

Maduniyetini Doğuran Kimlikler: Kadın ve Medyadaki Yansıması

Identities that Give Birth to Subalternities: Women and Their Reflection in the Media

Öz

İnsanlığın ilk anından beri, iki insanın olduğu her yerde hiyerarşik düzen mutlak bir durum olarak günümüze kadar gelmiştir. Toplumsal bölünme anlamına gelen hiyerarşi, belirli bir aşamadan sonra doğal bir akış ve kimliklenme ile farklı kutuplardan müteşekkil bir toplumsal yapı oluşturur. Bu anlamda maduniyet, toplumsal hiyerarşide ikincil konuma itilen, marjinalleştirilmiş, sınırlandırılmış ve temsil kabiliyeti elinden alınmış kesimleri imleyen bir nosyondur. Kadın, özellikle ataeril sistemin baskıcı işleyişi nedeniyle madun bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Demografik olarak popülasyonun yarısını teşkil ettikleri için ve ayrıca tüm toplum ve kültürlerde alt-aşağı konumda olabildikleri için geniş maduniyet grubudur. Medya, bu madun kimlikleri temsil üzerinden yeniden üreterek hiyerarşik düzenin devamını tesis etmektedir. Toplumsal sorunlar açısından medya, tüketicisinin bilincini şekillendirdiğinden bu sorunsalın özelinde, en kritik kitlesel etkileşim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma ile toplumsal bir konum olarak maduniyetin kuşaklar arası aktarımı ve bilincin inşası açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Ataeril düzenin temel nesnesi olan kadın ve kadının madun kimliği, çalışmanın odağını teşkil etmektedir. Çalışmanın kavramsal çerçevesi Gayatri Chakravorty Spivak'ın "madun" kavramı ile kurulmuştur. Elde edilen bulgular ışığında denilebilir ki; kadının medyadaki temsili, toplumun gelişmişlik düzeyi ve eğitim seviyesi ile paralel bir özgürleşme sağlanmadığını göstermektedir. Genel toplumsal anlam ufku, dil, bilinç ve yapı üzerinden kendini yeniden üretmiştir/üretmektedir. Buna karşın, kadın maduniyeti ortak bilinçdışının ürünü olarak analitik bir yöntemle toplum yanında açılmanması önerilebilir. Kadın maduniyetinin anlaşılması ve çözüme yönelik adımlar atılması, ancak onun karşısına egemen bir erkek kimliği konumlandırılarak analiz edilmesi ile mümkün olabilir. Zira, bir toplumsal olgunun anlaşılması için onun zıddı ile dolayımlanması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Madun, hiyerarşik düzen, ataeril sistem

Abstract

Since the dawn of humanity, hierarchical order has persisted as an absolute condition wherever two people coexist, continuing to the present day. Hierarchy, which implies societal division, forms a social structure composed of different poles through a natural flow and identification after a certain stage. In this context, subalternity is a notion that refers to groups relegated to a secondary position, marginalized, restricted, and stripped of their representational capacity within the societal hierarchy. Women, in particular, emerge as a subaltern group due to the oppressive mechanisms of the patriarchal system. Constituting half of the population demographically and being positioned as subordinate across all societies and cultures, women represent the largest subaltern group. The media, by reproducing these subaltern identities through representation, ensures the perpetuation of the hierarchical order. In terms of societal issues, the media, as it shapes the consciousness of its consumers, stands out as the most critical mass communication tool in this particular problematic. This study aims to evaluate subalternity as a societal position in terms of its intergenerational transmission and the construction of consciousness. Women, as the primary object of the patriarchal order, and their subaltern identity form the focus of this study. The conceptual framework of the study is established through Gayatri Chakravorty Spivak's concept of the "subaltern." The findings obtained have been analyzed using Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis method, and based on these findings, it can be said that the representation of women in the media does not indicate a liberation parallel to the level of societal development and education. The general societal horizon of meaning has reproduced/is reproducing itself through language, consciousness, and structure. In contrast, it can be suggested that women's subalternity, as a product of the collective unconscious, should be unpacked across society through an analytical method. Understanding women's subalternity and taking steps toward solutions is only possible by analyzing it in relation to the dominant male identity positioned against it. For a societal phenomenon to be understood, it must be mediated through its opposite.

Keywords: Madun, hierarchical order, patriarchal system

Aytekin ÇELİK 

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Güzel Sanatlar
Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü,
Van, Türkiye

University of Van Yuzuncu Yil, Faculty of Fine
Arts, Department of Radio Television Cinema,
Van, Türkiye
aytekincelik@yyu.edu.tr



Geliş Tarihi/Received 06.07.2025
Kabul Tarihi/Accepted 02.12.2025
Yayın Tarihi/Publication Date 04.06.2026

Cite this article as: Çelik, A. (2026). Identities that give birth to subalternities: Women and their reflection in the media. *Current Perspectives in Social Sciences*, 30(2), 288-301.



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Giriş

Kimlik, insanın zamanla beraber akarken onu kozmik ağa bağlayan göbek bağıdır. Her beşerî varlığın kendini evrende konumlamak adına sahip olduğu bir illiyetin mutlak manada olması gereklidir. Zira insan varlık alemine kendi isteği ile gelmeyen; Martin Heidegger'in tanımıyla, "atılmış" (Gowerfenheit) bir varlıktır. Öyleyse bir yol, bir yolculuk ve yine Heidegger'in işaret ettiği gibi, "yolda olmak" gereklidir. Bu açıdan bakıldığı vakit, olanın tanımı için olması gerekenler, birer soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Ben kimim, neden buradayım, görevim ne? gibi çok önemli sorulara verilmiş cevaplar vardır. En önemli ontolojik soruya verilen cevap, bizlerin "yolda" sahip olduğumuz rengi belirler ve bundan hareketle de konumumuza dair saptamalar içerir. İnsan ırkının belki de en keskin dilemması bu sorulara verilen cevaplar üzerinden ortaya çıkmıştır; Kadın-erkek olarak iki kutba ayrılmak. Kimliğin verili yapısı, (Heidegger'in yaklaşımıyla atılmışlık) bizi toplumun istediği renge göre davranmayı amir hükme bağlamakla bizi toplumun içinde ve aynı zamanda onun hüküm ve koşullarına bağlamaktadır. Yukarıda verili kimlikten, "yoldan" ve Martin Heidegger'in "atılmışlık" kavramlarından bahsederken beşeri bir düzene dikkat çekmek istemiştik. Ancak kadın maduniyeti ve toplumsal sorun alanları bu kadar basit izah edilemezler. Çünkü toplum düzeni ve normlar, insanların ontolojik varlıklarından bağımsız bir olgusalığa göredir. İnsanlar içine "atıldıkları" toplum düzeni tarafından sosyalizasyon sürecinde norm öğretilerek sisteme dahil edilirler. Sistem ve normlar birey üzerinde baskın bir kuvvete sahip olduğu halde, birey bu gücün farkına varmada zorluk yaşar. Eğitim, düzen kurarken, doğal olanı sosyal yapmaktadır. Simone De Beauvoire, kadın kimliği için "doğulmaz olunur" demektedir. Böylece kadın meselesini doğal alandan sıyrıp tarihsel ve kültürel alana taşır. Beauvoire göre kadın, özgül şartların tarihsel süreç içerisinde doğal olmayan koşullar altında yeniden ürettiği bir şeydir. Kadın erkek arasında büyük bir eşitsizlik vardır ve kadın ikincil bir unsurdur. Hem toplumsal hem bireysel düzlemde ezilmektedir.

Kadın kimliği, öncesiz ve sonrasız bir mittir ve ataerkilliğin kurucu unsurlarının temel taşıdır. Ataerkillik kadını ataerkil sisteme bende üretmekle kalmamakta, erkeği de bu sistemin devamından yana yeniden üretmektedir. Dolayısıyla kadın erkek arasındaki denklem hem kadın kimliği ve kabulü üzerine hem de erkek kimliğine dair çerçeveyi üretir. Öyleyse kadın erkek arasındaki ataerkil eşitsizlik doğadan değil, Spivak'ın işaret ettiği gibi eğitimle gelen bir işgal sürecidir. Kadın ve erkek kimliği özünü doğal biyolojik ve tamamlayıcı olandan değil, tarihin ve kültürün belirleniminden almaktadır.

Çok derin tarihsel ve kültürel kökleri olan bu sosyal problem alanı, toplumun medeniyet çizgisi ile kabuk değiştirse de bitmemektedir. Düz mantıkla düşündüğümüz vakit, modern toplumun klasik sorun alanlarına daha medeni bir yaklaşımlar bakması beklenirken, özellikle kadın erkek eşitsizliğinde istenilen düzeye varamamıştır. Kadın miti, öncesi ve sonrası olmayan bir sorun olarak çok yönlü ve çok derinlerdedir. Kadının özgürlüğü, toplumsal işbölümü, ev içi emek, annelik, evlilik, beden egemenliği benzeri birçok modern sorun, eğitim ve dil ile gelen içkinliğe hapsedilmiş durumdadır. Dilin yeniden üretim boyutu, sorunu içkin kıldığı gibi, farkındalığı da örtmektedir. Dolayısıyla bilincin yuvası olan dil ve onun aktığı mecralar; iletişim alanları, sorunu hem gözden geçirir hem de farkındalığı törpüler. Bu anlamda modern iletişim sistemleri, dişlilik ve erillik modalitelerini sunarken dilin erkeğe ve kadına ait sembolik kodlamalarını kullanmaktadır. Kitle medyasının kadın erkek için kurgusal biçimde sunduğu kodlar, erkeği etkin, sert, hükmeden, güçlü, yargılayıcı şeklinde sunarken kadını edilgen, yumuşak, bağımlı, ölçülü, uyumlu biçiminde sunmaktadır. Bu çalışma ile medyanın kadın kimliğine dair sunduğu sembolik izler takip edilerek kadının madun kimliğine yönelik dilsel kodlar analiz edilmiştir. Buna göre kadın erkek arasında, medyanın kullandığı sembollerde kadının bariz biçimde erkek egemen bakışa edilgen bir unsur olarak yerleştirilmektedir.

Çatı Kavram Olarak Madun (Subalterno)

Subalterno kavramına ilk olarak, Marksist İtalyan Antonio Gramsci tarafından 1930'larda yazılmış ve en çok bilinen eseri *Hapishane Defterlerinin* bir bölümü olan "İtalya Tarihi Üzerine Notlar" makalesinde rastlanır. Gramsci'nin perspektifi, temelde kavramın kökenini anlayan biri için etkilidir. Zira Gramsci, klasik Marksizm'in birçok çalışmasının dar, mekanik ve ekonomik yapısından ayrılmaya çalışmıştır.

Subaltern sınıflar Gramsci'ye göre, belirli bir toplumsal yapının aktif üyeleri olduğu hâlde o topluma ait kültürün üretilmesi sürecinde en temel katılım hakları ellerinden alınmış, elit sınıfın hegemonik egemenliği altında bulunan herhangi bir "düşük rütbeli" kişi veyahut grubu imler. Gramsci'nin kavramı ilk kullandığı zamandaki niyeti açıktır. O zaman Gramsci'nin zihninde belirli bir madun insan grubu vardır. Bunlar da faşist lider Musolini ve onun iktidarı tarafından ezilen, ayrımcı politikalara maruz kalan işçi ve köylülerdir. Gramsci, bu toplumsal eşitsizlik durumuna reçete olarak, egemen devlet yapısının önemli bir tahkimat aracı olan elitist tarih anlatısına yaslanmayı reddetmiştir. Devletin tarihsel anlatısına güvenmek yerine altern

sınıfların seslerini duyurabilmelerinin olası bir yolu olarak onların kültür ve bilinçlerinin incelenmesi ile ilgilenmiştir (Louai, 2012, s. 132).

Gramsci'ye göre madun sınıfların tarihi, devlet ve devlet gruplarının tarihi ile iç içe geçmiştir ve onlar devletleşene kadar da belirli bir tarihleri olmayacaktır. Gramsci, altern grupları ve onların tarihini irdelemek için altı aşamalı bir izlek önermiştir: 1- Madun toplumsal kesimlerin ekonomik hayat tarafından biçimlendirilmelerin. 2- Bu madun toplumsal grupların başat siyasi formasyonlara katılımını ve kendi sınıfsal talepleri doğrultusunda bu formasyonlar üzerinde etki etme girişimlerinin. 3- Hegemonik grupların, madun gruplar üzerinde onların rızalarını sürdürme ve kontrolü koruma amacındaki yeni partilerin ortaya çıkışının. 4- Sınırlı veya kısmi nitelikli madun grupların isteklerinde ısrarcı olmalarını sağlayacak kendi ürettikleri formasyonlarının. 5- Eski sistem içerisinde madun grubun özerkliğini savunacak yeni formlarının. 6- Tümlayıcı özerkliklerini iddia eden formasyonlarının çalışılması gerekmektedir (Gramsci 1971, ss. 52-53).

İlginç olan, Gramsci'nin, hegemonik gruplarla subaltern grupların tarihinin içi içe geçmiş olduğunu savunmasıdır. Hâkim sınıfların tarihî birliği, devletin içerisinde gerçekleşebilmektedir ve asıl olarak onların tarihleri devlet ve devlet gruplarının tarihidir. Madun katmanlar tanımları gereği, birleşik değildirler. Devlet oluncaya kadar da birleşemezler. Bu nedenle madun grupların tarihi, sivil toplum, devlet gruplarının ve devletin tarihiyle iç içe geçmiştir (Gramsci, 1971, s. 52). Ancak hegemonik grupların tarihi resmî olarak kabul edilmektedir. Gramsci'nin görüşünde madun grupların tarihlerinin görünür bir birliği yoktur ve sistemden kopuktur. Fakat egemen gruplara sunulmalarından dolayı onların tarihi ile epizodik bir birlik içinde görünmektedir. Bu içler acısı durum, onların kendi temsilleri ve devletin sosyo-kültürel araçlarına erişimlerini engellemiştir. Aynı zamanda bu girift durumun çözümü açısından Gramsci'nin görüşü, kalıcı bir zaferden başka bir şey değildir. Bu tür devrimsel bir aksiyon, Gramsci'nin kuramsal çerçevesi içerisinde madun grubun bilincini elit grubun uyguladığı hegemonyadan kurtararak gerçekleştirilebilecektir. Köylülüğün madunlar arasında farklı bir grup olarak görülmesi, Gramsci'yi öteki Marksistlerden ayıran bir özelliktir.

Kapitalist toplum şartlarında köylülüğün politik ve kültürel bir odak olarak kendi sınıfına dair bilinci, 60-70'li yıllarda Hintli akademisyenler tarafından madun konusundaki çalışmaların temeline alınmıştır. Ranajit Guha liderliğindeki akademisyenler, madun çalışmaları grubu olarak dünya çapında tanınmaya ve 30'lu yıllarda Gramsci'nin ortaya attığı madun kavramını daha yaygın olarak bilinir kılmayı başarmışlardır.

Spivak'ın Madunu

Gayatri Chakravorty Spivak, Hint bir kadın olarak Bengal'de başladığı hayatına Amerika'nın en iyi üniversitelerinde akademik çalışmalar yaparak zirveye çıkmıştır. 1970'li yıllarda Hint alt kıtasında, Ranajit Guha öncülüğünde ortaya çıkan maduniyet ekolünün bir üyesi olan bu hanımefendi, büyük teyzesinin başından geçen bir intihar olayından yola çıkmıştır. Cinsiyetçi toplum rejiminde kendini izah edemeyeceğini düşünen teyzesi intiharı seçer. Bundan çok etkilenen Spivak, bu intiharı daha sonra yazacağı "*Madun Konuşabilir mi?*" adlı eserinin temeline koyar. Dolayısıyla "Spivak olmanın başlangıç noktası hayat kadar derin bir travmadır" demek yanlış olmayacaktır. Suskunluğa mahkûm edilen bir toplumsal konumun dilemması üzerine giriştiği bir sosyal analizin sonucunda, Spivak'a göre madun konuşamaz; konuşsa bile onu dinleyecek kulaklar o esnada orada değildir. Belirli bir sistem içerisinde tüm toplumsal mobilizasyonu kesilmiş olarak yaşar ya da ölür. Konumu, suskunlukla mühürlenmiştir. "Kaybetmek için oynar" (Spivak, 2016, s. 108).

Spivak, bu bağlam içerisinde Antonio Gramsci'nin otuzlu yıllarda güney İtalya sorunu nedeni ile içeri atıldığı hapisanede yazdığı günlüklerde (*Hapishane Defterleri*) ortaya attığı "Subalterno" kavramını alarak yola çıkar. Heteronormatiflik çerçevesinde kadını odağına alan Spivak, maduniyete yeni farklı bir çerçeve kazandırmıştır. Dolayısıyla bu çalışma bağlamında Spivak terminolojisi ve bakış açısı önem kazanmaktadır.

Maduniyet Kimlik İlişkisi

Fransızca ve İngilizce özdeşleşme (*identification*) anlamındaki kimlik, Latince kökenli, aynılığı ve sürekliliği içeren, *idem* (*id-o*) kavramından gelmektedir. Kimlik, iki boyutlu bir unsurdur: Bireyin kendi benliğini tanımladığı psikolojik boyut ve yaşadığı toplum tarafından oluşturulmuş sosyolojik boyut. Psikolojik boyutta, "tutarlı ve yaşam boyunca az çok aynı kalan eşsiz nüve ya da öz" (Marshall, 2005, s. 405) vardır. "Ben kimim?" sorusunun cevabını taşır. Sosyolojik boyutta ise kimliğin yaratılmış, kurgulanmış, dışsal olarak verili bir karakteri vardır. İç içe geçmiş süreçler bütünü olarak kimlik, bireyin kendi nüvesinde ve aynı zamanda toplumun ortak kültüründe işleyen tarihsel bir devinimdir. Bu iki boyut, kimlik üzerindeki iki yaklaşımı da

içermektedir. Kimliği daha çok sosyolojik boyutu üzerinden ele alan yaklaşım, sembolik etkileşimci olarak William James ve Herbert Mead'ın üzerinde durduğu faydacı benlik kuramından çıkmıştır.

Goffman'a göre ise kimlik tamamen toplumun bireye bahşettiği, toplum tarafından yaratılmış ve dönüştürülmüş bir şeydir. Bu anlamda kimlik hem kişinin kendini nasıl gördüğü hem de toplumun onu nasıl görmek istediği ile ilgilidir. Foucault, kimlik için "İnsanın kendisine atfettiği ve ona atfedilen deneyimler -bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme (...) 'varolma' biçimleri- kümesidir. (...) İnsanın bir deneyimi ve ona tekabül eden kimliği kendi deneyimi ve kimliği olarak görmesi, kendini bu deneyim ve kimliğin öznesi konumuna yerleştirmesi anlamına gelir" der (Sağlam, 2020, ss. 3-4). Foucault'nun bahsettiği özne, Türkçedeki "özne" kelimesinin taşıdığı anlamdan farklı olarak belirli bir iktidar tarafından kategorize edilmiş bireyi tanımlar. Fransızca "sujet" (özne) köken olarak Latince'deki *sub* (alt/alta) ve *jacere* (atmak/attı) kelimelerinden türetilmiştir. Oradan Orta İngilizce'ye, (*Sub+jacere subicare subjectus suget subject*) subject olarak geçen kavram "maruz, tabi, bağlı, bağımlı, eğilimli olan, maruz bırakılan, mecbur edilen, boyun eğdirilen, alta alınan" anlamlarını taşımaktadır. "Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kıldıran bir iktidar biçimi telkin eder" (Foucault, 2019, s. 63). Sosyal hayatta en belirleyici unsur olarak birey ile gruplar açısından farkları ortaya koyan kimlik, aynı zamanda bir sınırlandırma da yapmaktadır. Bu cümleden hareketle kişiyi ya da grupları başka kişi ve gruplardan ayrı, farklı kılan yapılandırılmış ve tutarlı kalıplar, belirlenmiş anlamlar bütünüdür denilebilir.

Ferdinand de Saussure, anlamın dil üzerinden üretildiğini ve bireyin anlam üretirken kendi istediğini değil, dilin (yapının) ona buyurduğu şeyi yaptığını savunur. Yani bizi çevreleyen dünya ve bu dünya içindeki yerimiz, dilin bize ürettiği temsiller üzerinden anlam kazanır. Dolayısıyla bizim kimliğimizi şekillendiren şey, davranışlarımıza atfedilen anlamlardır. Saussure'den etkilenen Foucault, kimliği dil ve simgeler üzerinden ele alır. Foucault'ya göre söylem, yani belirli şeyler üzerine konuşma o şeyleri şekillendirir. Zira konuşma, o şey hakkında bilgi vererek onu bilme yolunu açar. O hâlde kimliğin temeli, söylemler içinde oluşur, daha sonra kişi tarafından kabul edilip benimsenir. Foucault farklı söylemlerin, kimlik açısından farklı konumlar ve kimlik katmanları doğurduğunu savunur. Her farklı rol ve o rolle ilintili söylem farklı bir kimlik katmanını oluşturur. Siyasal, dinsel, ailevi vb. roller çelişkili bir durum arz edebilir. Örneğin mü'min bir Müslüman, fanatik bir futbol takımı taraftarı olabilir. Katmanlı kimlikle, cinsiyet ve ırk gibi çok daha geniş kapsamlı ilişkiler kurulabilir. Farklı rol ve kimlikler birbirlerinden ayrı değil, birbiri ile etkileşim içerisinde ve iç içedir.

Farklılıkların olmadığı ya da silik olduğu toplumlarda, insanlar farkında olmadan tek bir kimliğe bağlanarak yaşarlar. Oysa insan, farklar üzerinden kıyasla düşünerek konum oluşturur. Bu anlamda "Kimlik, 'öteki' ile karşılaştığımız anda, bizi diğerlerinden ayıran şeydir; üzerinde düşünmeye başladığımızda ve kendimiz gibi davranmaya çalıştığımızda somut olarak kendini gösterir" (Özdil, 2017, s. 386). "Öteki" olmak istemediğimiz bir fenomen olarak sınırlarımızı çizer. Zira kimlikler, karşıt kimlikler üzerinden inşa edilmektedir ve Yavuz'un da dediği gibi, "Aynı zamanda siyasi ve sosyolojik durumlarca belirlenmiş referans ve çerçeveleri yansıtmaktadır" (2008, s. 17).

Her beşerî sosyal varlığın olduğu gibi madunun da belirli kimlik örüntüleri ve işgal ettiği sosyal bir alan vardır. Kimliksel anlamda madun, dezavantajlı ve eşitsiz bir konuma hapsedilmiş öteki öznenin, sosyoekonomik ve kültürel mahrumiyetini ifade eder. Belli-belirsiz aidiyetlerle sosyo-ekonomik dezavantajlı durumu perdelenmiş olan madun özne, iktidarı devam ettiren öğretilmiş yapay sınıflandırmalarla ve kemikleşmiş bilinç anlatılarının aşılmasıyla hegemonyayı taşır. Sağlam'ın da deyimiyle, "Yüzer-gezer aidiyetler, iktidar yapılarının devamlılığını sağlayan disipline edici sınıflandırmalar; 'insan doğasının zorunlu bileşenleriyim' gibi' öğretilen, benimsetilen sembolik göstergelerdir. Toplumsal ve ekonomik deneyim alanını kör noktada bırakarak egemen ben'in öznellik biçimini ve "öteki"nin farklılığını sembolik aidiyetlerle anlamlandıran kimliklendirilmiş bilinç anlatıları, ataerkil-mülkiyet ilişkilerini yeniden üretir" (2020, s. 4). Yüzer-gezer aidiyetler (*free floating*) ırk, cinsiyet, ten rengi, din, dil gibi genel soyut şeyleri tartıştırmak sosyal ve ekonomik durumu gölgede bırakır ve kimlik üstündeki etkisini gözden geçirir. Örneğin "ulus kimliği" yine böyle kurgusal, (*free floating*) ideolojik bir aidiyettir ve aşılmaz nevezuhur ideolojik bir "mutlak hakikat" bariyeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Spivak'a göre de ulusalcılığın meşruiyet kökeni heteronormatiflikte gizlidir. Patriarkal mülkiyet ilişkilerinin kurumlaşması anlamındaki heteronormatiflik, biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin norm hâline getirilmesidir. Bu gözden kaçırma, madunun bilincini ve kendi konumuna dair gerçeklik algısını tersyüz eder. Asıl tartışma objesini göstererek gizler. İdeolojik söylem ve onun yarattığı epistemik şiddet, Saussure'ün de dikkat çektiği bir dilsel anlam üretim mekanizması yaratarak madunu, tam da söylemi araçsallaştıranların istediği kimlik algısına sokar. Althusser'in de deyimiyle, "Bireylerin gerçek varoluş koşullarını" (2014, s. 112) görmeden yaşamasını sağlar.

Zira ırk, etnik köken ve din tamamen sermaye ve üretim ilişkilerinden ayrı düşünülemezler. Bu olaya Marksist pencereden bakan Spivak, kültür farklılıklarının sermaye ve sınıfsal ilişkiler ağına dışında anlaşılamayacağını savunur; beyaz, patriarkal, sömürgeci ve homojen kimlik okumalarının karşıt kutbunda konumlanarak kimliği yapısökümcü bir okumayla ele alır.

Maduniyet ve Kadın Kimliği

Her bölünmüş toplumda, farklı toplumsal katmanlar ve hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Chattarjee'nin "ulusun parçaları" dediği ve niceliksel olarak en hacimli olan kadın katmanı; tarih boyunca hep ezilen, ötekileştirilen, sömürülen, "şeytanlaştırılan" bir toplumsal kesim olagelmıştır. Gerek kadim dinsel gelenek gerek onun sistemleştirdiği patriarkal sosyal düzen, kadını hep ötekileştirmiştir. Antik Mısır'da, Yunan'da, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında, kadın şeytani bir varlık ve kötülüğün kaynağı olarak (*Lilith, Pandora*) yansıtılmıştır. Hinduizm de dahil birçok köklü kültürde kadın, yaratılışı itibarıyla kötücül bir varlıktır ve kötülükleri yaygınlaştıran kaynak olarak kabul edilir. Antik dünyanın kadına bakışı, Pisagor'un şu cümlesinde su yüzüne çıkmaktadır: "Düzeni, ışığı ve erkeği yaratmış olan bir iyi ilke ile kaosu, karanlığı ve kadını yaratmış olan bir kötü ilke vardır" (Yirmibeşoğlu, 2007, s. 74).

Bazı İslam kaynaklarının, İslam Peygamberine dayandırdığı uydurma Hadisler, -ki bunlar azımsanmayacak kadar insan tarafından gerçek kabul edilmektedir- kadını çok aşağılık bir varlık olarak eşek ve domuzla eş tutmaktadır: "Bir adam namaz kıldığı vakit, önünden domuz, eşek ve kadın geçerse namazı bozulur" (Buhari, 2009, Salat: 90, İlm: 18, Ezan: s. 161). Türkiye'de İsmailağa Cemaati olarak bilinen meşhur cemaatin müntesiplerine okuttuğu, Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından yazıldığı kabul edilen, *Ruhu'l Furkan Tefsirinde* kadına şiddet uygulamanın caiz hatta gerekli olduğunu savunan bir pasajda İslam Peygamberine dayandırılarak şöyle denilmektedir: "Cabir (R. A.)'dan rivayet edildiğine göre, Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur; Kamçısını evinde asıp onunla ailesine terbiye veren adama Allah rahmet etsin" (Mahmud, 2012, s. 82). Aynı kitabın bir başka bölümünde yine Hz. Peygamber'e dayandırılarak hadis adı altında şöyle nakledilmiştir: "Hz. Peygamber, eşi Hz. Ayşe'ye; ya Ayşe herhangi bir kadın, Rabbi için namaz kılar da kendisi için dua ettikten sonra kocası için dua ederse, önce kocası için dua edip, sonra kendisine dua etmedikçe Allah'u Teâlâ, onun namazını yüzüne çarpar" (Mahmud, 2012, s. 88). Birinci hadis rivayetinde kadını dövmenin erkek için bir hak, kadın için ise gerekli oluşu gibi çarpık bir anlayışı görmekteyiz. İkinci örnekte ise Allah'a ibadetin, erkeğin rızasına bağlandığı -erkeğin ilahlık makamına çıkarılması gibi- kadın açısından korkunç bir durum ortaya çıkarmaktadır. İşin en can alıcı tarafı ise bu söz konusu cemaat ve benzeri cemaatler İslam toplumunun kahir ekseriyetinde kabul görmekte, tasdik edilmekte ve aynı zamanda Sünni İslam'ın ana damarını teşkil etmektedirler.

Kadına yönelik bu keskin dışlayıcı bakış, köklerini antik dünyadan ve kültürlerden alsa da günümüzde hâlâ çok yakıcı bir sosyal problem alanı olmayı sürdürmektedir. Öyle ki hâlâ Hindistan'da kadınlar, -Yahudi inancında ve Katoliklerde de var olan- Drahoma geleneği (Türkiye'de çeyiz olarak bilinir) gereği, maddi bir yük olarak sayılmakta ve kimi doğmadan önce kimi de doğduktan sonra katledilmektedir. Kendi kız kardeşi de Drahoma geleneği için öldürülen Sita Agarwal, *Genocide of Women in Hinduism* adlı kitabında, "Brahmanların, 20. yüzyıl boyunca Hindistan'da 50 milyondan fazla kız çocuğunu öldürerek Yahudi soykırımından on kat fazla insanı katlettiğini" (2016, s. 11) söyler. Hindistan'da Sati geleneği ile de kocası ölen kadın, ya kocasının cenazesi ile birlikte yakılarak öldürülmektedir ya da kendini yakarak öldürmeye mecbur bırakılmaktadır. Aynı şekilde, günümüz Orta Doğu ve Türkiye'sinde "namus cinayetleri"nin oranının çok yüksek olması, kadının bedeninin dahi kendisine ait olmayan bir şey olduğunun en açık göstergesidir.

Sözel, fiziksel, psikolojik, cinsel, ekonomik, sosyal, siyasal olarak hemen hemen her alanda çok büyük eşitsizlik, şiddet ve sömür ile kuşatılmış olan kadın, katmerli bir dehşet dengesi ile yüz yüze kalmıştır. Zira erkek egemen dünyanın hem direkt sömürsünden hem de savaşlar, yıkım ve göç gibi kadına yönelmeyen ama en çok kadını etkileyen sosyal olaylardan çok daha büyük acılar çekmiştir ve çekmektedir.

Madun öznenin silinmiş güzergâhı içinde, cinsel farkın izi iki misli silinir. Buradaki sorun kadınların ayaklanmaya katılımı sorunu ya da cinsiyete dayalı iş bölümünün temel kuralları değildir, her ikisi için de 'kanıt' vardır. Sorun daha ziyade, toplumsal cinsiyetin ideolojik inşasının, hem sömürgeci tarih yazımının nesnesi olarak hem de ayaklanmanın öznesi olarak eril olanı egemen tutmasıdır. Eğer, sömürgeci üretim bağlamında, madunun tarihi yoksa ve konuşamazsa, kadınlar olarak madun daha derinden gölgededir. (Spivak 1988, akt. Kiraz ve Kestel, 2017, s. 127)

Bütün öteki maduniyetler gibi cinsiyetçi maduniyet de ideolojiktir. Toplumsal ideoloji, erkek lehine bir hegemonya alanı

yaratarak kadını sömürü nesnesi kılmaktadır. Modern dönem öncesi tarımsal toplumlarda kas gücüyle üretim ve iş bölümüne katılan kadının fiziksel dezavantajlı durumu, başta din ve aile olmak üzere her toplumsal kuruma sirayet etmektedir. Kadının belki de insanlık tarihi ile yaşıt olan sömürüsü, toplumsal cinsiyet mekanizmasıyla işlemektedir. Toplumsal cinsiyet mekanizması, bütün toplumsal bölünmeler gibi verili tarihsel bağlam içerisinde oluşmuş gerçek iş bölümünün bir sonucudur. Verili olması, kendine has bir dinamikler bütününden yoksun, parçalı olması anlamını taşımaktadır. Çünkü doğala uygun değildir. İş bölümü mekanizmaları erkek egemen bir sistemin, yapay sınıfsal üretim tarzı, başka bir deyişle bir sömürü ilişkisidir. Nitekim “Patriyarkal sömürü, kadınların ortak, özgül ve birincil ezilme biçimidir” (Acar-Savran, 2009, s. 47). Ataerkilliğin maddi ve ideolojik temeli, “gerek üretim gerekse yeniden üretim ve cinsellik alanlarında kadınların emek güçleri üzerindeki erkek denetimi”nde (Acar-Savran, 2009, s. 43) ve erkek temelli belirlenimde yatar. Her toplumsal sistemde, bir sistematığe oturmuş olan cinsel ayrışma vardır. Bu hem biyolojik (*sex*) hem de sosyolojik (*gender*) bir ayrışma alanıdır. Acar-Savran’ın da belirttiği gibi; “Bütün toplumlarda bir ekonomik üretim sistemi, bir de insanların cinsellik, akrabalık ve bakım ilişkilerini düzenleyen cinsiyet-toplumsal cinsiyet (*sex-gender*) sistemi vardır. Birbirlerine eklenmiş olan bu toplumsal sistemlerin her ikisi de değişkendir ve bunların baskıcı olmayan, eşitlikçi sentezleri de mümkündür” (2009, ss. 43-44). Bu cümleden hareketle kadın erkek eşitsizliğinin yapısal değil, tarihsel bir sürecin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hartmann; “... patriyarkanın basit bir şekilde insan ruhuna ait bir şey değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik bir yapı olduğunu gösterdiğini” öne sürer (1981, s. 5).

Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* isimli eserinde, kadın erkek arasında daha önce fiziksel güce dayalı ve iki cins arasında denkliği sağlayan bir iş bölümü mevcut iken, daha sonraları teknolojik aletlerin gelişimi ile emek yoğun işlere geçildiğini ve kurulu iş bölümü sisteminin bozulduğunu savunur. O’na göre, daha çok iş gücü ihtiyacı köleliği, birikim mülkiyeti getirmiştir. Köleliğin icadı ile birlikte kadın da köleleştirilmiş, mülke dönüştürülmüştür. Bu konuda şöyle yazar Beauvoir:

Ormanları ekime açmak, tarlaları verimli hâle getirmek yoğun bir çalışmayı getirmektedir. O zaman insan, köleleştirdiği başka insanların hizmetine başvurmaya başlar. Özel mülkiyet ortaya çıkar: kölelerin ve toprağın efendisi olan erkek, kadının da sahibi olur. Bu ‘kadının cinsiyetinin büyük tarihsel yenilgisidir’. Bu yenilginin nedeni, yeni aletlerin icat edilmesinin ardından iş bölümünde meydana gelen alt üst oluşturdur. ‘Eskiden kadının ev içindeki otoritesini sağlayan neden, yani onun tümüyle ev işlerine kapanmış olması, tam da bu neden, artık erkeğin üstünlüğünü sağlıyordu; kadının ev ev emeği o noktadan itibaren erkeğin üretken emeği yanında görünmez hâle geliyordu; ikincisi her şeydi, ilki önemsiz bir eklenti’ O zaman anne hakkının yerine baba hakkı geçer. Artık toprak kadının kendi klanına değil, babadan oğula geçmeye başlar. Özel mülkiyete dayalı patriarkal ailenin ortaya çıkışıdır bu. (Beauvoir, 2020, s. 82)

Beauvoir’a göre “kadın doğulmaz, kadın olunur.” Kadın, özel bir durumda, tarihsel süreç içerisinde farklı koşullar altında tekrar tekrar üretilen bir “başkalık durumu” tarafından belirlenmiştir. Erkek kadını arasında ne toplumsal ne de bireysel eşitlik vardır. Kadın, “ikinci cinsiyettir” ve ezilmiştir. Kültürel ve tarihsel olanın doğal olana baskın olması anlamını taşıyan bu cümle, toplumsal bir sınıf olarak kadının maduniyetinin, sistematik kültivasyonun ve sürekli bir endokrinasyonun sonucu oluştuğunu gösterir. En temelde, kadın aleyhine eşitsizlik üreten kurum aile olmakla beraber eşitsizlik, her toplumsal kuruma işlemiştir. Ögütle’nin cümleleriyle:

Toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşinin olduğu sürecin merkezî alanları, patriarkal davranışların üretildiği ve kadınların aşağı konuda tutulduğu ve bu konumlarının pekiştirildiği ev dışı yerlerdir: kiliseler, okullar, spor kulüpleri, sendikalar, ordular, fabrikalar, bürolar, sağlık merkezleri, medya vb. ... Öyleyse patriarkanın maddi temeli, yalnızca ailede çocuk yetiştirilmeye değil, erkeklerin kadın emeğini denetlemesine izin veren bütün toplumsal yasalara dayanır. (Ögütle, 2013, s. 7)

Fakat aile, eril tahakkümün cisimleştiği en temel kurumdur. Erkeğin iktidarının kadının benliği ve emeği üzerinde kurduğu, çocuklar üzerinden sonraki nesillere miras bırakıldığı arenadır. Toplumsal cinsiyetin inşa edildiği arena, kimliği, cinsiyeti ve bedeni kurgulayan bir iktidar alanıdır. “Toplumsal cinsiyet her bir cinsiyet üyesi için uygun görülmüş davranışlarla ilgili toplumsal beklentilerdir. Kadın ve erkeklerin birbirlerinden farklı olmasına yol açan fiziki özelliklere değil, kadınlık ve erkeklik ile ilgili toplum tarafından oluşturulmuş özelliklere gönderme yapar” (Giddens, 2000, s. 621). Sosyokültürel bir örüntü olarak farklılığı yansıtır ve farklı yaşanır. “Cinsiyetlerimizi belirleyen elbette sosyal çevremiz değil” diyen Maalouf, sözlerini şöyle sürdürür: “Ama bu aidiyeti belirleyen gene o; Kâbil’de kız doğmakla Oslo’da kız doğmak aynı anlamı taşımıyor, kadınlık aynı

biçimde yaşanmıyor, ne de kimliği başka bir ögesi..." (2019, s. 25).

Pratik, söylem ve kurumlar, tarihsel süreç içerisinde devamlı olarak toplumsal cinsiyeti kategorize etmişlerdir. Modern biyopolitik dönemden önce gelen bu söylem ve pratikler bedeni, cinsiyet ve kimliğe sabitleyen bir örüntünün normatif işleyişidir. Hem geçmişin birikimini taşır hem anın ruhunu temsil eder hem de gelecekteki yapının temelini teşkil eder.

Öte yandan aile, aynı zamanda temel bir kültürel okuldur. Genel anlamıyla dünyayı anlama ve yorumlama kategorilerimizi teşkil eden kültür, insanoğlunun yarattığı maddi-manevi her türlü birikimdir ve ilkin ailede işlenir. Bir nesilden sonraki nesle aktarılan sosyal realite, bir üretim veyahut inşa süreci olduğu hâlde, gerçekliğin kendisi gibi algılanır. Her inşa edilen tecrübe gibi toplumsal cinsiyet de şimdiden sonra gelecek olan jenerasyona, şimdinin ruhunu ve geçmişin birikimini cinsler (beden) üzerinden aktarır. Bu anlamda beden hem sosyolojik hem biyolojik bir fenomendir. Bireylerin sosyal varlıklar olmaları, bedeninin sosyolojik olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Foucault'da beden, iktidarın üzerine inşa edildiği ana unsurdur. Norbert Elias'a göre, insanın fiziksel özellikleri ile toplumsal yönü arasında bir illiyet vardır. Beden, hem devam eden biyolojik bir süreç hem de sürekli toplum tarafından inşa edilen bir şeydir. Dolayısıyla, "Uygar toplumlarda yetişkin görüntüsünün psiko-genetiği, sosyo-genetiğinden bağımsız ele alındığından anlaşılmayacaktır. Sosyo-genetik bir kanun nedeniyle birey, kendi kısa tarihi süresinde toplumunun uzun tarihi içinde geçtiği süreçlerin bir kısmının içinden tekrar geçer" (Işık, 1998, s. 130).

Pierre Bourdieu'ye göre beden üç aşamada toplumsal sınıflandırmaya girer: 1) Beden ve toplumsal konum; 2) Habitus'un (alışkanlığın) cisimleşmesi; 3) Beğeni ile ilgili boyut. Bourdieu, beden gelişimini habitusla da ilişkilendirerek sınıf temelinde gündelik yaşam edimlerini beden üzerindeki nesnel koşullar olarak değerlendirir. Habitus, yalın hâliyle, bireyi eyleme yönelmesi için motive eden müesses toplumsal davranış sistemidir. Farklı toplumsal şartlar, farklı habituslar ortaya çıkarır. Habitus kendisini ortaya çıkaran toplumsal şartları yeniden üreten ve dönüşmesine yardım eden bir uyum sürecidir. Habitus, bireyin edindiği, ancak sürekli olarak bedeninin bir parçası olan alışkanlıktır. Böylelikle habitus alışkanlığa dayalı davranışlarda cisimleşir. Bu bağlamda "Habitus, sadece deneyimlerin algısını ve deneyimleri düzenleyen ve yapılandıran bir unsur değildir. Ama o, ayrıca yapılandırılmış bir yapıdır: Toplumsal dünyanın algılanmasını düzenleyen, mantıksal sınıflara ayırmanın kuralı, kendi içinde toplumsal sınıflara bölünmenin içselleştirilmesinin ürünüdür" (Işık, 1998, s. 139).

Bedeni habitus (uyum ya da alışkanlık) bağlamında toplumsal cinsiyet, bedeninin kullanımında değişiklikler ortaya çıkarır. Yürümekten konuşmaya, erkek ve kadınlar arasında beden kullanımının sınıfsal bir farkını ortaya çıkarır. Toplumsal alanda beden, cinsiyetle birlikte, farklı bir toplumsal kesimin üyesi olmakla da alakalı olarak farklı hareket etmektir. Bu minvalde toplumsal yapı, beden üzerinden toplumsal cinsiyet kalıplarını üretir. Sosyolojik açıdan beden, sadece biyolojik bir organizma değil, aynı zamanda taşıdığı ruh ve toplumsal bağlamıyla öznedir. Burada bir inşa süreci sonucu oluşmuş olan toplumsal cinsiyette (*gender*) kadını ve erkeği kendi genetik kodlarından (*sex*) ayrı düşünmek pek mümkün değildir. Çünkü inşa süreci biyolojik bedenler üzerinden başlatılmaktadır.

Bir sosyal inşa süreci olarak toplumsal cinsiyeti ele aldığımızda işin temeline yönelik tezlerin önemi ortaya çıkmaktadır. Ortada iki farklı temel görüş vardır: Birincisi toplumsal cinsiyeti, insanın doğuştan getirdiği biyolojik unsurlar üzerinden açıklamaya çalışan doğacı grup; ikincisi, toplumsal inşacılıktır. Toplumsal inşacılara göre, toplumsal cinsiyet ile insanın biyolojik kökeni arasında çok zayıf bir bağ vardır ve biyolojik belirlenimcilerin iddia ettiği gibi kadın, fiziksel güç açısından erkeğe görece zayıf olsa da pek çok alanda biyolojik farklılığın önemi kalmamıştır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyeti açıklamada kullanılan biyolojik determinizm ve sosyal inşanın ayrılmaz birer unsuru olduğunu ve her iki unsurun da etkili olduğu düşünülmektedir. Ancak kadının yaşadığı maduniyet bağlamında, işin biyolojik belirlenimcilikle açıklanamayacak kadar girift ve can yakıcı olduğunu da kabul etmek gerekir.

Biyolojik belirlenim, dünya ölçeğinde işleyen "küresel cinsiyet düzeni"nin temelini oluşturmaktadır. Temel argümanı, kadının erkeğe göre fiziksel zayıflığı olan bu düzen, kadının fiziksel (görece) zayıflığı ön-kabulünü, erkeğin boyunduruğu altına alınmasına sebep kabul etmektedir. Eşitsizlik içeren bu ön koşul, küresel patriyarkal düzende her toplumun özgül tarihsel koşulları içerisinde şekil bulan, fakat yine de erkeğin kadına üstünlüğünü mutlaklaştıran toplumsal cinsiyet düzenidir. Burada asıl ele alınması gereken nokta, erkeklerin salt erkeksi vücutlarıyla ya da erkek cinsiyetiyle var olmadığı, "erkek gibi", "erkekçe" ya da "erkeksi" beden vurgusunun sosyokültürel çerçeve içerisinde farklı yorumlarla şekillenen maskülenlik olgusudur. Kromozom dizilişi, testosteron oranı ve cinsel organ gibi biyolojik unsurlar belirleyici değildir. Bireyin rol aldığı,

toplumun ve kültürel çevrenin anlam kazandırdığı sürekli yeniden yorumlanan bir performans (Goffman'ın önerdiği gibi) olduğu için kadın, kendi dişil bedeni içerisinde maskülen bir performans sergileyebilir. Ancak erkek egemen toplum, bu performansı "Erkek Fatma" ve "Hanım Ağa" örneklerinde olduğu gibi yine erkeksiliğin kutsandığı bir biçimde isimlendirebilir veya öyle anlamak isteyebilir.

Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın maduniyeti, her toplumda kendini göstermektedir. Oslo'daki kadın ile Zambia'daki kadın arasında, gelişmişlik ve teknoloji kullanımı açısından farklar olmakla beraber, kapitalist ekonomi kadın aleyhine daha baskındır. Feminist araştırmacıların 1970'lerden sonraki dönem için yaptıkları analizlerde kapitalist iktisadi modelin kadın açısından çıkan sonuçları göz ardı ettiğini savunmuşlardır. Buna göre, neoliberal sermaye sistemine eklenen ülkelerin bu eklenme sonucu ortaya çıkardığı emek politikaları, erkekler ve kadınlar açısından çok farklıdır. Başka bir ifadeyle neo-liberal politikalar, emek alanlarında değişikliklere sebep olmuştur. Bu değişim ücretler seviyesinde, mülkiyette ve teknoloji kullanımında kadın ve erkek arasında bariz ayrımlar yaratmıştır. Farklı toplumların neo-liberal sisteme entegre olma biçimleri farklı olacağından bundan etkilenme biçimleri de aynı olmayacaktır. Dolayısıyla toplum refahından pay alma söz konusu olduğunda, coğrafyası, kültürü ve gelişmişlik düzeyi benzer olmayan ülkelerde iktisadi politikalardan etkilenme de aynı olmayacaktır. Ancak her ülkede sistem az ya da çok kadınlar aleyhine işlemeye devam etmektedir.

Kadının Medyadaki Temsili Haber Analizleri

Bu bölüm için kadın temsili yahut kadını erkek karşısında kıyasla negatif imleyen haber örnekleri derlenmiştir. Konuyla ilgili haberler, internet üzerinden rastgele seçilmiştir. Toplam üç haber web sayfasından 4 haberin analiz edildiği bu kısımda, içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Medyada iki cinsin kıyas durumuna düştüğü haberlerde genel olarak sosyal yapıdan gelen cinsiyet rejiminin kadın ve erkek cinsini birbirinin karşısı şeklinde kurar. Kategorik olarak her ikisini "yakışık olan" ve "yakışık olmayan" -makbul olan olmayan- diye böler. Bu bölünme, temsilde, hukuk önünde, aile içinde, dilde, eyleme tarzında fizyolojik fark kökenli kimliklendirmelerde ortaya çıkmaktadır. Rol sistemleri ve eylem pratikleri, cinsiyetçi rejimler içerisinde farklı yollarda kesişir, yeniden üretilir, güçlendirilir. Bu bakımdan cinsiyetçi rejim; bedene, tarzlara, dile, söyleme kadın kimliği ve erkek kimliği üzerinden yakıştırmalar/normlar yükler. Patriarkal yapıyı bu yakıştırmalar üzerinden inşa eder ve sürdürür. Ezcümle cinsiyetçi sosyal rejim, bir çeşit yakıştırma rejimidir. Kadın ve erkeğin ayrılmaz bir bütün olduğu dünyayı, yakışan yakışmayan diye ortadan ikiye ayırır.

Araştırmanın Konusu

Toplumsal cinsiyet ve kadının medyadaki temsili konusu, günümüzün en yakıcı sorunsalı olmaya devam etmektedir. Modern teknoloji çağında temsil üzerinden gelenekselin yeniden üretilip devam ettirilmesi açısından medya, son derece önem arz etmektedir. Çünkü medyada hayat kurgulanabilir ve temsiller rahatlıkla gerçeklik gibi sunulabilir. Bu çalışma ile medyada akmakta olan sunum örneği olarak kadının nasıl yansıtıldığının izi sürülmüştür.

Araştırmanın Amacı

İnsanlıkla yaşatı denebilecek kadar eski olan hiyerarşi olgusu ve bunun doğurduğu kimlikler, neredeyse tüm tarihsel dönemlerde insanlar arasında eşitlik ve adalet bağlamında sorun odağı olmuştur. Her medeniyetin ve kültürün kendi iç dinamiklerini dengede tutmak istemesi kabul edilebilir bir şeydir. Ancak bu isteğin hemen her dönemde ideolojik bakışı derinleştirerek taşıması, gerçekliğe dair sapmayı arttırmaktadır. İdeolojik determinizm, "mutlak hakikat" olarak realiteye giden yolu kapatması sorunun her boyutuyla anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu durum, kadın maduniyeti ve toplumdaki yeri için de geçerlidir. Erkek egemen perspektif, tarihsel süreç içerisinde inşa ettiği kimliği korumak amacıyla yaratmış olduğu "öteki"yi çağın sistematiğine uygun formlarla yeniden üretmiştir. Söylem düzeyinde sürekli bir biçimde yeniden üretilen bazı kategoriler, "öteki" kurgusal kimliğinin görünürlüğünü pekiştirmektedir. Medya, bu bağlamda, merkezi söylemin taşıyıcı mecrası olarak karşımıza çıkar. Hitap ettiği toplum içerisinde algı yönetimi yaparak kitleleri merkezdeki temel kültürel ve ideolojik emellere doğru güdülemektedir. Bu çalışma ile kadın kimliğinin (öteki) insani ve siyasi bir toplum kategorisi olarak medya organlarında nasıl yansıtıldığının küçük örneklerle ortaya konması amaçlanmıştır.

Araştırmanın Önemi

Kadın meselesi, çok köklü ve çok yönlü bir mesele olması hasebiyle hem dünya kamuoyu ve politik süreçleri hem de Türkiye'nin olaya yaklaşımı açısından çok önemli bir olaydır. Spivak ve Gramsci'nin ortaya attığı maduniyet perspektifinden yeteri kadar değerlendirilmemiş olması, bu çalışmayı literatüre sağlayacağı katkı bakımından önemli kılmaktadır. Maduniyet, Gramsci'nin ortaya attığı bir nosyon olarak toplumsal hareket imkân ve kabiliyetleri elinden alınmış her toplumsal kesimi

imlemek için kullanılmıştır. Daha sonra 20. yüzyılın sonlarında Hint alt kıtasında ortaya çıkan Maduniyet ekolü ve o ekolden doğmuş olan Spivak, madun kavramına hem küreselleşme hem de heteronormatiflik perspektifi ile yaklaşarak kavramı farklı ve daha geniş bir alana taşımıştır. Madun kavramını odağına alan çalışmamız, “madun kadın kimliği”nin medyadan yansımalarına ışık tutması ve ilgili literatüre katkı sağlayacak olması bakımında oldukça önemlidir.

Yöntem

Bu çalışmada rastgele seçilen haberler, Norman Fairclough’un Eleştirel Söylem Analizi (ESA) yöntemi ile Spivak’ın perspektifi bağlamında analize tabi tutulmuştur. Fairclough sistematığının tercih nedeni, yazılı haber metinlerine kolaylıkla uygulanabilir olması, metinlerdeki dilsel yapıyı ortaya çıkarması ve bunların yanı sıra, yazılı metinlerin arkasında yer alan ideolojik yapıları ortaya çıkarma noktasında işler bir yöntem olmasıdır. Fairclough, söylemi, birçok dilbilimci gibi dili, sözlü ve yazılı dil kullanımını referans göstermek için kullanmıştır. Yanı sıra düşünür, analiz çerçevesini göstergebilimi de içerir biçimde genişletmiştir (2013, s. 92). Bu açıdan Fairclough’un söylem çözümlemesine jest, mimik ve fotoğraf benzeri sözel olmayan modaliteler de dâhildir. Öte yandan, eleştirel söylem çözümlemesi, Fairclough’un vurguladığı gibi, “sosyal gerçekliğin bir parçası olarak somut sosyal olaylar ve soyut sosyal yapıların her ikisini de göz önüne alan, realist ve rasyonel bir sosyal ontolojiye dayanmaktadır” (2013, s. 92). Fairclough dilin kullanımına “söylem” olarak atıf yaparak söylem ve dil kullanım süreçlerini bir sosyal uygulama olgusu olarak ele almaktadır (2013, s. 92). Fairclough’un eleştirel söylem çözümlemesinde asıl hedef olarak seçtiği şey, “sosyal olay ve yapı arasındaki illiyet potansiyelleri kontrol etme gayesindeki ideolojik bakımdan güdülenmiş dilsel ve dilsel olmayan uygulamaları ortaya çıkarmaktır” (2013, s. 74). Fairclough, yukarıda zikredilen açılardan eleştirel söylem çözümlemesiyle: (a) söylem uygulamaları, metin ve olaylar (b) daha kapsamlı sosyo-kültürel yapılarla ilişki ve süreçleri kastetmektedir. Diğer bir ifadeyle, sosyal hayat pratiklerinin; olay-metin ilişkisinden nasıl doğduğunu ve ideolojik etkiyle nasıl şekillendiğini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu bağının nasıl oluştuğunu anlamak için söylem, toplumsal pratikler ve toplumsal yapıların ilişkisini irdelemek gerekmektedir (Fairclough, 2013, s. 93). Özetle söylenecek olursa ESA’nın ana amacı, söylem pratikleri olan dil yordamlarının, sosyal olay ve yapılarla bağıntısının sistematik ve açık bir biçimde ortaya çıkarılmasıdır. Bu çerçevede, çalışmada seçilmiş olan haberler, mezkûr dil pratiklerinin tanımlamış olduğu, isimlendirdiği veyahut karşılık geldiği sosyal yapı ve olaylar bağlamında analiz edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmanın literatür bölümünün bir kısmı, 2022 tarihinde Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde kabul edilmiş olan doktora tezimizin bir alt başlığından üretilmiştir.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Yukarıda da zikredildiği gibi kadın maduniyeti, tarihsel olarak uzun bir geçmişi olan, çok yönlü ve köklü bir problem alanıdır. Konu ile ilgili farklı çalışmalar mevcuttur. Muadil çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada, Gayatri Chakravorty Spivak’ın madun kavramı ekseninde tartışma yürütülmüştür. Böylece çalışma, “Kadın toplumsal cinsiyet kimliğinin Maduniyeti”, “heteronormatiflik” bağlamıyla sınırlandırılmıştır. Maduniyet-kimlik bağlamı dışında kalan haberler, çalışmanın kuramsal ve kavramsal bütünlüğünün korunması için araştırmanın sınırlılıkları dışında tutulmuştur. Bu çalışmaya konu olmuş haber örnekleri, rastgele örneklem yöntemi ile seçilmiş olup dört haberle sınırlandırılmıştır. Haberlerin tarihleri, yayımlandıkları platformların nitelikleri, başka platformlarda değerlendirilmiş olup olmadıkları ve görsel malzemeler göz ardı edilmiştir. Yalnızca dil pratiği açısından kullanılan kelime ve kavramların toplumsal yapı-olay bağlamı göz önünde bulundurulmuştur.

Bulgular

Birinci Haber: “Bülent Arınç’ı Onlar Çok İyi Anladı”, YeniŞafak.com, 06.09.2019

Haber, CHP Milletvekili Aylin Nazlıaka’nın TBMM’de yaptığı konuşmada kullandığı bazı pejoratif kelimelere ve Bülent Arınç’a dönerek konuşmasına, Arınç’ın verdiği tepki üzerine yazılmış bir haberdur. Haberi kaleme alan gazetecinin köşesinde tartıştığı konu, kadın kimliğiyle direkt ilişkili bir haber; Aylin Nazlıaka’nın meclis konuşmasında sarf ettiği kelimelerin kadın kimliği ile bağdaşmadığı tezinden hareketle yapılan bir çıkışı konu edinir. Buna göre Nazlıaka, bütçe görüşmeleri sırasında, Arınç’a dönerek konuşur ve Arınç onun kendisine değil Genel Kurula dönerek hitabını yapmasını söyler. Ardından şu açıklamasını yapar; “Mahcup bir insanım. Zarif bir hanımın bana bakmasından sıkılabirim. Tabi ki bana bakabilir ama genel kurula hitap etmesi daha uygun olur.” Nazlıaka, Arınç’ın bu tavrını cinsiyetçilik olarak niteleyerek “biz zarif sıfatlarla, dişi kimliklerimizle değil, kişiliklerimizle buradayız” diye tamamlar. Haberin bu kısmından sonra yazar, Nazlıaka ve Arınç’ın cinsel kimliklerine uygun giyim kuşamlarından, saç modellerinden, bir çerçeveleme yapar.

Gazetecinin cümlelerinde pozitif bir yaklaşım biçiminde sergilenen ancak sözcüklerin çerçeve üreten yanına bakıldığı vakit, aynı iş ve statü erbabı iki insanın kendi cinsiyet rollerine uygun davranış kalıpları içerisinde hapsedildiğini göstermektedir. Gazeteciye göre erkek, “zarif değil, olsa olsa şık olur; kadın zarif, güzel, naif, kibar olandır” Haberin devamında gazeteci, konuyu Nazlıaka’nın daha evvel bütçe görüşmelerinde sarf ettiği bir cümleye, Arınç’ın verdiği cevaba getirerek Arınç’ın cümlesini alıntılar. Bu cümlede Arınç, “Kürtaj meselesinde öyle bir laf ettiniz ki yerin dibine girdim. Bir kadın kendine ait bir organ hakkında nasıl öyle konuşabilir; asıl o zaman çok mahcup oldum” demektedir. Arınç’ın cümlesinin ardından, Nazlıaka’nın cevap cümlesine yer verir. Nazlıaka Arınç’a “dervişin fikri ne ise zikri o olur” diyerek cevap verir. Haberi kaleme alan için, Arınç’a bu cevap, çok ağırdır ve “kavgada bile söylenmeyecek cinstendir” Haberin finalinde ise, Nazlıaka’nın Bülent Arınç’ı kolay lokma olarak gördüğünü yoksa o sözlere cevap alacağı minvalindedir.

Haberin genelinde Arınç’ın müsbet hali ve cinsiyetine, Nazlıaka’nın cinsinden saygı beklentisi hâkimdir. Kadına yönelik yapılan çerçeve, tüm kadınların konuşma dillerine yakışanın zerafet olduğu hiçbir hal ve şart altında aksi olmaması gerektiği hissi uyandırmaktadır. Oysa kadın-erkek kim olursa olsun, insani tutum ve davranışlarında eşit olmak durumundadır. Erkeğe mübah olanın kadına kabahat olması, eşitsizliği zımni bir biçimde bilince yüklemektedir. Öte yandan Arınç’ın hitap etmek için ona yönelen bir kadından yüzünü dönmesi konusu görmezden gelinmektedir. Göstererek gizleme taktiği olarak bu bir manipülasyondur. Olayın gösterilmesi ancak Nazlıaka cephesinde “görmezden gelinmek” gibi ağır bir durumun gizlenmesi söz konusudur. Arınç’ın açık bir ifade ile “bana bakmadan konuşun” demesi, eğer kadın cinsine yönelik bir negatif çıkış değilse nedir? Bu konu, haberde muğlak bırakılıyor çünkü başka bir şeklide düşünülemez. Yukarıda zikredildiği gibi kadın ve erkek toplumsal cinsiyetinde, yakışan yakışmayan/makbul olan olmayan biçiminde bir yarıma söz konusudur. Nazlıaka şahsında cisimleşmiş kadın kimliği, haberin dilinde yakışan yakışmayan biçiminde kategorize edilerek kadın, ikincil konuma itilmiştir. Spivak terminolojisi ile söylenecek olursa “madun konuşamaz”. Zira haberi kaleme alan bakış, erkek cinsinden olan Bülent Arınç’ı aklamak ve Nazlıaka’ya da konum bildirmek üzere yola çıkmıştır.

İkinci Haber: “Soyunan Sosyalist”, Sabah.com, 30.01.2012

Bu haber de yine bir gazeteci yazarın köşesine taşıdığı bir havadis. Geleneksel olarak her yıl Davos’ta yapılan ekonomi formunda, Ukraynalı Femen grubunun protesto gösterisini konu edinmiştir. Femen grubunun üyelerinin çıplak yaptığı protesto gösterilerinin ele alınışında cinsiyetçi bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Haberin başlığı ve birçok cümlesi, kadını gerek cinsel gerekse ideolojik biçimde çerçevelemektedir. Başlıktaki “soyunan sosyalist” kavramı, en baştan sosyalist ideolojiyi soyunmak üzerinden hedef alan grotesk bir tutuma işaret etmektedir. Fairclough’un işaret ettiği, dil pratiği açısından net bir örnektir. Buna göre dil pratiği sosyal gerçekliğe -sexist, tepeden yapılanmacı ve kibirli- işaret etmektedir. Haberin devamında söz konusu kadınlar, grotesk bir alaycılıkla, yaptıkları eylemin amacı üzerinden eleştirilmektedirler. “Soyunmaları ‘kapitalistlere gününü gösterme’ dürtüsünden mi yoksa ‘erkeklere orasını burasını gösterme’ dürtüsünden mi kaynaklanıyor? anlaşılmamıştır” cümlesiyle, olayı hem hafife almak hem de bizim kültürel dil pratiğimiz açısından başka yöne çekmektedir. Fairclough’un sosyal olay, sosyal yapı ve ideolojik olarak güdülenmiş dil dediği şeyin örneğidir. “Orasını burasını gösterme” tabiri, “‘hafif kadın’ negatif imajının” dilsel kodu olarak toplumsal belleğimize kazınmıştır. Bu cümleden önce Femen grubu için bir tanıtım girizgahı yapan yazar, “Ukrayna’da bir ‘kapitalizm karşıtı kadınlar’ örgütü varmış, adı Femen” cümlesindeki “varmış” sözü ile hem tanımazdan gelmek hem de küçümseme tavrını takınmaktadır. Habercinin tutumu, ideolojik olarak olay-metin bağlamını, dil pratiği açısından derin, kültürel kodlara götürerek şekillendirmektedir.

Haberin devamında yazar, Femen üyesi kadınlara mercek tutarak onlar hakkında bilgi veriyor; “Bu kadınlar güzelliklerine güveniyorlar ki soyunuyorlar. (Yakından baktım, hiç fena değiller, incecik genç kadınlar, sıfır yağ, fındık meme, uzun bacak.)”. Sarf ettiği cümledeki cinsiyetçi yaklaşım çok bariz biçimde görünmektedir. Erkek egemen ideolojinin kadını cinsel olarak araçsallaştırma aşamasında kullandığı kavramsal çerçeve, burada açıktır. Zira erkekçi yaklaşım, kadını beden üzerinden kategorize etmektedir. “Meme” ve “bacak”, kadını nesneleştirmek için kullanılan ve sokak ağzı seviyesinde kodlardır. Bu kelimeler, salt sokak ağzı olmanın da ötesinde ideolojik belirlenmiş dilsel yapıyı ortaya sermektedir. Devam eden cümlelerde, kadınların orada bulunmalarına dair asıl vurgu gözden kaçırılmak amacıyla göstererek gizleme yapılmıştır. Femen üyelerinin pankart olarak kullandıkları, vücutlarında yazdıkları, “sizin yüzünüzden fakiriz” sözü bağlamından koparılarak farklı bir biçimde verilmiştir. Buna göre göbeğe yazılmış olmak, cümlelerin içerdiği sert sosyo-ekonomik gerçekliği perdelemektedir. Bundan sonra Türk solculuğunu yine haberde belirgin bir grotesk tutumla kıyaslamakta ve “bizim solcular neden soyunmamakta? örf adetlerimize saygıdan mı yoksa güzelliklerine güvenmedikleri için mi?” diye tiye aldıktan sonra “bizce sakıncası yok, bin karı soyunsun (yani bin çiçek açsın) sözü ile bitirmektedir. Haberin genelinde kadına yönelik cinsiyetçi bakış, solculukla harmanlanarak verildiği için solculuk üzerinden tartışma yapılıyor izlenimi yaratmaktadır. Ancak kadına dair tutum, Spivak’ın

işaret ettiği, kadının belirli bir mağduriyet durumlarında da erkek karşısında “katmerli maduniyetine” denk düşmektedir.

Üçüncü Haber: “Bu Nasıl Mahalle Baskısıdır”, Sabah.com, 04.02.2011

Türkiye’de çokça bilinen bir gazetecinin imzasını taşıyan haber, ölen ünlü Defne Joy Foster’ın ölüm şekli ve öldüğü mekânı konu edinen bir haber olmuştur. Onun üzerinden bir cinsiyetçi yaklaşımla haber yapmak, asıl soru işaretidir. Ölüm haberini hizmetçisinden aldığını söyleyen gazeteci, kadının kendi evi dışında bir yerde ölmüş olmasına “donup kaldım” diyerek net bir tepki koymaktadır. Devamında emniyet mensubu birinden sordurduğu soruyu ortaya atmaktadır. “Sor bakalım kerataya o gece neden evine götürmüş diye?”. Defne’nin evinde ölü bulunduğu ve ima yoluyla Defneyi cinsel amaçla götürdüğü hissettirilen evin sahibi için “kerata” sözcüğünü kullanmış olması, çok basit gibi görünse de dilsel kültürümüz açısından hassas bir noktaya işaret etmektedir. Kerata, basit haylazlıkları olan cevval, sevimli kişilere “sevgiyle söylenen bir sitem sözü”dür. Dil-olay-yapı üçgeninde erkek egemen sistemin hata olarak gördüğü şeyi sevgi aurası içerisinde bildirmesine karşılık gelmektedir. Bundan sonra “Defneyi neredeyse ‘Azize’ ilan eden...” diye bir cümle ile Defne’nin “aslında gösterilen sevgi, merhamet ve sempatiyi” hak etmediğine işaret etmektedir. Daha sonra Defne’nin eşi ile olan durumunu sorgulayan yazı, hem bazı verilerden haberi olmadığını hem de Defne’nin eşine karşı açık bir ihanet içerisinde olduğunu dile getirmektedir. Tüm bu iddialarını son yerleştirdiği “Defne’nin ölümü, tipik bir ‘su testisi su yolunda kırıldı’ olayıdır” cümlesiyle tahkim etmektedir. Bu haberin genelinde zımnî bir erkek-kadın kıyası söz konusudur. “Namus olgusu”, kavramsal olarak geçmese de erkeğin sevgi sözcükleri ile azarlanması kadının ise net bir biçimde kınanması üzerinden işlenmiştir.

Dördüncü Haber: “Kadın Paylaşmasaydı Kocas da Dövmezdi”, Hürriyet.com, (26.02.2016)

Bu haber, Yargıtay Genel Kurulu’nun bir çift hakkındaki kararını ele almıştır. Buna göre karısını döven adam hakkındaki kovuşturma, kadının hatasına bağlanarak cezasının hafifletmiştir. Haberin başlığındaki “kadın paylaşmasaydı kocası da dövmezdi!” cümlesi, konumuz bağlamında üzerine durulması gereken önemli datayı sağlamaktadır. Kadın dövmeyi haklı kılmak için yazılmış olan bu cümle, dilsel kültürde “haklılık şartı” cümlesidir. Zira karşıtlık üzerinden yapılan fiilin denk düzleme çekilmesi söz konusudur. Haber içinde verilen ayrıntılara bakıldığı vakit, kadının kocası dışında bir başkası ile çektiği fotoğrafların yayımlanmasına işaret edilmektedir. Ancak fotoğrafların niteliği hakkında geniş bir bilgi verilmemektedir. Yargı makamlarının kararları, bu tartışmanın dışındadır. Ancak yargı makamlarının sunuş biçimi, dil-yapı bağlamında kadını dayak yemek konusunda suçlu ilan ederek çerçevelemektedir. Bu açıdan Yargıtay’ın kararının özet biçimde başlığa çekilmesi ile, ilk cümlelerin sonuna ünlem işareti konulmuş olması, haberin üretim şekli ve zihni arka planı açısından önemli bir göstergedir. Bu haber yazım mantığında, Yargıtay kararı haber içindeki temel ses olurken şiddete maruz kalmış kadının tavrı ve davranışları mutlak bir sebep sonuç bağlamı oluşturmaktadır.

Haberlerin, yaratıcısı medya elitlerinin sektördeki konumları bağlamında Spivak perspektifine bakmakta fayda vardır. Spivak, maduniyet tartışmasında madunun konuşamadığını, konuşsa bile onu dinleyecek kulakların orada olmadığını ve dolayısıyla araya üçüncü bir kurumsal yapı ya da şahsın girdiğine değinmektedir. Bu diyagramı kurarken de Foucault’dan ödünç aldığı “şeffaf entelektüel” kavramını kullanmaktadır. Ona göre madun ile egemen sistem arasında bir entelektüel tipi vardır. Entelektüel, olayı alıp işlerken madun tarafında imiş gibi görünse de aslında o egemenden yanadır. Çünkü entelektüel, ekonomik olarak sisteme bağımlıdır. Sömürgecinin yanında yaşayıp onun sahip olduğu imkân ve kabiliyetlerden faydalanıp madunun sesini duyurmaya çalışmaktadır. Burada paradoksal olarak kendi konumu ile çelişse de ustaca manevralarla, hem egemenin yanında faydalandığı imkânlarının devamını hem de toplum nezdinde kendine atfedileni yapmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla madunu anlatırken çok uzaktan bir gözle, parçacıl ve süremsiz anlatır.

Tartışma

Gramsci’nin madun kavramını Marksizm ve feminizm odağında yeniden ele alan Spivak, nosyonu toplumda erişim imkanları kısılmış, sesi kesilmiş, temsil ve iktidardan pay alma şansı ellerinden alınmış tüm toplumsal alt ve aşağı grupları için kullanmıştır. Feminizmle paralel fikirlere sahip Spivak, kadına uygun görülmüş “ikincil” toplumsal konumu kritize ederek patriarkal yaşam döngüsüne karşı pozisyon almıştır. Bu karşı pozisyonda Spivak, kadının toplumsal konumu için iki durumu gözler önüne serer. O’na göre kadın, erkek karşısında ilk olarak nesneleştirilmekte, ikinci olarak da ötekileştirilmektedir. Kadını bir varoluş mücadelesine sürükleyen patriarkal sistem, hayatın her alanına dil ve bilinç üzerinden öyle bir sirayet etmiştir ki sorunun kendisi artık tartışılmanın gerisinde kalmıştır. Dolayısıyla her şeyden evvel, belirli bazı ontolojik, insani, hukuki ve etik kodlar bağlamında bir analize ve bu analiz sonunda çözüm arayışlarına ihtiyaç vardır. Ancak bunu yaparken sapmalara mahal vermemek adına yine Spivak’ın önerdiği okuma biçimlerine yönelmekte fayda görüyoruz.

Spivak, özellikle “şeffaf entelektüel” kavramı ile bir noktaya işaret etmektedir. Spivak’a göre bir çok toplumsal sorun alanında araya giren kimi çevreler, aslında komprador mantıkla hareket etmekte ve mazlum/mağdur toplum kesimlerinin halini işlerken bir çok soruyu gözlerden uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla sorunun analizinde dipten bir tahlil ve en görünmeyenden başlamayı önermektedir. Dipten tahlil olarak bizim yapabileceğimiz en etkili çalışma ise dil ve kültürel kodlar yoluyla sorunun kökenine dair arayışlara girişmektir. Bir çok toplumsal sorun alanının temelinde yatan ortak bilinçdışına yönelik arkeolojik kazılar yapmaktır. Bize göre ortak biliçdışı kültürel kodlarda ve dil üzerinden işleyen kültürel hayatta gizlidir. Çünkü Fairclough’un işaret ettiği gibi dil bir toplumsal yapıdır. Öyleyse her kod o toplumsal yapının zihni arka planını gösteren bir tuğla mesabesindedir. Bizler, bu çalışmadaki analizi yaparken kadının sosyal konumunu odağa aldık ve bunu toplumsal olay ve örüntülerden etkilenen medya sektörünün genel toplumsal iletişim ortamlarının analizi ile yapmaya çalıştık. Modern teknoloji çağında bir toplumun düşünsel yapısı ve genel toplumsal anlam ufku, o toplumun gündelik hayatı ve iletişim mecralarında akan bakışta ortaya çıkar. Analize tabi tuttuğumuz haberlerin, dil pratikleri bize göstermiştir ki kadınlık, bir toplumsal konum olarak erkek egemen dilin belirlediği çerçevede sıkışmış bulunmaktadır. Kendi ontolojik belirleniminin dışında bir vurguyla çerçevelenmiş olan “kadınlık”, erkek karşısında mağdur pozisyonundadır. İnsan olarak adil, eşit ve saygıyı hak eden bir konumda olması gerekirken sanki “özbilincinden” yoksun bir varlıkmiş gibi bağımlı ve verili kimlik örüntüleri ile hayatını sürdürmek zorunda bırakılmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Ranjit Guha’nın Gramsci’den Spivak’ın da Guha’dan ödünç aldığı kavram, 1930’lardan günümüze değin değişerek ve anlam spektrumunu genişleterek gelmiştir. İlk olarak Gramsci’nin kullandığı madun kavramı, dar bir Marxist bakışla dezavantajlı toplumsal sınıfları nitelemek için kullanılmıştır. Ancak kavram, 1970’li yılların sömürge sonrası Hindistan’ında Marxist bir grup entelektüelin girişimiyle görece daha geniş bir anlam çerçevesine; en sonunda yine bu entelektüellerin arasından çıkmış olan Spivak’ın kullanımıyla bugünkü anlamına erişmiştir. Latince kökenli alt ve aşağıdaki değişken (almaşık) toplum kesimlerini imlemek için kullanılan kavramın, bugün sahip olduğu anlam spektrumu, belirli bir kategorik sınıf insandan ziyade, her türlü toplumsal erişim kabiliyetleri ellerinden alınmış toplum kesimlerini niteleyen bir anlama sahiptir.

Madun toplumsal sınıflar bağlamında kadın, verili kast sistemi nedeniyle erkek egemen dünyada doğuştan eşitsiz bir konumdadır. Ancak kadın maduniyeti, belirlenmiş bir sistemden ziyade defacto işleyen bir durumdur. Hukuk önünde eşit yurttaşlık ve ödev konumuna sahip olduğu halde, genel toplumsal anlam ufkunda özgürlüğü bir türlü yakalayamamıştır. Egemen söylem ve pratiklerin içinde gizli kalmış belirlenim, kadın maduniyetini tüm yaşam alanlarına ve eylemlerine bir sis bulutu gibi çökmüştür. Erkek karşısında girdiği ya da adının geçtiği tüm eylem ve aktivitelerde egemen bilinç, kadını ayrıştırıcı dil ve benzeri pratikler üzerinden ikincil plana itmektedir. Bu çalışma ile medya organlarının cinsiyetçi dil pratikleri, Spivak’ın “katmerli madun kimliği” üzerine Fairclough’un içerik analiz yöntemi ile ele alınmıştır. Elde edilen bulgular ışığında denilebilir ki; Egemen erk sisteminin dil üzerinden oluşturup dayattığı toplumsal yapı, kadın aleyhine tahkim ederek yeniden üretilip sürdürülmesine olanak sağlamaktadır. Bir sosyolojik uygulama alanı olarak dil, kadını haklı olduğu aşamada bile ikincil kimliğini devreye sokarak onu erkek karşısında geri plana ya da suçlu konumuna itmektedir. Haber üretim süreçleri bakımından ancak derin dil ve kod analizleri ile ortaya çıkarılabilecek konum farkları, bilişsel uzamda bizleri farkında olmadan sisteme angaje etmektedir. Zira yakın zamanlarda yapılan birçok çalışmada ve bu makalede görülmektedir ki kadına karşı suçlarda eğitilmiş olmak ya da olmamak arasında çok da bariz bir fark yoktur. Analiz ettiğimiz haberlerin çoğunu kaleme alan erkeklerin büyük kısmı, toplum içinde saygın bir yeri olan ve entelektüel kabul edilen kişilerdir. Dolayısıyla süreci kökenlerinin derin bilişsel süreçlerde ve toplumun genel anlam ufkunu belirleyen kültürel örüntülerde aranmalıdır. Geline aşamada bir günde düzeltilemeyecek kadar derin izlerin bırakıldığı tarihsel tecrübe de bunu göstermektedir. Fakat kötü gidişin en temel nedenlerinin geniş toplumsal kesimler tarafından ele alınıp çözüm üretilmesi gerekmektedir.

Toplumun demokratik dönüşümü, arkaik kültür kodların sunduğu verili şartlara ve kimliklenme süreçlerinde yaşanan gelişmeler, kadın kimliğini sürekli bir biçimde kadının aleyhine yeniden imal etmektedir. Bundan dolayı eğitim ve endokrinasyonun sağlıklı, mantıklı, eşit ve adil olması gerekmektedir. Öyle ki Simone de Bevoir’nın dediği “kadın doğulmaz olunur” temel ilkesi gereği, “olunan” kimlik, sağlıklı bir temelde inşa edilmelidir. “Ezeli bir öteki” şartının kabul edilmesi, sorunun çözümünün önündeki en temel engel olsa da tek neden değildir. Öncelikle kadın bilincinin bu anlamda self olması gerekmektedir. Zira toplumsal verili şartlar, kadının öz-bilincini elinden alarak “kendi köleliğinin gönüllü taşıyıcısı” yapmaktadır. Öyle ki kadın mağduriyeti, çoğu zaman yine kadın eliyle üretilerek devam ettirilmektedir. Bu manada kadını

erkek egemen toplum yapısından kurtarmak için yola çıktığını iddia eden birçok girişim, kadını kapitalist sistemin “cool” kölesi olmak durumunda bırakmıştır. Hatta kadına yönelik suçlarda kadın, kapitalist sistemin emrettiği özgürlük olgusunun kurbanı olmuştur. Çünkü psikik anlamda sağlıklı bir bağlanma-ayırılma süreci ve bunun getirdiği saygınlık ve özgüvenden yoksundur. Toplum baskısını, değerler sisteminin erkek lehine pozitif ayrımcı oluşunun cendereye sıkıştırdığı kadın, varlık mücadelesinde hırsız durumuna düşmekten kurtulamamaktadır. Bu nedenlerin çoğunun bir arada mahkûm ettiği kadın kimliği, ucu toplumsal dışlanma, kovuşturma ve ölüme çıkan sonuçlarla yüz yüze bırakılmaktadır.

Kadın ötekiliğini odağına yerleştiren bu çalışmanın esas analiz alanı olan dil-bilinç-kimlik, kültürel birer yapı olarak önümüze çıkar. Ortak bilinçdışının kısır döngüye soktuğu olgu, kültürel ve sosyolojik biçimde derin köklere sahip olduğu için psikanalitik açıdan da ele alınmalıdır. Çünkü problemi anlamak, anlatabilmek ve topluma çözüm yolları sunmak için iki karşıt olgunun kıyas üzerinden bilişsel karşılaştırması yapılmak durumundadır. Böylece temelde biri olmadan ötekinin varlığının olamayacağı iki şeyin adil şartlarda bir arada yaşamasına giden yolda imkanlar yaratılması düşünülebilir. Söz gelimi Lacancı bir yaklaşım işlevsel olabilir. Lacan’ın dil ile bilinçdışı arasında kurduğu bağ, toplumun böylesi yapısal sorun alanları için önemli referans noktaları sunar. Elbette Lacancı yaklaşım, kimlik dikotomisini zaruri kılacaktır ki bu da kadın madun kimliği karşısına erkek egemen kimliğinin konularak yeni bir sorgulama biçimi ile mümkün olacaktır. Çünkü Lacan’a göre her kimlik, öteki kimliği ile dolayımınarak hayat bulmaktadır. Lacan’ın “ayna metaforu” ile izah etmeye çalıştığı şey, kimliğin oluşum süreçleri, dil ve kültüre rabt edilmiştir. Kadın madun kimliği sorunsalının en temel kökeni, bilinçdışının dil üzerinden ve dil gibi yapılanmasından ileri gelmektedir. Böylece sorun alanı bilincin ve farkındalığın dışına çıkarılmaktadır. Kadın kimliği açısından geline aşamada artık; “kadın doğulmaz, olunur”. Öyleyse ataerkil düzen içerisinde ortak bilinçdışının kodlandığı hem birey hem de toplum bilincini içeren dilin, kadın kimliğine dair yeniden kodlanması da bir başka yol olabilir.

Dil, iki şekilde toplumsal eşitsizliklere yol açmaktadır. İlk olarak söylem düzeyinde yeniden üretim, ikincisi ise negatif unsurun kanıksanması biçimindedir. Foucault, dilin kullanımının bir başka deyişle söylemin, “hal”i geri plana ittiğini düşünür. Bu demek oluyor ki konuştukça halden uzaklaşıyoruz. Hal ise deneyim ile ilintilidir. Bu bağlamda egemenle birlikte yaşayan entelektüel, madunu anlatmaya kadir değildir. Bir heykeli anlatmak asla bir heykelin yaratıldığı dönemin toplumsal anlam ufkunu açıklamaya yetmeyeceği herkesçe malumdur. Ancak gerçekliğe dair anlayışımızı bilinç düzeyinde yeniden üretebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yapay Zekâ Kullanımı: Yazar, çalışmada yapay zeka desteği alınmadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed

Conflict of Interest: The author declare no conflict of interest.

Financial Support: The author declared that they received no financial support for this study.

Use of Artificial Intelligence: The author declared that no artificial intelligence support was used for this study.

Kaynaklar

- Acar-Savran, G. (2004). Kadınların emeğini görünür kılmak: Marx’tan Delphy’e bir ufuk taraması. *Beden emek tarih: Diyalektik bir feminizm için içinde* (ss. 92–108). Kanat Yayınları.
- Agarval, S. (2016). *Genocide of women in Hinduism*. <https://dvkperiyar.com/wp-content/uploads/2016/01/genocide-of-women-in-hinduism.pdf>
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (A. Tümertekin, Çev.). İthaki Yayınları.
- Beauvoir, S. D. (2020). *İkinci cinsiyet* (G. A. Savran, Çev.). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Buhari. (2009). *Sahih-i Buhari ve tercümesi* (Cilt 8; M. Sofuoğlu, Çev.). Ötüken Yayınları.
- Fairclough, N. (2013). *Critical discourse analysis: The critical study of language* (2. baskı). Routledge.
- Foucault, M. (2019). *Seçme yazılar 2: Özne ve iktidar* (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (H. Özel & C. Güzel, Haz.). Ayraç Yayınevi.
- Gramsci, A. (1971). Madun sınıfların tarihi: Metodolojik ölçüt (E. Yetişkin, Çev.). *Toplumbilim Dergisi, Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, (25), 21-22.
- Hartmann, H. (1981). Marksizm ve feminizmin mutsuz evliliği (A. Kantarcı, Çev.). L. Sargent (Der.), In *Women and revolution: The unhappy marriage of Marxism and feminism / A debate on class and patriarchy*. Pluto Press.
- Işık, E. (1998). *Beden ve toplum kuramı*. Bağlam Yayıncılık.
- Kiraz, S., & Kestel, S. (2017). Kadınların madun sorunsalı ve bir alternatif olarak yeni medyada dijital aktivizm: Change.org. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (53), 139-163.
- Louai, E. H. (2012). Retracing the concept of the subaltern from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications. *African Journal of History and Culture (AJHC)*, 4(1), 4-8.
- Maalouf, A. (2019). *Ölümçül kimlikler* (A. Bora, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Öğüt, V. S. (2013). Bir sosyal mekanizma olarak toplumsal cinsiyet: H. Hartmann'a eleştirel realist bir yorum. *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (63), 45-70.
- Özdil, M. (2017). Kolektif ve bireysel kimlikler bağlamında sosyal bütünleşme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (28), 383-400.
- Sağlam, R. (2020). Yapıbozumcu kimlik okuması: Spivak ve madun kadının kolektif özne statüsü. *Hukuk Kuramı Dergisi*, 7(1-2), 1-27.
- Spivak, G. C. (2016). *Yapısöküm postkolonyalizm madunluk* (S. Torlak, Çev.). Zoom Kitap.
- Yavuz, H. (2008). *Modernleşen Müslümanlar* (2. Baskı; A. Yıldız, Çev.). Kitap Yayınevi.
- Yirmibeşoğlu, V. (2007). *Toprağa düşen sevdalar*. Mega Basın.

Haber Kaynakları

- Ardıç, E. (2012, 30 Ocak). Soyunan Sosyalist. *Sabah*. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/ardic/2012/01/30/soyunan-sosyalist>
- Ateş, V. (2015). Bülent Arıncı'ı 'onlar' çok iyi anladı. *Yeni Şafak*. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/vevis-ates/bulent-arinci-onlar-cok-iyi-anladi-35377>
- Hürriyet. (2016, 26 Mart). Kadın paylaşmasaydı kocası da dövmezdi. *Hürriyet*. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/kadin-paylasmasaydi-kocasi-da-dovmezdi-40060438>
- Uluç, H. (2011, 4 Şubat). Bu nasıl bir mahalle baskısıdır. *Sabah*. https://www.sabah.com.tr/yazarlar/uluc/2011/02/04/bu_nasil_bir_mahalle_baskisidir