daha önce “iyi niyetli uyarı” ve “tebliğ” söylemleriyle meşrulaştırılan erkek müdahalelerinin, kadınlar ve LGBTİ+’lar örgütlendikçe hızla linç, tehdit ve şiddet diline evrildiğini gösterir. Bu durum, dindar erkekliğin eleştiriyi ancak dağınık ve siyasal sonuç üretmeyen biçimlerde tolere edebildiğini; eleştiri kolektifleşip “Müslüman kimdir?” ve “kadın nasıl olur?” sorularını sarsmaya başladığında ise dini referansların bir dışlama ve denetim aracına dönüştüğünü düşündürür. Röportajda vurgulanan “erkeklerin dini ile Tanrı’nın buyruğu arasındaki fark”, dindar erkekliğin dini ahlaki bir ilke olarak değil, kadınların ve LGBTİ+’ların meşruiyetini denetleyen bir iktidar mekanizması olarak işlediğini açık biçimde görünür kılar (Beşharfliler, 2023).

5. SONUÇ

Bu makale, Türkiye’de Müslüman kadın yazını veri alanı olarak merkeze alarak Müslüman erkekliğin nasıl kurulduğunu, hangi meşruiyet kaynaklarıyla sürdürüldüğünü ve kuşaklar arasında bu erkekliğe yönelen eleştirinin nasıl dönüştüğünü eleştirel söylem analizi ile incelemiştir. Analiz; ikinci kuşak Müslüman kadın yazarların (gazete/köşe yazıları, söyleşiler ve romanlar) metinleri ile yeni kuşakta Reçel Blog yazıları ve Havle Kadın Derneği etrafında üretilen söylemleri karşılaştırmalı biçimde okuyarak erkekliğin gündelik hayatın içinde işleyen bir iktidar pratiği olarak nasıl görünür kılındığını tartışmaya açmıştır.

Bulgular, ikinci kuşakta Müslüman erkeklik eleştirisinin ağırlıklı ahlaki sorumluluk, bakım emeği, şiddet karşısındaki faillik ve dini normlarla kadınları

disipline eden alanlarda katı biçimde uygularken, kendi ilişkisel ve gündelik yükümlülükleri söz konusu olduğunda aynı duyarlılığı göstermedikleri üzerinden ortaya koyar. Bu kuşak, kendisini açık biçimde feminist olarak konumlandırmasa da erkekliğin ahlaki denetleyiciliğini (kadınların kamusal varlığını “risk” olarak kodlayan vesayet dili, “fitne” söylemi, epistemik üstünlük iddiası) gündelik hayatın adalet duygusu üzerinden sınar; Müslüman erkekliği çoğu zaman bütünüyle reddedilen bir kategori olmaktan ziyade, “daha adil” olmaya çağrılan bir özne olarak kurar. Bu çerçevede Müslüman erkeklik; kamusal alanda “dava”, “aile”, “ahlak” gibi yüksek söylemlerle güç devşirirken, özel alanda bakım, duygusal sorumluluk ve eşitlik talepleri karşısında geri çekilebilen konforlu bir konuma yerleşir. İkinci kuşakta eleştiri, çoğu kez içeriden konuşan, ölçülü ama ısrarlı bir etik itiraz formu olarak ilerler; teolojik otoritenin erkek lehine kurulma biçimleri (hadis/rivayet dolaşımı, fetva gücü, ilahiyat alanı) açık edilse de dil, sıklıkla “ıslah” ufkunu tümenden terk etmez.

Yeni kuşakta ise eleştiri tarzı ve hedefi belirgin biçimde yer değiştirir: erkeklik, “ideal”e yaklaştırılması beklenen bir rol olmaktan çıkar; ifşa edilen, alaya alınan ve siyasal sonuçları olan bir iktidar alanı haline gelir. “Orhan” figürü etrafında belirginleşen “kağıttan erkeklik kalesi”, boşanma anında devreye giren erkek dayanışması ya da iftar sofrasında kutsallaştırılan erkek konforu gibi örnekler, erkekliğin çoğu kez bağırarak değil; gündelik düzenlemeler, duygusal yük transferleri ve “normal” sayılan ritüeller aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Tam da bu nedenle Reçel Blog yazınında geliştirilen ironi, teşhir ve kolektif anlatı stratejileri, yalnızca bireysel erkek davranışlarını hedef almakla kalmaz; bu görünmez düzenekleri ifşa ederek erkekliğin gündelik meşruiyet zeminini sarsmaya yönelir. Bu yönüyle yeni kuşak anlatılar, ikinci kuşakta örtük kalan erkeklik eleştirisini açık, ifşacı ve feminist bir söylemsel zemine taşımaktadır. Dijital mecranın sunduğu yarı-anonimlik ve kolektif üretim imkânı, Reçel Blog yazınında erkekliğin epistemolojik otoritesini gündelik düzeyde aşındıran ironik ve yaratıcı bir eleştiri dili üretmektedir. Bu söylemsel biçimleş, yeni kuşak Müslüman kadınların feminizmlerle daha açık ve bilinçli bir ilişki kurmaya başladıklarının önemli bir endikasyonudur. Eleştirinin Havle örneğinde örgütlü bir hatta taşınması ise, Müslüman erkekliğin bu dönüşüme verdiği tepkileri görünür kılar: Erkeklik, dağınık ve bireysel itirazları tolere edebilirken, kolektifleşen eleştiri karşısında dini referansları bir sınır çizme mekanizması olarak devreye sokmaktadır. Buna göre Müslüman erkeklik, ikinci kuşağın yapısal bir dönüşüm talep etmeyen bireysel/ahlaki sınamalarını tolere edebilirken; yeni kuşağın kolektifleşen eleştirisi karşısında savunmacı bir konuma çekilerek dini referansları birer sınır çizgisi olarak kullanmaktadır. Bu stratejik refleks, Müslüman erkekliğin eleştiriye olan toleransının ikinci kuşak Müslüman yazınında (edebi/entelektüel düzeyde) kalındığı sürece mevcut olduğunu, ancak yeni kuşağın örgütlü ve politik müdahalesiyle yüzleşildiğinde bu toleransın

ortadan kalktığını ortaya koymaktadır. Nitekim bu kırılma anında erkeklik; bizzat tahkim edilen, somut siyasal sonuçları olan yapısal bir iktidar alanı olarak kendini yeniden üretmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Türkiye’de Müslüman kadın yazınında Müslüman erkeklik eleştirisinin kuşaklar boyunca ilerleyen bir hat üzerinden hem süreklilikler hem de kırılmalar ürettiğini ortaya koymaktadır: Çalışmanın bütüncül olarak ortaya koyduğu bu kırılma; ikinci kuşakta başörtüsü, ahlaki sorumluluk ve bakım emeği ekseninde görece örtük ve kişisel düzeyde kalan eleştiri hattının; yeni kuşakta İslami feminizmlerle kurulan bağ kanalıyla patriyarkal bir iktidar biçimi olarak sistemsel düzeyde sorunsallaştırılması ve daha ifşacı, politik bir söyleme evrilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda başörtüsü etrafındaki denetim, erkekliğin epistemik ayrıcalığı ve bakım ile sorumluluktan kaçış süreklilik taşıırken; yeni kuşakta eleştirinin ironiyi ve ifşayı merkeze alan dili, dijital mecralarla birlikte örgütlü biçimler kazanan dolaşımı ve ahlaki sınımadan iktidarın doğrudan teşhirine yönelen odağı belirgin biçimde dönüşmektedir. Bu bulgular, Müslüman erkekliği tekil bir “normatif model” olarak ele alan yaklaşımların ötesine geçerek, erkekliğin gündelik hayatta hangi pratiklerle meşrulaştığını ve kadınların bu meşruiyeti hangi söylemsel araçlarla bozduğunu göstermesi bakımından literatüre katkı sunmaktadır. Gelecek çalışmalar, bu kuşaksal kırılmanın sınıf, mekân ve dijital kamusalılık gibi eksenlerle nasıl kesiştiğini; ayrıca Müslüman erkekliklerin bu eleştirilere hangi karşı söylemlerle yanıt verdiğini daha geniş veri setleriyle izleyerek tartışmayı katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Ahnas, Mehmet Ozan (2025), “İslami/Müslüman Erkekliğin Kavramsal Çerçevesi ve İlgili Literatürün Bibliyografik İçerik Analizi”, Rize İlahiyat Dergisi: 47-64.

Akşit, Bahattin, Recep Şentürk, Önder Küçükural ve Kurtuluş Cengiz (2012), Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri (İstanbul: İletişim Yayınları).

Aktaş, Cihan (2000), “Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana”, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-137-eylul-2000/2329/kamusal-alanda-islamci-kadin-ve-erkeklerin-iliskilerindeki-degisim-uzerine-bacidan-bayana/2513> (14.02.2026).

Aktaş, Cihan (2015), Seni Dinleyen Biri (İstanbul: İz Yayıncılık).

Aktaş, Cihan (2020), “İstanbul Sözleşmesi Daha İyinin Engeli Değil”, <https://cihanaktas.net/2020/08/07/istanbul-sozlesmesi-daha-iyinin-engeli-degil> (11.03.2026).

Akyüz, Selin (2012), Political Manhood in 2000’s Turkey: Representations of Different Masculinities in Politics (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Ankara: Bilkent Üniversitesi).

Ali, Kecia (2016), Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith and Jurisprudence (London: Oneworld Publications).

Ali, Zahra (2014), İslami Feminizmler (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Öykü Elitez).

Andújar, Ndeye (2014), “Feminismos Islámicos: Entre Debates Teológicos y Movimientos Sociales”, Tamayo, Juan José (Der.), Islam: Sociedad, Política y Feminismo (Madrid: Dykinson): 171-197.

Arat, Yeşim (2010), “Religion, Politics and Gender Equality in Turkey: Implications of a Democratic Paradox?”, Third World Quarterly, 31 (6): 869-884.

Badran, Margot (2002), “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, <https://web.archive.org/web/20030507020053/http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (11.03.2026).

Bakhtin, Mikhail M. (2000), The Dialogic Imagination (Austin: University of Texas Press).

Barbarosoğlu, Fatma (2006), “Kitle Kültürünün Dişillliği İçinde Azalan Erkek Kimliği”, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kitle-kulturunun-diilligi-icinde-azalan-erkek-kimligi-877> (08.04.2026).

Barbarosoğlu, Fatma (2017), Uzak Ülke (İstanbul: Timaş Yayınları).

Barbarosoğlu, Fatma (2018), “Cami Cemaati Olarak Kadınlar ve Erkekler”, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cami-cemaati-olarak-kadinlar-ve-erkekler-2048595> (14.02.2026).

Barker, Chris ve Dariusz Galasinski (2001), Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity (London: Sage Publications).

Barlas, Asma (2002), Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an (Austin: University of Texas Press).

Berktaş, Fatmagül (2014), Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın (İstanbul: Metis Yayınları).

Beşharfliler (2023), “Havle Kadın Derneği’nden Şehide Zehra ile Söyleşi: ‘LGBTİ+’lara Dokunan Yansın İsteniyor”, <https://www.5harfliler.com/havle-kadin-derneginden-sehide-zehra/> (11.03.2026).

Connell, Raewyn (2019), *Erkeklikler* (Ankara: Phoenix Yayınları) (Çev. Nagihan Konukçu).

Çelik, Buşra (2021), “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında İslamcı Kadınların Görüşlerine Dair Bir Değerlendirme”, *Tezkire*, (74): 185-201.

Çelik, Buşra (2025), “‘Aileyi Kurtarmak’ mı, Yeniden Kurmak mı? Türkiye’de İslami Feminist Söylemde İdeal Aile Tasavvuru”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (Özel Sayı): 2145-2167.

De Sonny, Amanullah (2014), *The Crisis of Islamic Masculinities* (London: Bloomsbury).

Fairclough, Norman (1995), *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London: Longman).

Gerami, Shahin (2005), “Islamist Masculinity and Muslim Masculinities”, Kimmel, Michael S., Jeff Hearn ve R. W. Connell (Der.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities* (Thousand Oaks: Sage Publications): 448-457.

Gökarıksel, Banu ve Anna J. Secor (2017), “Devout Muslim Masculinities: The Moral Geographies and Everyday Practices of Being Men in Turkey”, *Gender, Place & Culture*, 24 (3): 381-402.

Göle, Nilüfer (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları).

Havle Kadın Derneği (t.y.), “Biz Kimiz?”, <https://havlekadin.org/biz-kimiz/> (08.04.2026).

Havle Kadın Derneği (2021a), *Şiddetin Adını Koymak: Kadınların Dini Aidiyetleri ve Şiddetle Başa Çıkma Yolları Araştırma Raporu* (İstanbul: Havle Kadın Derneği) (Haz. B. Kalpaklıoğlu).

Havle Kadın Derneği (2021b), *Feminizmin Yerelleşmesi Konferans Bildirileri* (İstanbul: Havle Kadın Derneği) (Der. E. Üner).

Havle Kadın Derneği (2023), *Türkiye’de Aile: Hayaller ve Gerçekler Araştırma Raporu* (İstanbul: Havle Kadın Derneği) (Haz. N. Sirman, H. Dinçer, B. Kılıç, Ş. Z. Keleş ve R. Çamdereli).

Hopkins, Peter (2006), “Youthful Muslim Masculinities: Gender and Generational Relations”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 31 (3): 337-352.

İlyasoğlu, Aynur (1994), *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri* (İstanbul: Metis Yayınları).

Kandiyoti, Deniz (1988), “Bargaining with Patriarchy”, *Gender & Society*, 2 (3): 274-290.

Köse, Elifhan (2023), “İslami Feminizm, Dijital Yazı ve Türkiye Örneği Olarak Reçel Blog”, *Mülkiye Dergisi*, 47 (1): 198-221.

Lehtonen, Mikko (2000), *The Cultural Analysis of Texts* (London: Sage Publications).

Merçil, İpek (2002), “İslamcı Kadın Aydınlar”, *Tarih ve Toplum*, 37 (219): 61-65.

Mir-Hosseini, Ziba (2010), “Understanding Islamic Feminism”, <https://mronline.org/2010/02/09/understanding-islamic-feminism-interview-with-ziba-mir-hosseini/> (14.02.2026).

Navarro, Laura (2016), “Approaching Feminism from the Margins: The Case of Islamic Feminisms”, *Alternatif Politika, Toplumsal Cinsiyet Özel Sayısı (II)*: 82-94.

Okutan, Birsan Banu (2017), *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları).

Ouzgane, Lahoucine (Der.) (2006), *Islamic Masculinities* (London: Zed Books).

Özman, Aylin, Selin Akyüz ve Gülşen Seven (Der.) (2025), *Biz Erkekler: Türkiye’de Siyaset, Düşünce ve Edebiyatta Erkeklik Anlatıları* (İstanbul: İletişim Yayınları).

Peletz, Michael G. (2021), “Hegemonic Muslim Masculinities and Their Others: Perspectives from South and Southeast Asia”, *Comparative Studies in Society and History*, 63 (3): 534-565.

Prado, Abdennur (2008), “Muslim Masculinities: An Open Process”, *International Congress on Islamic Feminism, Critical Muslim*, (6): 31-46.

Ramazanoğlu, Yıldız (2014), *İkna Odası* (İstanbul: Kapı Yayınları).

Ramazanoğlu, Yıldız (2018), “İslam’ın Kızı İslam’ın Erkeği”, <https://serbestiyet.com/yazarlar/slamin-kizi-slamin-erkegi-9349/> (11.03.2026).

Ramazanoğlu, Yıldız (2020a), “Erkek ve Aile”, <https://serbestiyet.com/featured/erkek-ve-aile-43897/> (08.04.2026).

Ramazanoğlu, Yıldız (2020b), “Nereye Sığınmalı?”, <https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/nereye-siginmali-1576061> (14.02.2026).

Reçel Blog (2014), <http://recel-blog.com/recel/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2015), “Adem Bir Erkek miydi?”, <http://recel-blog.com/adem-bir-erkek-miydi/> (08.04.2026).

Reçel Blog (2016), “Kadınların Serbest Olması Erkekleri Niye Korkutur?”, <http://recel-blog.com/kadinlarin-serbest-olmasi-erkekleri-niye-korkutur/> (14.02.2026).

Reçel Blog (2017a), “Oyuncak Süpürgeler Pembe Olur, Oyuncak Kahramanları ise Erkek Çocuk Reyonunda Ara”, <http://recel-blog.com/oyuncak-supurgeler-pembe-olur-oyuncak-kahramanlari-ise-erkek-cocuk-reyonunda-ara/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2017b), “Orhan Bekleme Yapma”, <http://recel-blog.com/orhan-bekleme-yapma/> (08.04.2026).

Reçel Blog (2017c), “Şehir’in Orhanları”, <http://recel-blog.com/sehirin-orhanlari/> (14.02.2026).

Reçel Blog (2018), “Muhafazakâr Erkek Ne Değildir”, <http://recel-blog.com/muhafazakar-erkek-nedir-ne-degildir/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2020), “Ya Tanrı Erkekse?”, <http://recel-blog.com/ya-tanri-erkekse/> (08.04.2026).

Reçel Blog (2021), “Erkek Başını Açarsa”, <http://recel-blog.com/erkek-basini-acarsa/> (14.02.2026).

Reçel Blog (2023a), “Patriyarkanın P’sini Öğrenirken”, <http://recel-blog.com/patriyarkanin-psini-ogrenirken/> (11.03.2026).

Reçel Blog (2023b), “Ramazan’dan Kalma Bir Hikâye: Adamlar Aç mı Kaldı?”, <http://recel-blog.com/ramazandan-kalma-bir-hikaye-adamlar-ac-mi-kaldi/> (08.04.2026).

Roose, Joshua M. (2016), *Political Islam and Masculinity: Muslim Men in Australia* (New York: Palgrave Macmillan).

Sancar, Serpil (2009), *Erkeklik: İmkânsız İktidar & Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları).

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2000a), Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri (Ankara: Kitabiyat).

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2000b), “Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız”, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-137-eylul-2000/2329/kadin-bakis-acisina-sahip-olmaliz/2514> (14.02.2026).

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2004), “İslamcı Erkekliğin İnşası - Geleneksel Rollerin İhyası”, *Toplum ve Bilim*, (101): 81-88.

Turan, Esra Aslan (2023), “İmamların Erkeklik Anlayışı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7 (3): 411-432.

Tütüncü, Fatma (2010), “The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity and Sovereignty in Turkey”, *Middle Eastern Studies*, 46 (4): 595-614.

Van Dijk, Teun A. (2015), “Critical Discourse Analysis”, Tannen, Deborah, Heidi E. Hamilton ve Deborah Schiffrin (Der.), *The Handbook of Discourse Analysis* (Chichester: John Wiley & Sons): 466-485.

Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press).



DÜZELTME / ERRATUM

Alternatif Politika dergisinin 2026 yılında yayımlanan 18. cilt, 2. sayısında yer alan; Osman Özarslan tarafından kaleme alınan “**Asimetrik Bir Siyasal Alan ve Bir Erkeklik Asimetrisi Olarak Definecilik**” başlıklı makalenin kaynakça bölümünde ve atıflarında bazı maddi hatalar tespit edilmiştir. Yazar, düzeltme sürecinde bazı eser künyelerinde sehven maddi hatalar yapıldığını beyan etmektedir.

Makalenin kaynakçasında yer alan künye bilgisi hatalı eserler şunlardır:

Falkoff, Marc D. (2008), “Mutually-Beneficial Repatriation Agreements: Returning Cultural Patrimony, Perpetuating The Illicit Antiquities Market”, *Journal of Law and Policy*, 16 (1): 265-304.

Hardy, Samuel Andrew (2021), “It Is Not against the Law, if No-One Can See You: Online Social Organisation of Artefact-Hunting in Former Yugoslavia”, *Journal of Contemporary Archaeology*, [Special Issue on Fighting Illicit Trade in Antiquities with Digital Technology], 4 (1): 169-187.

Karaduman, Hakan (2007), *Türkiye’de Eski Eser Kaçakçılığı* (Ankara: ICOM Türkiye Milli Komitesi).

Leser, Christoph, Allyn Millar, Martin Nikody ve Paul Schramm (2025), “Right-Wing Populism and Museums: Findings from an Interview Study in the UK, Poland and Germany”, *Museum and Society*, 23 (2): 109–125.

Mahoney, Kathleen T. (2019), “‘Why Did Constantinople Get the Works? That’s Nobody’s Business but the Turks.’ A New Approach to Cultural Property Claims and Geographic Renaming Under the 1970 Unesco Convention”, *Brooklyn Journal of International Law*, 44 (2): 761-794.

Marchello A. Rosa ve Özgen Acar (1995), “Turkey’s War on the Illicit Antiquities Trade”, *Archaeology*, 54 (2): 45-56.

Panella, Christoph (2014), “Looter or heroes? Production of illegality and memories of looting in Mali”, *European Journal of Criminal Policy and Research*, 20: 487–502.

Sarıöz, Doğan (2018), “Definecilik Sorunu: Kültür Varlıkları Nasıl Korunabilir? Nezih Başgelen ile Söyleşi”, <https://medyascope.tv/2018/12/14/definecilik-sorunu-kultur-varliklari-nasil-korunabilir-nezih-basgelen-ile-soylesi/> (27.02.2026).

Siobhan M. Hart ve Elizabeth S. Chilton (2014), “Digging and Destruction: Artifact Collecting as Meaningful Social Practice”, *International Journal of Heritage Studies*, 350: 1-28.

Sümer, Selin Yıldız (2022), “İzinsiz Kazı ve Sondaj Yapma Suçu (KTVKK m.74/1)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 24 (1): 501-56.

Votey, Matilda (2022), “Illicit Antiquities and the Internet: The Trafficking of Heritage on Digital Platforms”, *New York University Journal of International Law and Politics*, 54 (2): 659-697.

Winbladh, Sara (2025), *Archaeology as a Weapon: Long-lasting legacies of colonialism and nationalism in Israel, Palestine, Cyprus and Greece*. (Wilmington: Vernon Press)

Wilson, Greg (2012), “The Cave Who Never Was: Outsider Archaeology and Failed Collaboration in the USA”, *Public Archaeology*, 11 (2): 73-95.

İlgili eserlerin doğru künye bilgisi aşağıdaki gibidir:

Falkoff, Stacey (2008), “Mutually-Beneficial Repatriation Agreements: Returning Cultural Patrimony, Perpetuating the Illicit Antiquities Market”, *Journal of Law and Policy*, 16 (1): 265-304.

Hardy, Samuel Andrew (2021), “It Is Not against the Law, if No-One Can See You: Online Social Organisation of Artefact-Hunting in Former Yugoslavia”, *Journal of Computer Applications in Archaeology*, [Special Issue on Fighting Illicit Trade in Antiquities with Digital Technology], 4 (1): 169-187.

Hart, Siobhan M. ve Elizabeth S. Chilton (2015), “Digging and Destruction: Artifact Collecting as Meaningful Social Practice”, *International Journal of Heritage Studies*, 21 (4): 318-335.

Karaduman, Hüseyin (2007), *Türkiye’de Eski Eser Kaçakçılığı* (Ankara: ICOM Türkiye Milli Komitesi).

Leser, Julia, Alice Millar, Marlena Nikody ve Pia Schramm (2025), “Right-Wing Populism and Museums: Findings from an Interview Study in the UK, Poland and Germany”, *Museum and Society*, 23 (2): 109-125.

Mahoney, Kasey T. (2019), “‘Why Did Constantinople Get the Works? That’s Nobody’s Business but the Turks.’ A New Approach to Cultural Property Claims and Geographic Renaming Under the 1970 UNESCO Convention”, *Brooklyn Journal of International Law*, 44 (2): 762-794.

Panella, Cristiana (2014), “Looter or heroes? Production of illegality and memories of ‘looting’ in Mali”, *European Journal of Criminal Policy and Research*, 20: 487–502.

Rose, Mark ve Özgen Acar (1995), “Turkey’s War on the Illicit Antiquities Trade”, *Archaeology*, 48 (2): 45-56.

Sarıöz, Defne (2018), “Definecilik Sorunu: Kültür Varlıkları Nasıl Korunabilir? Nezih Başgelen ile Söyleşi”, <https://medyascope.tv/2018/12/14/definecilik-sorunu-kultur-varliklari-nasil-korunabilir-nezih-basgelen-ile-soylesi/> (27.02.2026).

Sümer, Seda Yağmur (2022), “İzinsiz Kazı ve Sondaj Yapma Suçu (KTVKK m.74/1)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 24 (1): 501-557.

Votey, Maxwell (2022), “Illicit Antiquities and the Internet: The Trafficking of Heritage on Digital Platforms”, *New York University Journal of International Law and Politics*, 54 (2): 659-697.

Winbladh, Marie-Louise (2025), *Archaeology as a Weapon: Long-Lasting Legacies of Colonialism and Nationalism in Israel, Palestine, Cyprus and Greece* (Wilmington: Vernon Press)

Wilson, Joseph A. P. (2012), “The Cave Who Never Was: Outsider Archaeology and Failed Collaboration in the USA”, *Public Archaeology*, 11 (2): 73-95.

Kaynakça düzeltmesine bağlı olarak metin içindeki hatalı atıflar şu şekilde düzeltilmiştir:

Sayfa 314’te yer alan “Rosa ve Acar 1995” atfı “Rose ve Acar, 1996” olarak düzeltilmiştir.

Sayfa 315’te yer alan “Hart ve Chilton, 2014” atfı “Hart ve Chilton, 2015” olarak düzeltilmiştir.

Sayfa 333’te yer alan “Leser, 2025” atfı “Leser vd., 2025” olarak düzeltilmiştir.

alternatif politika

Yayın İlkeleri

I. Genel Kurallar

1.Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazıların uzunluğu 10.000 sözcüğü geçmemelidir. Makaleler için alt sınır 6000 sözcüktür. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde Alternatif Politika Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

2.Yazarlar ayrı bir Word dosyasında unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri, telefon numaraları, e-posta adresleri ve ORCID ID (<http://orcid.org>) bilgilerini bildirmelidir.

3.Makale başvurusu sırasında, ayrıca başvuruya dergimizin “Yapay Zekâ Kullanımı Beyanı” formunun da eklenmesi gerekmektedir. Yapay zekâ aracı kullanılıp kullanılmadığına bakılmaksızın, tüm başvurular için formun doldurulması ve imzalanarak makale ile birlikte ayrı bir dosya olarak sunulması zorunludur. Birden fazla yazar söz konusu ise beyanın sorumlu yazar tarafından imzalanması yeterlidir.

4.Dergiye verilecek yazılar Yayın Kurulu’nca ilk değerlendirilme yapıldıktan sonra en az iki hakeme gönderilecek, hakemlerden gelecek rapor doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine, yazının geri çevrilmesine ya da üçüncü bir hakeme gönderilmesine karar verilecek ve durum yazara en kısa sürede bildirilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

5.Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 1 ay içerisinde yapılarak Yayın Kurulu’na ulaştırılması gerekmektedir.

6.Alternatif Politika Dergisi’nin yazı dili Türkçe olmakla birlikte İngilizce dilinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yazı bu dillerden hangisinde yazılmış olursa olsun ortalama 150 sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler de yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, hangi dilde yazılmış olursa olsun yazının başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5 anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir.

7.Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmemekte veya yazarlara telif ücreti ödenmemektedir.

8.Yazılar MS Office Word dosyası olarak (.doc ya da .docx halinde) **alternatifpolitika@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

9.Yayımlanan çalışmaların bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlara ait olup bu konuda dergi editörlüğü sorumlu tutulamaz.

II. Yazım Kuralları

1.Yazı, MS Office Word formatında, 1.5 satır aralığında, ana bölümlerinde, özet ve kaynakçada 12 punto; dipnot ve tablo gibi bölümlerinde ise 10 punto harf büyüklüğünde ve Times New Roman karakterinde yazılmalıdır.

2.Sayfa yapısı, tüm kenarlardan 2.5 cm kenar boşluğu olacak şekilde ayarlanmalıdır.

3.Yazının giriş bölümüne numara verilmemelidir. İzleyen bölümler yalnızca kelimelerin ilk harfleri büyük olacak şekilde numaralandırılmalıdır.

III. Referanslar, Dipnot ve Kaynakça

Metinde dipnot uygulaması yalnızca açıklama amacıyla kullanılmalıdır, kaynakça metnin sonuna aşağıda belirtilen kurallara uygun olarak eklenmelidir.

Metin içinde yapılacak referanslar ayraç içinde gösterilecektir. Kaynakça da bu referans sistemine uygun olarak hazırlanacaktır. Aşağıda farklı nitelikteki kaynakların metin içindeki referanslarda ve kaynakçadaki yazılış biçimleri örneklerle gösterilmiştir:

a) Tek yazarlı kitaplar ve makaleler:

Metin içindeki referans (kitap): (Wendt, 2012: 85).

Aynı yazarın, aynı yıl birden fazla eserine referans yapılması durumunda: (Wendt, 2012a: 85); (Wendt, 2012b: 40).

Kaynakçada: Wendt, Alexander (2012), Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi (İstanbul: Küre Yayıncılık) (Çev. Helin Sarı Ertem, Suna Gülfer İhlamur Öner).

Metin içindeki referans (makale): (Waterbury, 1991: 15).

Kaynakçada: Waterbury, John (1991), “Twilight of State Bourgeoisie”, International Journal of Middle Eastern Studies, 23 (1): 1-17.

b) İki yazarlı kitaplar ve makaleler:

Metin içindeki referans (kitap): (Balibar ve Wallerstein, 2000: 67).

Kaynakçada: Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (2000), Irk Ulus Sınıf (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Nazlı Ökten).

Metin içindeki referans (makale): (Sına ve Soyer, 1998: 108).

Kaynakçada: Sına, Zeynep ve Serap Soyer (1998), “Sosyolojik Açıdan Kooperatifçilik Teorisinin Niteliğine İlişkin Düşünceler”, Amme İdaresi Dergisi, 31 (3): 103-117.

c) İkiyden çok yazarlı kitaplar ve makaleler:

Metin içindeki referans (kitap): (Gönlübol vd., 1996: 45).

Kaynakçada: Gönlübol, Mehmet, Haluk Ülman, Ahmet Şükrü Esmer, Cem Sar, Duygu Sezer, Oral Sander ve Ömer Kürkçüoğlu (1996), Olaylarla Türk Dış Politikası, 1919-1995 (Ankara: Siyasal Kitabevi).

İkiden çok yazarlı makaleler de yukarıdaki örneğe göre kaynakçada yer alacak ve referanslar da bu örneğe göre yapılacaktır.

d) Derleme yayınlar içinde yer alan makaleler:

Metin içindeki referans: (Riddell, 1994: 53).

Kaynakçada: Riddell, Peter (1994), “Major and Parliament” , Kavanagh, Dennis ve Anthony Seldon (Der.), The Major Effect (London: Macmillan): 46-63.

Metin içindeki referans: (Geray, 1992: 236).

Kaynakçada: Geray, Cevat (1992), “Çevre İçin Eğitim”, Keleş, Ruşen (Der.), İnsan Çevre Toplum (Ankara: İmge): 223-240.

e) Kurum yayınları:

Metin içindeki referans: (DPT, 1989: 145).

Kaynakçada: DPT (1989), Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı, 1990-1994 (Ankara).

f) İnternet kaynakları:

Metin içindeki yollamada: (Çubukçu, 2009).

Kaynakçada: Çubukçu, Mete (2009), “Bu Kimin Zaferi?”, <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/473346.asp> (15.06.2010).

Metin içindeki yollamada: (Dışişleri Bakanlığı, 2010).

Kaynakçada: Dışişleri Bakanlığı (2010), <http://www.mfa.gov.tr/default.tr.mfa> (16.06.2010).

g) Bunların dışında adı uzun çeşitli resmi yayınlara ya da mevzuata metin içinde yapılacak yollamalarda kısaltmalar kullanılmalıdır. Örneğin Devlet Memurları Kanunu için DMK, Ateşli Silahlar ve Bıçaklar Hakkında Kanun için ASBHK gibi.

h) Dipnotlar, referans verme dışındaki açıklamalar için kullanılmalıdır.

alternatif politika

Alternatif Politika

İletişim İçin

Adres: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Uluslararası İlişkiler Bölümü, Merkez/BOLU

Tel: 0374 254 1000-1423

Web: <https://alternatifpolitika.com>

Dergipark: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ap>

E-posta: alternatifpolitika@gmail.com

E-ISSN: 1309-0593