



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Kültürel Çalışmalar ve Medya Bilim Dalı

**NEOMUHAFAZAKAR SOSYALLEŞME MEKANLARI: YENİ NESİL
NARGİLE KAFELERDE ERKEKLİKLER**

Duru Başak UĞURLU

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

NEOMUHAFAZAKAR SOSYALLEŞME MEKANLARI: YENİ NESİL NARGİLE KAFELERDE
ERKEKLİKLER

Duru Başak UŐURLU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Kültürel Çalışmalar ve Medya Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

Duru Başak Uğurlu tarafından hazırlanan ‘‘Neomuhafazakar Sosyalleşme Mekanları: Yeni Nesil Nargile Kafelerde Erkeklikler’’ başlıklı bu çalışma, 05.04.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Aslıhan ÖĞÜN BOYACIOĞLU (Başkan)

Doç. Dr. Emek ÇAYLI RAHTE (Danışman)

Doç. Dr. Mehmet BOZOK (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŐEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

28/04/2022

Duru Başak UĞURLU

“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Emek aylı RAHTE** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Duru Başak UğURLU

ADAMA

Dedem, Nebi Uğurlu'nun anısına

TEŞEKKÜRLER

Kendimizce cinsiyet rollerini kırmaya çalıştığımız bir akşamın sonunda kendisini durağa bırakırken nargile kafeler üzerine bir tez çalışması yürütme fikrini ilk olarak paylaştığım değerli hocam Dr. Onur Yamaner'e, bu fikri duyduğundan beri beni her adımda destekleyen, yüreklendiren ve bir o kadar bana sabır gösteren sevgili danışmanım ve hocam Doç. Dr. Emek Çaylı Rahte'ye, bana vakit ayırıp dinleyen, görüşlerini benimle paylaşan ve destekleyen kıymetli jüri üyelerim Doç. Dr. Aslıhan Öğün Boyacıoğlu ve Doç. Dr. Mehmet Bozok'a, bu çalışmanın ilk aşamasında daha geniş bir platformda sunulmasına imkan tanıyan ve destekleyen Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisyatifi'ne, Hacettepe Üniversitesi Kültürel Çalışmalar ve Medya yüksek lisans programında ders alma şansımın olduğu kıymetli hocalarıma, saha araştırmasının öznelerine ve son olarak bu zorlu süreçte benden desteklerini esirgemeyen sevgili aileme ne kadar teşekkür edersem azdır.

ÖZET

UĞURLU, Duru Başak. *Neomuhafazakar Sosyalleşme Mekanları: Yeni Nesil Nargile Kafelerde Erkeklikler*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

Raewyn Connell ve arkadaşlarının ortaya koyduğu hegemonik erkeklik kavramı, ilk formülasyonunda erkeklerin iktidar konumlarını nasıl tekellerinde tuttuklarını ve erkek egemen tahakküm ilişkilerini nasıl sürdürdüklerini anlamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda bu kavram, her toplumun özgül koşullarına göre şekillenebilecek ideal bir erkeklik konumunu model olarak irdelerken, salt erkeklerin kendi arasındaki iktidar ilişkilerini odağına almayıp güce dayalı bu ilişkilerin neticesinde oluşan farklı erkeklik konumlarının sosyal, kültürel ve siyasi olarak inşalarına odaklanmaktadır. Eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmalarının zaman içerisinde hız kazanmasıyla beraber kavrama getirilen eleştiriler sonucunda; Connell ve Messerschmidt kavramın yeniden formülasyonunu sunmakla beraber genişletilmiş halinde artık toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz ilişkilerin daha örtük bir biçimde işlediğini, günümüzde erkeklikleri anlamak noktasında yapılacak çalışmaların yerel örüntülerde erkekler arasındaki farklılıkların kesişimselliğinin, öz yaşam öykülerinin ve dahası erkeklerin toplumsal dönüşümlere nasıl stratejik bir biçimde cevap verdiklerinin önemini vurgulanmaktadır. Yeniden formülasyondan beslenen bu alan çalışması, pandemi öncesi oldukça popülerleşmiş olan ve sosyal hayatın bir süreliğine durması sebebiyle kapatılmış nargile kafelerde farklı erkekliklerin inşasını ve nasıl kesiştiğini ele almaktadır. Dahası, saha bulgularını ise araştırmacının kimliğini çalışmanın önemli bir parçası kılan feminist duruş noktası kuramıyla ve farklı erkeklikleri anlama noktasında işlevsel olan kesişimsel yaklaşım aracılığıyla yorumlayarak erkek sosyalizasyonuna hizmet eden nargile kafelerde, erkek müdavimlerin arasındaki farklılıklara rağmen nargile materyali etrafında nasıl birleştiğini, her bir katılımcının kendi hayat öyküsünden erkeklik inşalarını nasıl gerçekleştirdiğini ve bahsedilen mekanlarla beraber buradaki müdavimlerin mekan pratiklerinin pandemiden sonra nasıl etkilendiğini odağına almaktadır. Saha çalışmasının sonucunda günümüz Türkiye’inde yaşanan sosyal hayatın dönüşümü ekseninde Nargile kafeler bünyesinde yoğun bir biçimde muhafazakâr simge ve mekân pratiklerini barındırmasıyla birlikte bu mekanların yeni bir eğlence anlayışına hitap etmekte olduğu gözlemlenmiştir. Aynı zamanda bu mekanlar diğer erkek mekanlarından ayrılarak mekânın cinsiyetinin daha örtük bir biçimde şekillendiği yeni bir erkek mekânı örneğini teşkil etmekte olup hem farklı erkeklikleri bir arada tutarken hem de nargile kafe erkekliği olarak adlandırılabilir yeni bir melez erkeklik örüntüsünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Sözcükler

Hegemonik Erkeklik, Nargile Kafe, Toplumsal Cinsiyet ve Mekân, Erkeklikler

ABSTRACT

UGURLU, Duru Basak. *Neoconservative Socialization Places: Masculinities in New Generation Hookah Cafés*, Master's Thesis, Ankara, 2022.

The concept of hegemonic masculinity introduced by Raewyn Connell and her colleagues, in its first formulation, tries to understand how men monopolize their positions of power and how they maintain male-dominated relations. At the same time, while this concept examines an ideal masculinity position that can be shaped according to the specific conditions of each society as a model, it does not focus solely on the power relations between men but focuses on the social, cultural, and political construction of different masculinity positions as a result of these power-based relations as well. Since the Critical Studies of Men and Masculinities (CSMM) gained momentum over time, as a result of the criticisms brought to this concept, Connell and Messerschmidt presented a reformulation of the concept. Yet, in its amplified form, gender-based unequal relations now operate more implicitly, and the studies to be made to understand masculinities today will be based on local patterns— the importance of intersectionality of differences, life experiences, and, how men strategically respond to social transformations is emphasized. This field study, fueled by reformulation, deals with the construction of different masculinities and how they intersect in hookah cafes, which were very popular before the pandemic and were closed due to the suspension of social life for a while. Furthermore, by interpreting the field findings with the feminist standpoint theory, which makes the identity of the researcher an important part of the study, and the intersectional approach, which is functional in understanding different masculinities, this field study shows that hookah cafes serve for male socialization and how male regulars are gathered around the hookah material despite their differences. Besides, this field study focuses on how each male regular configures their own masculinities from their own life stories and how the spatial practices of the regulars here, together with the mentioned cafes, were affected after the pandemic as well. As a result of the fieldwork, it has been observed that, in the axis of the transformation of social life in today's Turkey, Hookah cafes have intensely conservative symbols and spatial practices, and these places appeal to a new understanding of entertainment. At the same time, these places are an example of a new place for masculinities, where the gender of the place is more implicitly shaped by separating from other places in which men prefer to spend time, while both holding different masculinities together and revealing a new hybrid masculinity pattern that can be dubbed as hookah cafe masculinity.

Keywords

Hegemonic Masculinity, Hookah Café, Gender and Place, Masculinities

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
ADAMA	iv
TEŞEKKÜRLER	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ	6
1.1 ARAŞTIRMA PROBLEMİ, KONUSU VE AMACI	6
1.2 ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	6
1.3 ARAŞTIRMA ALANI VE SORULARI	7
1.3.1 Alan Araştırmasının Yapıldığı Bölgeler	8
1.4 ARAŞTIRMA SÜRECİNDE KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	10
1.5 ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ: FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ, METODOLOJİ VE YÖNTEM TARTIŞMALARI	12
1.5.1 Feminist Duruş Noktası Kuramı	16
1.5.2 Kesişimsel Yaklaşım.....	18
1.5.3 Feminist Etnografya ve Sahada Kadın Olmak Üzere	20
1.6 GÖZLEM YAPILAN MEKANLAR	26
1.6.1 Sahada Erkekler ve Erkeklikler	27
2. BÖLÜM ERKEKLİKLERİ ANLAMAK	31
2.1 PATRİYARKA VE ÖTESİ	32
2.1.1 Hegemonik Erkeklik	36
2.1.2 Kavrama Getirilen Eleştiriler, Yeni Kavramsallaştırmalar, Yeni Erkeklik Projeleri..	45
2.1.3 Melez Erkeklik.....	59
2.1.4 Eril Tahakküm ve Eril Habitus	61
2.2 TÜRKİYE’DE ERKEKLİĞİN İNŞASINA GİDEN YOL	65
3. BÖLÜM: GELENEKTEN GELECEĞE TÜRKİYE’NİN ERKEK EVRENİ	70
3.1 YENİ MUHAFAZAKARLIK	70
3.1.2 Yeni Muhafazakarlık ve Kent İlişkisi	72

3.1.3 Gündelik Hayat Çeperinde Yeni Muhafazakarlık ve Mekân İlişkisi	77
3.2 KAHVEHANELER VE NARGİLE KÜLTÜRÜ'NÜN TARİHSEL SEYRİ	83
3.2.1 Kahvenin Keşfi	83
3.2.2 Kahvenin Yaygınlaşması	84
3.2.3 İstanbul'da Kahvehaneler	85
3.2.4 Nargile	92
3.3 GÜNDELİK ERKEKLİKLER, CİNSİYETLENDİRİLMİŞ MEKANLAR, ERİL HABİTATLAR.....	96
3.3.1 Erkek Sosyalliği, Homososyal Mekanlar.....	98
4.BÖLÜM: SAHA ARAŞTIRMASI: ANKARA'NIN NARGİLE KAFE KÜLTÜRÜNDE ERKEKLİKLER.....	106
4.1 NARGİLE KAFELERİN POPÜLERLEŞMESİ	107
4.1.1 “Kadehleri bıraktık marpuçları tuttuk”: Eğlencede Muhafazakâr Dönüş	111
4.2 MODERN İLE GELENEK ARASINDAN DOĞAN MELEZ KÜLTÜR: NARGİLE KAFELER.....	115
4.2.1 “Biz Ambiyans Satmıyoruz!”: Geleneksel Nargile Kafeler.....	119
4.2.2 “Evde Nargile İçerken Buradaki Videoları Açıyorum Buradaymışım Gibi Hissediyorum”: Modern ile Gelenek Arasında Sıkışan Melez Nargile Kafeler	123
4.2.3 “Bakma! Çukurambar'a Gittiğinde Çok Rahatsız Ayrı Bir Ülke”: Modern Nargile Kafeler	132
4.2.4 Keyif sekteye uğratılmaz!”: Bir Sağaltma Aracı Olarak Nargile.....	137
4.2.5 “Tömbeki versus Meyveli”: Aromatik Erkeklikler.....	144
4.2.6 “Ne Tamamen Doğu Ne de Batı...Böyle Ucube Gibi Bir Şey”: Nargile Kafe Erkeği	146
4.2.7 “Erkeklik> Covid-19”: Pandemiden Sonra Nargile Kafeler.....	151
4.3 “ÇOK DERİNLERE İNERSEK ÇIKAMAYIZ!”: ERKEKLİKLER.....	155
4.4 TÜRK TOPLUMUNDA ERKEK OLMAK.....	156
4.4.1 Çocukluk Dönemi ve Anılar	160
4.4.2 Aile.....	165
4.4.3 Romantik İlişki	167
4.4.4 “Askerliği Direkt Ziraat Bankasında Yaptı”: Askerlik Deneyimi ve Bedelli Askerlik	172

4.4.5 İş Hayatı.....	177
4.4.6 Toplumsal Cinsiyete Dayalı Meseleler.....	180
4.4.6.1 LGBTİQ+.....	185
4.5 GENEL DEĞERLENDİRME	190
4.6 SONUÇ.....	197
KAYNAKÇA.....	202
EKLER	213
Ek 1: Gönüllü Katılım Formu.....	213
Ek 2: Soru Yönergesi.....	214
Ek 3: Etik Kurul Komisyon İzni.....	218
Ek 4: Tez Orijinallik Raporu.....	219
.....	Error! Bookmark not defined.

GİRİŞ¹

Toplumsal aktörler ve tercih ettikleri mekanlar birbirlerinden bağımsız olmamakla beraber bir diyalektik ilişki içerisinde birbirlerini etkileme ve dönüştürme potansiyellerini fazlasıyla bünyelerinde barındırdığı düşüncesi, ikinci dalga feminizm etkisiyle başlayan akademinin eril bakışındaki kırılma anlarından beslenen feminist coğrafyacılar tarafından gözler önüne serilmiştir (Rose, 1993; McDowell, 1993; Massey, 1994; Alkan, 2017). Kentler ve onların mikro düzeyde uzuvları olarak adlandırılabilen mekânları, yer aldıkları coğrafyanın “makbul” bulduğu toplumsal cinsiyete dayalı normların, kimliklerin ve heteronormatif ikililiklerin üretimini sağlayıp dolaşımında tutulmasını pekiştirirler. Özel alanlarda ve kamusal alanlarda bir akış halinde gerçekleştirilen toplumsal cinsiyetten ziyadesiyle beslenen gündelik hayat rutinleri ve bunun sonucunda oluşan toplumsal gerçeklik, aynı zamanda kent kimliğini de şekillendirmektedir (Cloke, Jarvis ve Kantor, 2015: 11).

Kendilerini ilk bakışta göstermese dahi, kentlerle ve mekânlarıyla olan ilk karşılaşmaların, toplumsal yönden cinsiyetlendirilmiş oldukları ifade edilebilir. *Cinsiyet rejimi* (Gender Regime) ²içerisindeki kahvehanelere, stadyumlara, kuaförlere, kafelere, berberlere ve örnekleri daha da çoğaltılabilecek birçok yere dilediğimiz zaman adım atamayışımız, bu durumun görünürdeki ilk somut tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Bir diğer ifadeyle yukarıda geçen mekanların kurguları dahilinde oluşan mekânsal ayrışmalar ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler detaylandırılırsa; erkek müdavimlerin bir araya gelerek homososyalleşme tecrübesiyle kendilerini daha güçlü hissettiği ve büyük bir dayanışma sergilediği “*erkekler evi*” olarak da adlandırılan (Desmet-Gregorie, 1999, s.21) kahvehaneleri ve bu mekanlardaki erkeklerin dışarıya sandalyelerini atarak sokaktaki diğer bireylerin kamusal hareketliliklerini gözetlemeleri ve sonucunda çizdikleri soyut sınırlamaları, stadyumlarda bireylerin militarizme varacak kadar gösterdikleri tepkilerini yahut konuşmalarında geçen argo kelimelerle kadınların “mutlak” öteki konumunda yerlerini belirlemeleri olarak örneklendirilebilir. Dolayısıyla kentler ve mekanları toplumsal cinsiyete dayalı ikililiklerin, normların ve kalıp yargıların sembollerini taşır ve pekiştirirler. Bir etkileşim halinde mekanları deneyimleyen bireyler ise “*bedenlerinden hal ve hareketlerine, kılık kıyafetlerini düzenleyişinden nasıl konuşacaklarına, nasıl vakit geçirmeleri gerektiğine kadar*” mekânları ve alanları işaretlemekte olup çoğu zaman soyut sınırlarını çizmektedirler. Böylelikle mekanlar salt boş zaman eğlence pratiklerinin yer aldığı alanlar değil; kişileri ayırıştırın, düzenleyen, kimi zaman hizaya getiren, denetleyen kimlikler kazanmaktadır. Toplumsal cinsiyete dayalı mekânsal ayrışmalar, kendilerini sadece buldukları mekân içerisindeki

¹Bu çalışma, ön saha bulgularından hareketle ilk olarak Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İniyatifi'nin düzenlediği “Türkiye’de Erkeklik Çalışmaları: İmkanlar ve Sorunlar” Çalıştayı’nda ve ardından “2. Uluslararası Erkekler ve Erkeklikler” Sempozyumu’nda “Bir Erkeklik Sahnesi olarak Nargile Kafeler ve Nargile Kafe Erkekliği” başlığıyla bildiri olarak sunulmuştur.

² Raewyn Connell’in erkeklik üzerine çalışmalarının kavramsal çerçevesinde kritik bir rol oynayan *cinsiyet rejimi* kavramı, cinsiyete dayalı karşıtlıklar üzerinden kendisini kuran belirli bir toplumsal yapı içerisindeki cinsiyet ilişkilerinin etkileşimlerini içeren örüntüdür. Bkz: R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 182.

geçirilen sınırlı vakit içerisinde sürdürmemektedir. Bir süre sonra mekanların içerisinde kuvvetlenen eril iktidarın ve gözetim pratiklerinin, süreklilik kazanarak mekânın dışına taşması ve bireyler aracılığıyla diğer toplumsal alanlara da sirayet edebilmeleri söz konusudur (Cloke, Jarvis ve Kantor, 2015: 29-31).

Eril iktidarın düzenleyici ve gözetleyici pratiklerinin mekanlardan diğer kamusal alanlara taşması bir yana, fiziksel yaşam alanlarının her biri de tıpkı devlet, hukuk, aile ve piyasa gibi toplumsal yapılara kazanmış cinsiyet ilişkileriyle ve cinsel politikalarla halihazırda donanmıştır. Fiziksel ve sosyal alanlarda kurulan ilişkiler “*bir iktidar yapısına, iş bölümüne ve kateksis yapısına*” tabiidir (Connell, 2017: 200). Var olan sınırlılıklarımızı ters düz etme bir başka ifadeyle kendi alanlarımızı açma imkanlarımızı unutmadan cinsiyet kimliklerimiz ve yönelimlerimizle nasıl eyleyeceğimiz, hareket edeceğimiz bulunduğumuz fiziksel alanın repertuarında genel itibariyle belirli ve mikro düzeyde yukarıda bahsedilen toplumsal yapıların kişisel hayatlarımızda nasıl kılcallaştığını görme imkânı sunarlar. Bu durumu en iyi özetleyen örneklerden birisi ise eleştirel erkekler ve erkeklik çalışmaları alanının kurucularından Raewyn Connell’in belirli toplumsal ilişkiler ağını içeren ve sınırları keskin çizilmiş “*sokağın tiyatrosu*” peyzajında yatar (Connell, 2017:200). Connell, sokağı alelade geçilen yerler olarak düşünmemekle beraber sokağın da “*iş bölümü, iktidar ve kateksis*” yapılarından beslenen çeşitli erkekliklerin ve kadınlıkların sergilendiği, repertuarı kapsamlı bir alan olarak işaretlemektedir. Genel hatlarıyla bakıldığında sokak, eril uzmanlık alanları olarak biline gelen üretim işlerinin “*aksamadan*” gerçekleştiği yerdir. İlk bakışta baş aktörleri ise herhangi bir aracın başında görülen, halihazırda tamir işleriyle meşgul olan, sokağın güvenliğini sağlayan, suç işleyen yahut ötekileştirilen bireylere yönelik taciz eylemlerini “*meşrulaştırın*”, şehrin bölgelerini tekeline tutarak “*rahatlıkla hareket eden*” erkeklerdir. Öte yandan da olası şiddet içerikli tehlikelerin bir o kadar erkekler için de geçerli olduğu düşüncesi paylaşılmadan geçilmemelidir. Bu noktada Connell, sokaktaki erkek grupları arasında ya da polis kuvvetleriyle yaşanan gergin olayların yaşandığı çatışma sahnelerinden bahsederken farklılıkların önemini unutmaz ve sokakta şiddetin mağdurunun genç erkekler olabileceğini de vurgular. Sokak çeşitli erkeklik hallerinin rahatça var olabildiği bir alan olarak değerlendirildiğinde genel bir ifadeyle söylenecek olursa kadınların yeniden üretim ilişkileriyle yer aldığı burada da bir kez daha kendini göstermektedir. Sabah saatlerinde çocuklarına eşlik eden, yerlerinin tahayyül edildiği özel alanın ihtiyaçlarını gidermek için daha çok dışarıda bulunan, yalnız olduğunda “*temkinli*” hareket etmesi gereken, günün “*doğru*” saatlerini seçmek için endişelenen kadın öznelerin görünürlüğü ve hareketliliği fiziksel alanlarla temas halindeyken daha çok “*gergin*” bir ilişkiye bağlıdır (Lordoğlu, 2018; Connell, 2017: 198-199). Sadece kadınların kentlerin kullanımıyla tereddütlü bir ilişkisi bulunmamakla beraber heteronormativitenin kurduğu makbul çerçevenin dışarısında kalan özneler de bir o kadar var olan kısıtlamalardan azade değildir. Sokağın sahnesinde seks işçiliğinin nerede icra edilebileceği, LGBTIQ+ bireylerin hangi alanlarda kimliklerini daha az “*baskılanmadan*” yaşayabilecekleri yahut kimi aktörler için kendilerine açabildikleri kısmi alanlar

haricinde eşcinsel ilişkilerin nasıl görünürlük kazanabileceği, çeşitli sınırlandırmalara ve gözetim pratiklerine tabiidir. Bir diğer ifadeyle *kateksis* yapısının sokağın repertuarına yansımaları düşünüldüğünde dolaptan çıkıp kişinin göz önünde kendi kimliğini arzu ettiği biçimde yaşaması ve sergilemesi, tıpkı diğer toplumsal yapılarda olduğu gibi kamusal mekanların kullanımında da daha çok riskli ilişkileri beraberinde getirmektedir (Connell, 2017: 200). Dolayısıyla kenti adımlarken göze çarpan binaların, meydanların, mekanların, sokakların ve işaret sistemlerinin biçimleri yahut sokak sahnesinde bireylerin yer aldığı karşılaşmalar, “*benlik sunumları*” dikkatle okunduğu zaman kişilere iktidarı, tahakküm ilişkilerini, direnişi ve mikro düzeyde kişisel anlatıları sunan hikâyeler ortaya çıkarabilmektedir (Cloke, Jarvis ve Kantor, 2015: 32; Goffman, 2018).

Türkiye’de toplumsal cinsiyet çalışmaları yelpazesinde erkekliklerin tartışılmaya açılması noktasında öncü isimlerden olan Serpil Sancar da cinsiyet farklarının modern iktidar ilişkilerine eklenerek yarattığı toplumsal farkları ve akabinde gelen eşitsizlikleri Connell’in çizgisinden hareketle irdeler. Modern iktidarın cinsiyetini erkek egemenliği üzerinden sorgulamak, iktidar mekanizmasının çok katmanlı yapısını göstermekle beraber kendisini nasıl kurumsallaştırdığını anlayabilmek noktasında daha bütünlüklü bir kavrayışı mümkün kılmaktadır. Bu noktada cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerini sadece erkekler ve kadınlar arasında yaşanan “kabaca” ezen ve sömürülen ikililiği penceresinden düşünmek, eril iktidarı anlamak için yetersiz kalmaktadır. Bu durumu daha geniş bir tartışma içerisinde açmakla meselenin uzun bir süre tartışılmayan bir diğer vechesi olarak erkeklerin tekelinde olduğu düşünülen tahakküm ilişkilerini nasıl sürdürdüğünü anlamak gayesinde yatar. Feminist kuramcıların uzun bir süre erkek egemenliğini daha çok kadınlar özelinde özel alan ve aile arasında tartışmaya açması eril tahakkümün kendini nasıl doğallaştırdığını anlamak noktasında “dar” bir kavrayışı beraberinde getirmiştir. Üstelik bu durum, farklı erkeklik tarzlarına rağmen erkeklerin halihazırda kendilerine atfedilen iktidar konumlarını nasıl elde ettikleri ve kendileri için bu konumun ne ifade ettiği yahut sanıldığı kadar “pürüzsüz” bir biçimde bu iktidar konumlarını sürdürüp ya da sürdüremedikleri minvalindeki soruların bir süre rafta kalmasına neden olmuştur. Bu sebeple; meselenin öteki yüzü olarak kalan erkek egemen iktidarın kendini kamusal alanlarda nasıl kurumsallaştırdığını, bizatihi aktörleri arasındaki farklılıklara rağmen nasıl kurulduğunu, sembolik pratiklere ve kültürel bir inşaya döküldüğünü anlama çabası daha kapsamlı bir toplumsal analizi ve eleştiriyi beraberinde getirecektir (Sancar, 2016: 15-16). Sancar bu noktada “erkek ortaklıklarını anlamak için homososyal erkek mekanlarının habitus’unu, erkek eğlence dünyasının eril tarzını, spor salonlarındaki erkeklik inşasını, iş görüşmelerindeki erkek-erkeğe halleri” anlamının nihai önemini vurgular (Sancar, 2016: 18).

Bu çalışma ise, özellikle son on yılda muhafazakâr bir iklimde yaşanan köklü toplumsal değişimlerin etkisini arttırdığı gündelik hayat deneyiminde nargile kafelerin cinsiyetlendirilmiş tasarımına ve bu mekanları tercih eden yetişkin erkek müdavimlerin bir arada gerçekleştirdiği sosyalleşme pratiklerine, erkeklik inşalarına ve duygu dünyalarına odaklanmaktadır. Pandemi deneyimi öncesinde gün geçtikte

sayısı artan ve erkek müdavimler arasında gittikçe popülerleşen nargile kafeleri, aynı zamanda yeni bir homososyal mekân deneyimi olarak ele alıp bu kafeleri gün aşırı tercih eden erkek müdavimlerin farklı toplumsal konumlarına rağmen hegemonik erkeklik mekanizmasına nasıl eklemlendiğini gerek mekân içinde ve gerek dışında beraber geçirdikleri boş zaman pratikleri ve her bir katılımcının kişisel hayatlarından hareketle kendi erkeklik algısı ve toplumsal cinsiyet üzerine olan meselelere bakışları üzerinden değerlendirmektedir. Nargile kafelerin erkek eğlence dünyasına hitap etmesinin ve üstelik yeni bir erkeklik tarzı olarak nargile kafe erkekliği tipolojisini üretmesinin yanı sıra, son yıllarda muhafazakâr eğlence pratiklerini ve sembollerini bünyesinde fazlasıyla barındırması, gündelik hayatta yaşanan sosyal dönüşümün bir veçhesini sunmaktadır. Aynı zamanda, pandeminin ortaya çıkışıyla beraber, bu çalışmanın saha araştırmasının seyrinde “öngörülemeyen” değişiklikler yaşanmış olup sosyal hayatın durma noktasına geldiği süre boyunca bu çalışma, hem genç bir kadın araştırmacı olmanın zorlukları hem de pandeminin getirdiği risklerle beraber mekân haricinde erkekliklerin izini sürmeye çalışmıştır.

Zygmunt Bauman (2017) “Sosyolojik Düşünmek” adlı çalışmasında, çoğu zaman gündelik hayatın akışındaki olağan ve sıradan deneyimlerin sanılanın aksine bünyelerinde daha fazla imkânı barındırdıklarını ifade eder. Bu akış içerisinde “sıradan” deneyimler aşinalık kazanmıştır ve artık rutinleşip “sıkıcı” bir nitelik taşımakta olduğundan pek sorgulanmamaktadır. Baumann, bu noktada aşına olunan bu gündelik hayat deneyimlerinin eşelenmesi gerektiğini ve böylelikle gündelik hayatın sıradanlığının bize sunduğu yeni görme biçimlerinin gün yüzüne çıkacağını vurgulamaktadır. Böylelikle bireylerin günlük rutinlerinin biricikliği düşüncesi akılda tutularak iç dünyamızdaki deneyimlerimizi başkalarının yaşadıklarıyla mukayese edebileceğimizi, toplumsal aktörlere has olduğu düşünülebiyecek deneyimlerin içerisindeki sosyal olanı ve dahası tikel durumların içerisindeki bir diğer ifadeyle makro düzeyde toplumsal yapılarla olan bağlarını yeniden düşünme imkanları belirecektir ve akabinde gündelik olan, sıradanlık yaftasından kurtarılarak kişisel olarak beliren meseleler yeni değişimlere kapı aralayabilecektir (Baumann, 2017: 20). Bu hususta işe koyulacak olan *sosyolojik tahayyülün gücü* bireylerin kendi içsel meselelerini anlamlandırarak daha geniş bir perspektife yerleştirmesini sağlar ve nihayetinde bu bakışla farkındalık kazanarak gerek düşünsel gerekte siyasi olarak kamusal sorunların çözümünde aktif bir katılım gerçekleştirmesi için bireyleri harekete geçirmektedir (Mills, 2019: 16). Örneğin feminist hareketin “kişisel olan politiktir” sözü, bu gücün en somut örneklerinden birini teşkil eder. Bu noktada birey, iç dünyasındaki gerçekliklerin daha geniş bir düzlemde toplumsal gerçekliklerle ilişkisini kurduğunda *sosyolojik tahayyülün gücü* kişinin salt kendi yöresinde işleyen zihinsel bir vasıf olarak kalmayarak kişiyi eyleme götüren, yaşanan problemlerin formüle edilmesinde bakışını kendisi haricindeki diğer bireylere de yönelten ve onların deneyimlerini anlamaya çalışan daha kapsamlı bir düşünsel çabayı da mümkün kılacaktır (Mills, 2019: 28).

Bu çalışma tam da *sosyolojik tahayyülün vaat ettiği* imkanlardan beslenerek şekillenmiştir. Bu araştırmaya olan merakımın çıkış noktası, genç bir kadın araştırmacı olarak kendi gündelik hayatımın dahilinde toplumsal cinsiyet ve mekân çalışmalarına ilgilim doğrultusunda yaşadığım mekânsal bir ayırım deneyiminden doğmuştur. Nargile kafeleri daha öncesinde tercih etmememe rağmen, çevremdeki insanlarla görüşmek amacıyla gidip gelmeye başladığımda deneyimlediğim “rahatsızlıktan” yola çıkarak araştırma konusu olarak belirledim. Nargile kafeler ilk akla gelen diğer erkek eğlence pratiklerinin bolca yer aldığı kahvehaneler yahut pavyon örneklerinde olduğu gibi erkek eğlence mekanları olarak kendilerini göstermemekle beraber dışarıdan ilk bakışta içeriye kolaylıkla girip vakit geçirebileceğiniz sanrısını yaratmaktadırlar. En azından amatör bir araştırmacı olarak kişisel deneyimimde ilk olarak böyle “rahatsız eden” bir deneyim belirmiştir.

Arkadaşlarımı görmek için “çekinerek” gittiğim anlarda bu kafelerde saatlerce yoğun bir keyif duygusu eşliğinde vakit geçiren ve bu mekanları dolduran erkek grupları ve mekanları deneyimleyen kadın müşterilerin sayısının azlığı ilgimi çekmiştir. Nargile kafeler salt kadınların giremeyeceği yönünde ibarelerin olduğu sosyalleşme mekanları değildir ama kadın kimliğiyle yahut LGBTIQ+ kimliklerinde yer alan bireylerin, bu mekanları tercih ettiğinde gerek nargile içme kültürünün gerekse de homososyal mekân pratiklerinin kendini fazlasıyla gösterdiği bu kafelerde eril bir bakışın varlığını hissedecek olması muhtemeldir. Bu çalışmanın ortaya çıkış sebeplerinin temelinde ilk olarak bu bakıştan kaynaklanan “rahatsızlık” yatmaktadır. Genç bir kadın araştırmacı olarak sahanın zorluklarını ve risklerini de kabullenerek yürütmeye çalıştığım bu araştırmada nargile kafelerin, cinsiyetlendirilmiş sınırları kahvehaneler ve pavyonlar olarak örneklerinde olduğu gibi keskin olmayan lakin deneyimlenmeye başlandığında mekân pratiklerinden tütün içme alışverişinin nasıl olacağına varacak kadar erkek sosyalleşmesine hizmet eden ve daha örtük bir biçimde eril tahakküm ilişkilerinin kendisini sürdürdüğü cinsiyetlendirilmiş mekanlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu kafelerin cinsiyetlendirilmiş mekân ve yetişkin erkek nargile müdavimlerinin boş zaman/eğlence pratiklerinin analizlerinin haricinde, bu çalışma müdavimlerin çocukluk döneminden başlayarak yetişkin dönemini de kapsayacak bir biçimde erkeklik inşalarını ve toplumsal cinsiyet meselelerine dair düşüncelerini de anlamaya çalışmaktadır. Öte yandan da bulunduğumuz coğrafyadaki gittikçe muhafazakâr düşünce ve pratiklerinin salındığı bir atmosferde mekân ekseninde sosyal hayatın dönüşümünü ve yetişkin müdavimlerin erkeklik inşalarının hegemonik erkeklik mekanizmasının hangi yelpazesinde yer aldığını yeni nesil homososyal mekanlar olarak nargile kafeler özelinde ele almaktadır.

1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

1.1 ARAŞTIRMA PROBLEMİ, KONUSU VE AMACI

Araştırmacının mekana dayalı deneyimlediği kişisel bir rahatsızlıktan ve toplumsal cinsiyet ve mekan arasındaki ilişkiselliğe odaklanan çalışmalara olan ilgisiyle yola çıkan bu çalışma, mevcut literatürdeki erkeklik çalışmaları ve mekan ilişkiselliği üzerine çalışmalardan beslenerek Connell ve Messerschmidt'in hegemonik erkeklik kavramının yeniden formülasyonunu baz alarak diğer erkek mekanları örneklerine kıyasla tahakküm ilişkilerinin daha örtük bir biçimde işlediği yeni bir erkek mekanı deneyimine odaklanmaktadır. Bu çalışmanın izini sürdüğü temel soru; mekânsal bağlamda gün geçtikte popülerleşmeye başlayan ve sosyal hayatın pandemi kaynaklı durması sebebiyle kapatılan nargile kafelerde, farklı erkekliklerin erkeklik inşalarını nasıl gerçekleştirdiğini anlamaya yöneliktir. Aynı zamanda nargile kafeleri yeni bir homososyal mekân deneyimi olarak ele alan bu çalışma, yerel ölçekte Ankara'daki nargile kafelerde erkekliklerin sosyalleşme pratiklerine, mekânsal deneyimlerine ve erkek olmaya dair hayat tecrübelerine odaklanarak, nargile kafelerin hegemonik erkeklik mekanizmasına hangi iktidar araçlarıyla nasıl eklemlendiğini anlamayı amaçlamaktadır. Toplumun çeşitli kesimlerinden gelen erkek müdavimlerin hareketliliğinin epey fazla olduğu ve farklılıklarını erittikleri bu kafelerde bir araya gelip sosyalleşerek oluşturdukları erkek dayanışmasının güncel eril iktidar konumunu nasıl güçlendirdiğini mekân dışına taşarak nasıl devam ettirdiğini de irdelemektedir. Neo-muhafazakârlaşmanın yoğun bir biçimde yaşandığı sosyal hayattaki dönüşümlerle beraber daha da görünürlüğü artan nargile kafeleri baz alarak bu çalışma, mikro düzeyde bu mekânlar tarafından eril iktidar ilişkilerinin nasıl kurulduğuna, mekânla olan deneyimlerin erkekliklerin inşasını nasıl gerçekleştirdiğine ve sonucunda oluşan gözetim pratiklerinin mekân dışına nasıl taşıdığına ve mekânı tercih eden bireylerin erkeklik algılarına odaklanarak literatüre erkeklik ve mekân ilişkiselliğine dair bir katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

1.2 ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Erkekliklerin inşası kamusal alanlarda salınır, bu alanlarda bizatihi aktörler arasında tecrübe edilerek öğrenilir ve homososyalleşme pratikleri aracılığıyla daha da güçlenir. Bu noktada erkekliklerin gündelik hayatları üzerinden mekânsal deneyimleriyle beraber iktidar konumlarını nasıl kurduklarını, pekiştirdiklerini anlamak önemlidir. Bu çalışma ise, diğer erkek mekanları örneklerinden katı bir şekilde cinsiyetlendirilmemiş haliyle sıyrılarak ama mekânı tercih eden yetişkin erkek müdavimlerin cinsiyetleri doğrultusunda daha örtük bir biçimde hareketlilik kazanarak bütün içme pratiğinden kimlerin nerede oturabileceğine kadar cinsiyetlendirdiği, yeni bir homososyal mekân deneyimi sunan nargile kafeleri ele almıştır. Günümüz toplumunun gittikçe muhafazakarlaşma eğilimi gösterdiği bir atmosfer içerisinde farklı toplumsal pozisyonlarına rağmen erkek müdavimlerin bu mekanlarda hegemonyalarını kendi aralarında ve mutlak öteki olarak kadınlar ve diğer erkekler arasında nasıl

kurduğunu hem mekân deneyimleri üzerinden hem de erkek cinsiyetine doğmuş oldukları hayat tecrübelerini anlamaya çalışan bu çalışma öte yandan da bir alt eğlence türü olarak nargile kültürünün hangi dinamiklerle şekillenerek popülerleşmeye başladığını incelemiştir. Aynı zamanda pandeminin ortaya çıkışıyla beraber sosyal hayatın durduğu dönemde ise kaçınılmaz olarak saha çalışması da kesintiye uğramıştır. Yaşanılan bu dezavantaj durumu ise çalışmanın daha güncel bir içeriğe sahip olabilmesi için avantaja çevrilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma kısıtlamaların yoğun bir şekilde yaşandığı dönem boyunca kamusal alanlardaki hareketliliği kısıtlanan erkekliklerin pandemi deneyiminden nasıl etkilendiğini de tartışmıştır. Erkeklik ve mekân ilişkiselliğini ele alan çalışmaların ekseni kahvehaneler ve pavyonlar üzerine yoğunlaşmış olup Bozok'un Trabzon erkekliğine dair bir bölgesel erkeklik çalışması ve Özbay'ın Rent Boylar üzerinden İstanbul gece hayatını ve aktörlerini irdelediği bir mekân çalışması da mevcuttur (Arık, 2009; Bozok, 2012; Demren, 2014; Barutçu, 2017; Özbay, 2017; Özarlan, 2018; Erdoğan, 2018; Özkök, 2019). Bu açılardan ele alındığında ise bu tez çalışması Türkiye'de gittikçe genişlemekte olan eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmaları alanında erkeklikler ve mekân ilişkiselliğine dair yeni bir mekân deneyimi örneği katması ve pandemi döneminden erkekliklerin sosyal dünyalarının nasıl etkilendiğini de kendini güncelleyerek konu alması bakımından önemli bir katkı sunmaktadır. Öte yandan da bu çalışma gerek yöntemsel süreçlerde araştırmacının deneyimlerini özdüşünsel bir çizgide sunarak gerekse de kuramsal sonuçlarıyla güncel tartışmaları içererek ileride yapılacak olan akademik çalışmaları destekleyecek bir alan araştırması kaynağı haline dönüşmektedir.

1.3 ARAŞTIRMA ALANI VE SORULARI

Araştırmanın sahası Ankara'nın Çankaya, Mamak ve Keçiören bölgelerindeki nargile kafe konseptiyle hizmet veren mekanlardır. Her ne kadar alan araştırması ilk başta fiziksel olarak nargile kafeleri deneyimleyebilme düşüncesi üzerinden kurgulanmış olsa da Covid-19 salgını başladıktan sonra katılımcılarla görüşmeler yer yer online olarak devam etmiş ve riskleriyle beraber özel alan ziyaretleri gerçekleştirilerek saha çalışmasının zorluklarla devamı sağlanmıştır. Bu doğrultuda araştırmanın ana probleminin yanıtlamaya çalıştığı sorular ise şunlardır:

Ankara'nın Çankaya, Mamak ve Keçiören bölgelerinde faaliyet gösteren nargile kafeleri tercih eden erkek müdavimlerin bu mekanlar içerisinde hangi tarzlarda erkeklik inşaları gerçekleşmektedir ve nasıl hegemonik erkeklik mekanizmasına eklenmektedir?

Hangi mekân içi dinamikleriyle ve sunduğu imkanlar dahilinde mekânsal ayrımlar oluşturup Nargile kafeler, erkek müdavimlerin kendi aralarındaki farklılıklara rağmen nasıl bir arada olmasını sağlamaktadır ve farklı erkeklik projelerinin inşasında bulunmaktadır?

Bu mekanları tercih eden erkek müdavimlerin erkeklik algıları çocukluk döneminden başlayarak yetişkinliğe uzanan yaşam boyu seyirde nasıl şekillenmiştir? Günümüzün sosyal ve siyasi atmosferi düşünüldüğünde toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz ilişkilere dair görüşleri nelerdir?

Covid-19 salgının ortaya çıkmasıyla beraber kamusal hareketliliği kısıtlanan ve bu kafeleri tercih eden yetişkin erkek müdavimlerin sosyal dünyaları nasıl etkilenmiştir?

Alan araştırmasının ana problemi çerçevesinde şekillenen sorulara cevap aranırken görüşme soruları ise katılımcıların aralarındaki farklı toplumsal kimlik pozisyonlarına dikkat edilerek hazırlanmıştır. Görüşme esnasında alan araştırmasının soruları yer yer değişikliğe uğramıştır. Özellikle pandemi deneyiminin erkeklikleri nasıl etkilediğini anlayabilme noktasında pandemi öncesi ve sürmekte olan pandemi sonrası olarak sorular güncellenmiştir. Görüşme sorularının hazırlanma aşamasında nitel analizin özelliklerine uygun olmasına dikkat edilmiştir. Genel itibarıyla sorular beş başlık altında kategorilere ayrılmıştır: Katılımcılara ait bilgiler, katılımcıların gündelik hayat ve sosyalleşme pratikleri, Nargile kültürü ve mekân pratikleri, katılımcıların erkeklik pratikleri ve toplumsal cinsiyete dair meseleler olarak belirlenmiştir. İkinci kategori bağlamında sorular, gündelik hayatlarını ön planda tutarak erkek katılımcıların nasıl sosyalleştiğini görmeyi ve sosyalleşme anlayışlarını hangi etkenlerin şekillendirdiğini anlamayı hedeflemektedir. Ardından üçüncü kategori ise; nargile kültürünü, kafelerin mekân kurgusunu ve katılımcıların düzenli olarak tercih ettiği nargile kafelerle olan ilişkisini anlamayı hedeflemektedir. Bahsedilen kategorilerdeki sorular, pandemi öncesi ve sonrası deneyimlerin de irdelenebilmesi için yeniden güncellenmiştir. Dördüncü kategori, erkekliğin kurucu öğelerinden hareketle katılımcıların duygularını da göz önünde bulundurarak nargile kafelerdeki müdavimlerin erkeklik rolleri ve pratiklerini anlamak amacıyla hazırlanmıştır. Bu kategorinin içeriğini sırasıyla: Erkek katılımcıların çocukluk ve gençlik hikayeleri, ebeveynleri ile olan ilişkisi, babaysa baba ve aile olmaya dair düşünceleri, kendi çocuğu, partneriyle ve ailesiyle olan ilişkisi, herhangi bir romantik ilişkideyse partneri ile olan ilişkisi, romantik ilişki deneyimleri, iş hayatına ve meslek sahibi olmaya dair düşünceleri, askerlik deneyimleri oluşturmaktadır. Böylelikle bu kategori günümüz toplumunda erkeklerin görüşlerinden ve duygularından yola çıkarak cinsiyet farklılıklarının nerelerde oluşmaya başladığını ve beslendiğini anlamayı amaçlamaktadır. Son kategoride ise, toplumsal cinsiyete eşitsizliklerine dayalı güncel olaylardan hareketle hazırlanan sorular ile erkek katılımcıların her gün artmakta olan kadın cinayetleri ve şiddet, nafaka tartışmaları, bedelli askerlik gibi meselelere ve LGBTIQ+ bireylere dair görüşlerini anlamak amacıyla kurulmuştur.

1.3.1 Alan Araştırmasının Yapıldığı Bölgeler

Bu araştırma, saha çalışma bölgesi olarak sınıflar arası geçişliliği görebilmek amacıyla geniş ölçekte Ankara'nın Çankaya, Keçiören ve Mamak bölgelerinde, küçük ölçekte sayı bazında bu kafelerin yoğunlaştığı semtlerde nargile hizmeti konseptine sahip olan mekanlarda yürütülmüştür. Alan araştırmasında hangi mekanların yer alacağı ise araştırmacının hem kendisi tarafından bölgesel ziyaret

edilerek hem de sahada yer alan katılımcıların fikirlerine danışılarak belirlenmiştir. Öte yandan saha çalışmasının yapılacağı kafeler her ne kadar önceden belirlenmiş olsa da kadın araştırmacı kimliğinin de etkisinin olduğu öngörülemez durumlar bir diğer ifadeyle zorluklar neticesinde yer yer kafelerde değişikliğe gidilmiş olup bazı zamanlar nerede daha güvenli görüşmeler yapılabilecekse orada katılımcılarla iletişim kurulmuştur. Pandemi tedbirleri kapsamında faaliyetlerine uzun bir süre ara veren nargile kafelerin izi, bir süre boyunca gerek online görüşmeler aracılığıyla gerekse de riskleriyle beraber özel alanlarda veya açık alanlarda gerçekleştirilen görüşmelerde erkek katılımcıların anlatılarında sürülmüştür.

Alan araştırmasının sonucunda katılımcılarla yapılan görüşmelerde kendi aralarında bir jargona ve nargile kafelerde gerçekleştirilen katılımlı gözlem sonucunda nargile içme kültürünün kendine has bir terminolojiye sahip olduğu görülmüştür. Saha çalışmasında gözlemlenen bu kavramların karşılıkları aşağıda okuyucunun bilgisine sunulmuştur;

Gövde: Boyun kısmı dar olan karın kısmına doğru genişleyen dumanı filtreleyen suyun bulunduğu şişe (Gürsoy, 2007).

Ser: Şişenin içerisine doğru diklemesine yer alan metalin bütünü (2007).

Marpuç: Nargile gövdesinden itibaren dumanın ağız kısmına kadar ulaştıran hortum (2007).

İmame: Marpuçun elle tutulan kısmı (2007).

Sipsi: Marpuçun ucunda bulunan tek kullanımlık plastik yahut kişiye özel devamlı olarak da kullanılabilen ağızlık (2007).

Lüle: Gövdenin üzerinde bulunan nargile tütünün kömürle yakılıp koyulduğu dairesel bir şekle sahip ısıya dayanıklı özel bir kap (2007).

Tepsi: Lüle ile serin arasında bulunan küllerin ve ateşin etrafa dağılmasını önleyen tepsi (2007).

Maşa: Nargile tütününün yanması için kullanılan ateşi tutan metal araç (2007).

Köz: Genel itibarıyla meşe odunundan yapılan nargile kömürü (2007).

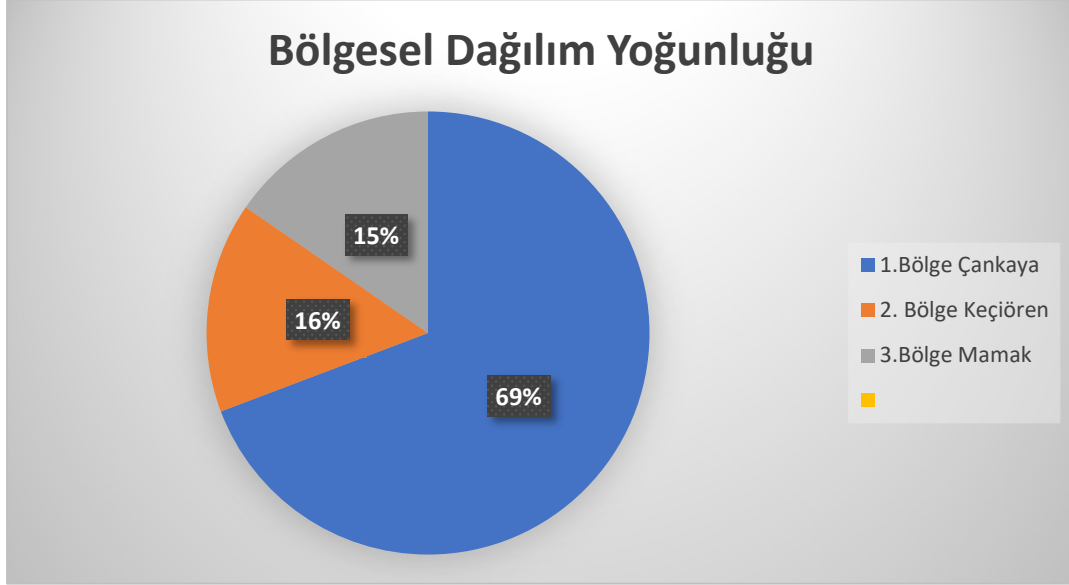
Ayşe: Nargile tiryakilerine hizmet eden garsonların eski adı (2007).

Tömbeki: Özel nargile tütünü (2007).

Köşe: Müdavimler tarafından mekanlarda nargilenin keyifle içildiği alan (2007).

Alan araştırmasının gerçekleştirildiği nargile kafe konseptine sahip mekanların bulunduğu bölgeler 3 bölge olarak ayrılmakta olup nargile kafelerin cinsiyetinin izinin sürüldüğü mekanlar ise aşağıda yer alan Tablo.1.'de bölgesel dağılımı sunulmuştur.

Tablo.1 Çalışmanın Yürütüldüğü Ankara'da Yer Alan Mekanların Bölgesel Dağılımı



1. **Bölge:** Çankaya bölgesi olup bu bölgede Cevizlidere Caddesi, Ceyhun Atuf Kansu Caddesi, Barış Manço Caddesi, Muhsin Yazıcıoğlu Caddesi, Çukurambar Mahallesi, Kızıllırmak Caddesi, 7.Cadde olmak üzere toplamda 9 nargile kafede alan araştırması yürütülmüştür.
2. **Bölge:** Keçiören bölgesi olup Atatürk Caddesi, Kızılarpınarı Caddesi olmak üzere toplamda 2 nargile kafede alan araştırması yürütülmüştür.
3. **Bölge:** Mamak bölgesi olup Mamak Caddesi, Şehit Zülfi Çelik Sokak olmak üzere toplamda 2 nargile kafede alan araştırması gerçekleştirilmiştir.

1.4 ARAŞTIRMA SÜRECİNDE KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Her araştırmacının düşünsel yolculuğunda araştırma tasarımını planlarken peşine düştüğü soruyu yanıtlayabilmek için saha çalışmasının nasıl ilerleyeceğini kurduğu bir idealler dizisi vardır. Ancak araştırmacı deneyimledikçe planladığı tasarımın hesap edemediği noktaları belirebilmekte olup kimi zaman çalışma seyrinin doğrusal bir çizgide ilerleyememesi de söz konusu olabilmektedir. Bu duruma sebebiyet veren etkenler sıralanacak olursa sahayla ve katılımcılarla olan ilk temaslarda:

“Şaşkınlık, yalnızlık, kaygı, güvensizlik ve imtihan edilme hissi; toplumsal cinsiyete dair muhataralı karşılaşmalar, bakışlar ve anlatılamayacak olanlar; paranteze alınamayanlar,

dönüşen sorular, kurulamayan alanlar, sorulamayan sorular, parasızlık, kurumsal engeller ve tesadüfler” vardır (Yazıcı-Yakın, 2019: 8).

Araştırmacının kontrolü dışındaki bu etkenlerin etkisi, zamanla sahaya alıştıktan sonra hafiflemeye başlar ve bir süre sonra araştırmacı kendince geliştirdiği taktiklerle bahsedilen kimi engelle baş etmeye başlar. Araştırmacının farklı kimlik pozisyonlarının da katmerlediği bu etkenlerin yanı sıra covid-19 salgınının bütün dünyayı etkisi altına aldığı bir dönemde sahanın yeniden kurulması problemi de bu çalışma özelinde belirmiştir. Katılımcılarla çeşitli zorluklarla kurulan fiziksel temasların kaybolması ve gözlem yapılacak mekanların kapanması ardından bu durumların neticesinde alan araştırmasının durması, bu çalışmanın son döneminde karşılaştığı bir diğer güçlüklerdendir. Aynı zamanda çalışmanın ziyadesiyle etkilendiği pandemi süreci, araştırmacının sınıyıcı sorumluluklarını yeniden düşünmesine dahası araştırmacının bizatihi kendisinin ve katılımcıların sağlığını ve salgının neden olduğu riskli ilişkileri içeren yeni bir süreci beraberinde getirmiştir (Karababa-Demircan, 2020: 140). Ancak Yakın’ının da ifade ettiği üzere “*araştırmacının pratikteki tecrübelerini yönlendiren bu etkenlerin*” bir kısmı üzerine muhakeme edildiğinde araştırmanın seyrini sekteye uğratması bir yana araştırmanın lehine işlerlik de kazandırabilme imkanlarını taşımaktadırlar (Yazıcı-Yakın, 2019: 8-9). Bu alan araştırması da araştırmacının kimlik pozisyonlarının yaratabileceği engellerden birisi olan cinsiyetin getirdiği güçlükler etrafında sonrasında ise Covid-19 salgınının getirdiği fiziksel kısıtlamaların eşiğinde nargile kafelerin kapatılmasıyla sekteye uğramıştır ve saha çalışması riskli ilişkilerle beraber yeniden planlanmıştır. Araştırmacının yaşadığı bu zorluklar, “Feminist Etnografya ve Sahada Kadın Olmak üzerine” başlıklı kısımda özdüşünümsel bir perspektifte etraflıca değerlendirilmektedir.

Çalışmanın yürütüldüğü bölgelerdeki mekanlara erişim, araştırmacının nargile içme alışkanlığı olmaması sebebiyle gerek internette bulunan popüler nargile kafelerin yer aldığı listelerin araştırılması ve neticesinde araştırmacının bölgesel ziyaretleri gerekse de erkek katılımcıların fikirlerine danışılarak tavsiye edilen mekanların ziyaret edilmesi, bazı zamanlarda ise sahada güven ilişkisinin daha kolaylıkla kurulabileceği düşüncesinden hareketle tanıdıkların eşlik etmesi aracılığıyla sağlanmıştır. Genel itibariyle nargile kafelerin sayı bazında 1.bölge olan Çankaya bölgesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum bölgeye daha aşına olunması sebebiyle de mekanlara ulaşım hususunda hem araştırmacının hareketliliğini hem de gün içerisinde diğer mekanların ziyaret edilebilmesini kolaylaştırmıştır. Geriye kalan bölgeler, 2. Bölge Keçiören ve 3. Bölge Mamak ise araştırmacının aşinalığının zayıf olması ve ulaşım konusundaki zorlukları sebebiyle her bir bölgede iki nargile kafede alan araştırmasının sürdürülmesi yönünde sınırlandırılmıştır. Bu bölgelerde de araştırmacı saha çalışmasını yürütmeye çalışmış fakat sunduğu kolaylıklar ile kıyaslandığında 1. bölge olan Çankaya’da gözlem yapma, sahanın özneleriyle ilişki kurma ve görüşme imkanları daha fazla olmuştur. Aynı zamanda çalışmanın alan araştırmasının yapılacağı zaman diliminde ortaya çıkan salgın süreci boyunca sosyal hayat durmuş, nargile kafeler ise uzun bir süre boyunca yer yer kısıtlamaların gevşediği vakitlerde dahi kapalı

tutulmuştur. Corona virüs tedbirlerinin gevşetildiği zamanlarda dahi açılmayan nargile kafelerin bazıları iflas etmiştir ve bu durum sahanın yeniden yapılandırılmasına, çoğu kez yeniden şekillendirilmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda saha çalışmasının sekteye uğradığı bu dönem boyunca katılımcıların bir kısmı ile kurulan bağlar çözülmeye başlamış ve geriye kalan erkek müdavimler ile online görüşmeler, açık hava alanlarında görüşmeler, yer yer ise katılımcıların bilhassa sağlık sebepleriyle dışarı çıkamadığı zamanlarda ise özel alanlarında görüşmeler gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Hali hazırda temasta bulunulan kimi katılımcının kaybedilmesiyle bir diğer ifadeyle bağların kopmasıyla beraber diğer tanıdıklar aracılığıyla yeni görüşmeler gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar tanıdıkların arada bir güven bağı oluşturmasına etkisi olsa da çoğu zaman pandemi sürecinde yeniden şekillenen saha deneyiminde katılımcılara erişimin durma noktasına geldiği zamanlar olmuştur. Ancak bu çalışma salgının getirdiği zorluklardan beslenmek amacıyla akıllara dahi gelmeyecek bu deneyimin erkeklikleri nasıl etkilediğini de içerek bir şekilde içeriğini ve araştırma sorularını güncellemeye çalışmıştır. Alan araştırmasında yer alan mekanlar ve katılımcıların detaylı bilgisi, “Gözlem Yapılan Mekanlar” ve “Sahada Erkeklikler ve Erkekler” adlı başlıklarda tablo halinde okuyucunun bilgisine sunulmuştur.

1.5 ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ: FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ, METODOLOJİ VE YÖNTEM TARTIŞMALARI

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak nargile kafeleri gün aşırı tercih eden, mekânda çalışan ve eleştirel bir bakışa sahip bu mekanları tercih etmeyen erkekler arasından seçilmiş olup farklı sosyo-ekonomik gruplardan, yaş, meslek, sosyal statü bakımından çeşitlilik arz eden 32 erkek katılımcıyla yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler ve mekânda bulunan erkek müdavim gruplarıyla odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Aynı zamanda katılımcılara ulaşmak için kartopu tekniği³ kullanılmıştır. Dolayısıyla katılımcıların rastgele seçilmesi hem araştırmanın kapsamını genişletmiş olup hem de araştırmanın güvenilirliğini arttırmıştır. Sınıflar arası geçişliliği görmek üzere Ankara'nın Çankaya, Keçiören ve Mamak ilçelerinden belirlenen nargile kafelerde katılımlı gözlem tekniği kullanılmıştır. Pandeminin ortaya çıktığı ve sağlık tedbirlerinin yoğun bir şekilde alındığı dönem boyunca ise araştırmanın yöntemleri tekrardan şekillenmiştir. Sahada ziyaret edilmesi planlanan kafelerin tümü kapatılmasıyla beraber fiziksel uzamdaki yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelere ve odak grup görüşmelerine ara verilmiştir ve kısıtlamaların gevşetildiği dönemde dahi açılmayan nargile kafelerin birçoğunun iflas etmesiyle beraber sahayla kurulan bağ kopmuştur. Bu duruma istinaden yeni arayışlar

³ Bu çalışma bazında, araştırmacının hali hazırda daha öncesinde nargile içme pratiğine sahip olmaması ancak bu kafeleri ziyaretleri sonucunda gerek arkadaşları gerekse de ziyaretler esnasında gerçekleşen tanışıklar aracılığıyla erkek müdavimlerle tanışmaya başlamasında kartopu örnekleme oldukça işlevsel bir teknik olarak değerlendirilebilir. Belirtilmelidir ki kadın bir araştırmacının genel itibarıyla tek başına sürdürdüğü alan araştırmasında kimi zaman kartopu örnekleme tekniği, yabancı erkeklerle tanışma noktasında zorlukları da bir o kadar beraberinde getirmiştir. Bir diğer ifadeyle bu durum kadın araştırmacının çoğu zaman risk almasını gerektirmiştir.

belirmiştir. Fiziksel kısıtlamaların yoğun yaşandığı dönemlerde online görüşmeler⁴ gerçekleştirilmiş olup imkanlar ölçütünde açık alanlarda fiziksel görüşmeler devam ettirmeye ve kimi zamanlarda ise katılımcıların özel alanlarında görüşmeler planlanarak alan araştırması yürütülmeye çalışılmıştır.

Nitel araştırma yorumlamaya dayalı bir yöntem olup genel itibarıyla araştırmacılar, katılımcılarla yoğun bir etkileşim ve sürerlilik içerisinde kalacak bir biçimde sosyal bağlar kurmaya çalışmaktadır. Bu durum beraberinde bir takım etik yahut kişisel kaygıları ve araştırmacının saha süreci içerisinde çeşitli stratejiler geliştirmesini gerektirmektedir. Ortaya çıkan endişeli hal içerisinde nitel araştırma yöntemini kullanan araştırmacılar araştırma sürecinde yorumlarını şekillendirecek cinsiyet, eğitim, yaş ve etnik köken gibi çeşitli konularını yansıtarak saha çalışmalarını yorumlamaktadırlar (Creswell, 2017: 187). Bu bilgilerin ışığında görüşme verileri, yorumlayıcı paradigmanın ışığında nitel araştırmanın özellikleri göz önünde bulundurularak, verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların parçalara ayrılarak anlamlı bir şekilde düzenlenmesi ve bulguların yoğun bir biçimde betimlemeye tabi tutularak yorumlanması biçiminde işlenmiştir. Görüşme verilerinin özgün haline sadık kalınmış ve katılımcıların sözlerinden doğrudan alıntılar yapılarak betimleyici bir yaklaşımla yorumlanmıştır. Erkekliklerin izinin mekânsal bağlamda bir boş vakit eğlence kültürü içerisinde sürülmeye çalışılması sebebiyle katılımcıların anlatıları kültürel bir analizle irdelenmiştir. Değerlendirme süresince objektif bir biçimde bütün veriler yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu alan araştırmasının sonuçları ise tema ve kodlar biçiminde sunulmuştur. Elde edilen veriler mekân ekseninde yeni muhafazakarlıktan beslenen gündelik hayat sosyolojisi ve çalışmalarından beslenerek hazırlanmış ve erkekliklerin kurgulu yapısına işaret eden hegemonik erkeklik mekanizması bağlamında ilgili literatür çerçevesinde değerlendirilmiştir. Aynı zamanda verilerin çözümlenmesinde araştırmacının bizatihi kendi deneyimlerini ve konumsallığının verdiği parçalı bakışı çalışmanın bir önemli bir parçası kılan ve sahada deneyimlenen güçlükleri hem temsil etmek hem de irdelemek için kapı aralayan *feminist duruş noktası* kuramı ve *kesişimsellik* yaklaşımı bu çalışmanın diğer önemli sacayaklarını oluşturmaktadır. Bu noktada feminist duruş noktası ve kesişimsellik yaklaşımından bahsetmeden önce feminist epistemoloji, metodoloji ve yöntem tartışmalarından devam edilecektir.

⁴ Bu çalışmanın önündeki en büyük engellerden birisi, saha çalışmasının iki sene boyunca planlanan şekilde sürdürülememesine neden olan pandemi dönemidir. Bu durumda yeniden yapılandırılan saha çalışması için online görüşmeler ilk görünüşte faydalı olabilecek sanısını getirmekle beraber süreç içerisinde katılımcılarla iletişime geçilen sosyal medya hesaplarında katılımcıların bu durumu bir flört ilişkisine çevirme potansiyelini göstermesi, araştırmacının bu durumu etik bulmaması, erkek katılımcıların planlanan saatlerden oldukça geç örneğin gece saatlerine online görüşmeleri çekmek istemesi aynı zamanda araştırmacının özel hayatının “fazlasıyla” sorgulanması sebepleriyle fiziki sahada gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerin daha faydalı olabileceği düşüncesi doğmuştur. Pandemi sürecinde online görüşmeler bir anlamda araştırmacının ve katılımcıların sağlık risklerini en aza indirirken öte yandan araştırmacının cinsiyeti bağlamında yaşadığı zorlukları katmerleyen bir sonucu olduğu görülmüştür. Öte yandan da online görüşmeler esnasında kişilerin özel alanlarında olmaları sebebiyle “rahat” bir ortamda bulunmaları görüşmelerin beklenilenden daha fazla uzamasına neden olmuştur ve yüz yüze görüşmelerdeki fiziksel görüntünün olmayışı, katılımcıların sorulara olan tepkilerini, yüz ifadelerini ve hislerinin görülememesine neden olmuştur. Son olarak, bu çalışma özelinde online görüşmelerin oldukça etkili bir araç olduğu söylenememektedir.

Feminist epistemoloji ana akım erkek egemen bilim anlayışının karşısında ve pozitivistliğe yöneltilen güçlü bir eleştirinin sonucunda doğmuştur. Pozitivizmin temel varsayımları, bilimsel bir araştırmadan toplumsal değerlerden sıyrılan bir nesnellik ve hiyerarşik bir ilişki içerisinde araştırmacıdan da “evrenselleşmiş hakikatleri” bulmasını ve ardından gelecek çalışmaların da keşfedilen bu “hakikatlerin” başkaları tarafından doğrulanmasını bekler. Bu yaklaşım ise üstenci ve indirgemeci bir bakışı beraberinde getirmektedir. Araştırmacı ve katılımcı arasındaki ilişkide mesafeyi ve asimetriyi derinleştirir aynı zamanda araştırmacıları bu çizgide teşvik eder. Dahası araştırmacının bir mesafe içerisinde nesnel kalarak sahanın öznelerinin hayat anlamlarını ve tecrübelerini görebileceği, sorgulayabileceği ve yorumlayabileceği sanısını yaratır. Sosyal fenomenlere böylesine tek düze bir pencereden bakılamayacağını savunan feminist epistemoloji toplumsal varlıklar olarak araştırmacıların nesnel ve değerlerden sıyrılmış kimliklerinin olamayacağını iddia eder ve araştırmacıların da bizzat kendi deneyimleri ve değerlerinin olduğunu ve genel geçer nesnel bir bakışın imkansızlığını vurgular. Öyle ki feminist araştırmacılar ve bu kimlikte kendini tanımlamayan ama muhalif bir çizgide olan diğer araştırmacılar, pozitivist bilim anlayışının kırılmasında etkili figürler olarak bir süre sınırda istenmeyenler olarak da anılmışlardır (Wolf, 2009: 377). Bu noktada feminist epistemoloji erkek egemen mevcut bilim ve bilgi pratiklerinin “*soyut, rasyonel ve evrensel*” olduğu düşüncesini derinden sarsar. Ortaya attığı temel düşüncelerden birisi olan; kadın olmanın yahut dışarıda bırakılmış diğer kimliklerden birine sahip olmanın dayatılan rasyonel bakışa ve eril akla meydan okumakta etkili olacağını savunur ve böylelikle uzun bir sürede merkezin dışarısında bırakılan kimliklere sahip olanların, dünyanın ve insani etkinliklerin farklı yönlerini görmemizi mümkün kılarak daha zengin bir bakışı beraberinde getireceğini belirtmektedir (Narayan, 2020: 37-38). Belirli bir sınıfa, etnik kökene, cinsiyete mensup olmanın önemini iade ederken feminist epistemoloji hiçbir bakışın tarafsız olamayacağını ve bilginin tek başına aktörler tarafından değil, tarihselliğin akışında değişen ve toplumsal olarak inşa edilen üyeler tarafından elde edildiği düşüncesini savunur. Bu noktada farklı baskı biçimlerini deneyimleyen grupların daha kapsayıcı bir eleştirel perspektife sahip olabileceğinin altını çizer (Narayan, 2020: 44). Bir yandan araştırmacı ve katılımcı arasındaki potansiyel hiyerarşik ilişkiler kırılmaya çalışılırken öte yandan kadınların hayatlarına ve deneyimlerine yer vermek, feminist epistemolojiden destek alan çalışmaların kapsamını genişletir. Sadece kapsamını genişletmekle kalmaz aynı zamanda olası sömürücü ilişkilerin yerine özneler arasında paylaşımın ve daha yakın ilişkileri kapısını aralar. Her ne kadar zorlu olsa da bütün bir sürecin sonucunda kurulan ilişkiler çalışmada yer alan her bir birey için dönüştürücü bir etkiye de sahip olabilir. Böylelikle katılımcılarla olan bilginin aktarımı sürecinde araştırmacı sezgilerini, duygularını ve bakış açılarını rafa kaldırmamakla beraber araştırmasının önemli bir parçası kılarak faydalanır (Wolf, 2009: 377-378).

Feminist epistemoloji ve metodoloji tartışmalarının her ne kadar çıkış noktası “*kadınlar hakkında kadınlar tarafından*” bir bilgi üretimine yönelik olsa da eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmalarının feminist bakışın desteğinden ayrı düşünülmemesi gerekliliği önemini korumaktadır. Bu noktada Fatma

Belkis Kümbetlioğlu'nun ifade ettiği üzere; “araştırmacının, feminist teorinin ve yöntemin birbiriyle iç içe geçmiş, etkileşim içindeki özne-subje sorunlarını, bilgi üretimindeki güç ilişkilerini, toplumsal cinsiyeti bir değişkenden çok analitik öge kullanılarak kullanmanın önemini ve sonuçlarını merkeze yerleştirme çabası varsa, araştırmanın feminist doğasından söz edilebilir” (Kümbetlioğlu, 2011: 476). Bu çalışma ise her ne kadar sahanın özneleri olarak kadınları ve deneyimlerini ele almasa da genç bir kadın araştırmacının erkekliklerin mekanla olan ilişkisini irdelerken toplumsal cinsiyeti analitik bir öge olarak kullanmaya çalışmasının ürünü olmakla beraber feminist bir doğaya sahiptir. Aynı zamanda araştırmacı, sahanın özneleriyle kurduğu etkileşim üzerine düşünmesini ve saha deneyimlerini hesaba katarak çalışmayı yazıya dökmesini ve genel olarak araştırmasının seyrini şekillendiren en önemli etkenlerden biri olarak kendi cinsiyetinin çalışmayı nasıl şekillendirdiğini paylaşmayı mümkün kılan feminist metodoloji ve yöntemlerden faydalanmaktadır.

Sandra Harding, feminist araştırmaların metodoloji, yöntem ve epistemolojiye kadınların bakışı tarafından nasıl bir işlerlik kazandırılabilceğini, erkek öznenin bakışıyla kurulmuş bir bilim dünyası içerisinde sınırları belirlenmiş bir feminist bir yöntemin olup olmadığını ve kadınların sesinin akademik bilgi üretimine nasıl dahil edilebileceğini sorgulamaktadır. Harding'e göre klasik anlamda bir araştırma yönteminin: katılımcıların dinlenerek sorgulanmasını, davranışların gözlemlenmesini ya da geçmişteki kayıtların ve izlerin incelenmesini içerdiğini ifade etmektedir. Ancak kabaca sosyolojik bir araştırmanın bu yöntemlerden ibaret olarak görülmesini sorunlu bulmaktadır. Bu noktada asıl olarak bu yöntemlerin nasıl işe koşulduğunu irdelemeye başlar diğer bir ifadeyle bu yöntemlerin nasıl kullanıldığını kapsayan sürecin kendisine odaklanmaktadır. Neticede uzun bir süre bu yöntemleri işe koşanlar, “bilirkişi” olarak yer edinmiş erkeklerdir. Bir anlamda Harding, erkek egemen düşünceyle şekillendirilmiş geleneksel bilim anlayışının kadın deneyimlerini anlamada işlerliğini sorgular ve dayatılan “soyut, evrensel ve rasyonel” bir bilim anlayışıyla mücadele eden yeni araştırma yöntemlerine katılacak olan özgün bakışların izini sürer. Bu bağlamda feminist bakışın gelişiyile yeni sorular belirlemektedir. Toplumda baskın olan sınıfın ve ırkın mensubu olan erkeklerin tekelindeki bir sosyal bilim anlayışı herhangi bir çalışmanın neticesine büyük bir önem atfederken çalışmanın ortaya çıkmasına neden olan araştırmacının kişisel meseleleri ve hipotezlerini etkileyen sebepleriyle pek ilgilenmez. Salt egemen olan sınıfın, cinsiyetin ve ırkın deneyimlerinin çıktısı olan bir bilgi üretimi sosyal fenomenlere dair “parçalı” ve “tek tip” bir bakışı sunar. Bu noktada kadın deneyimlerinin gölgelendiği bu hatta Feminist araştırmacılar yeni soruları gündeme getirerek sistematik bir şekilde sessizleştirilen ve sesleri değersizleştirilen kadınların perspektiflerine ve deneyimlerine yoğunlaşır. Öte yandan da kadınların deneyimleri sorunsallaştırılırken bu noktada kadın-erkek ikililiği içerisindeki çeşitlilik vurgusu da söz konusudur. Evrensel tek bir erkeklik modeli olmadığı gibi birbirlerinden kültürel çeşitlilikleriyle ayrılan kadınlıklar ve erkeklikler vardır ve kadın özneler çoğu zaman akademik bilginin üretildiği sahneden silinmeye çalışılmıştır. Tek bir kadınlık modeli ve yekpare deneyimleri de yoktur ancak ırk, sınıf, kültür bazında kadınların ve erkeklerin tecrübeleri, arzuları ve gündemleri birbirleriyle benzeşmeyen

deneyimler dizisi mevcuttur (Harding, 1987: 6-10). Bu deneyimleri de akademik çalışmaların odağına çeşitliliğiyle beraber almak daha zengin ve daha az çarpıtılmış bir bilim anlayışını beraberinde getirecektir. Böylelikle feminist yöntemi benimseyen araştırmacılar, kendi aralarındaki düşünsel tarzlardaki farklılıklara rağmen erkek egemen, tek tipleştirici, rasyonel ve evrensel bir bilim anlayışını alt üst etmeye başlarlar (Narayan, 1989: 257).

Harding, sınırlılıkları belli ve tek yönlü bir yöntem haritası sunmaktan imtina eder. Bunun yerine eril iktidarın güç ilişkilerini serimlerken pozitivist yaklaşımın karşısında yorumlayıcı paradigmanın önemini vurgular (Harding, 1987: 6). Harding'in düşüncesinden hareketle sınırlarının keskin bir şekilde çizilmediği çoğulluğun vurgulandığı çeşitli metodolojilerden ve yöntemlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Evrensel olma iddiasında, farklılıkları ve deneyimleri gölgeleyen, nesnel ve katı kurallara sahip eril bir bilimsel anlayışın karşısında, ikinci dalga feminist düşüncenin eleştirel yaklaşımlarının ürünleri olan duruş noktası kuramı, Postmodern feminizm tarzlarından doğan Postyapısalcı ve Psikanalitik metodolojileri gibi sınırları keskin olmayan hatta araştırmacının kendini de dahil edebileceği bir hattı benimsemek, feminist bir araştırmanın gerçekleşmesi için zemin hazırlar. Böylelikle tek bir metodoloji ya da yöntem yerine çalışmanın daha kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesi için çeşitli metodolojiler ve yöntemler işlerlik kazanmaktadır (Bozok, 2014: 87).

Bu bilgilerden yol alarak bu alan araştırması, feminist bir bakış açısından güç alarak hegemonik erkeklik mekanizmasını mekânsal bir bağlamda irdelemektedir. Kamusal alanların tekeline elinde tutan erkeklerin çeşitli mekanları cinsiyetlendirdiği ve bu mekanlarda erkeklik pratiklerini tecrübe ederek ve homososyal deneyimler aracılığıyla pekiştirdiği düşüncesinden hareketle nargile kafelerde farklı erkeklik inşalarının nasıl gerçekleştirildiğini, araştırmacının deneyimlerini çalışmanın önemli bir parçası kılan yorumlayıcı bir feminist bakış açısından destek alarak irdelemeye çalışmıştır. Çalışmanın teorik çerçevesinde eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmaları literatürüyle dirsek temasında olan cinsiyetin kurgulu yapısına işaret eden feminist teorilerden faydalanılmıştır. Alan araştırmasının verilerinin çözümleme noktasında ise başvurulan yöntemlerden birisi olarak feminist duruş noktası kuramı referans alınmıştır. Bu noktada kuramın çalışmanın bütünlüğü için ne anlam ifade ettiğini irdeleyerek devam etmek yerinde olacaktır.

1.5.1 Feminist Duruş Noktası Kuramı

Feminist duruş noktası kuramı (feminist standpoint theory) 1970'li yıllarda kökenlerini Marksist düşünceden ve pratikten alan bilginin üretimi ve bu süreçteki iktidar ilişkilerini irdeleyen eleştirel feminist bir araştırma yöntemidir. Marksist teoriden ve Hegel'in efendi-köle diyalektiğinden beslenen f. duruş noktası kuramı, epistemoloji tartışmalarında kadınlar özelinde ve diğer bastırılmış grupların ve marjinalleştirilmiş bireylerin seslerini güçlendirmeyi amaçlamakla beraber deneyimlerini odağına almaktadır (Harding, 2004: 1-2). Feminist objektiviteden beslenerek güç ilişkilerini ve bilginin üretimini kadınların deneyimi üzerinden sorunsallaştıran kuram, Harraway'in konumlandırılmış bilgi

(situated knowledge) kavramsallaştırmasından hareketle kimin kim için söz söyleme hakkı olduğunu, nasıl temsil edildiğini, bilginin hangi toplumsal dinamikler aracılığıyla şekillendiğini, kimin araştırma pratiğine ve sürecine dahil edilip edilmediğini ve kimin hayat deneyimlerinin bir “önem” teşkil edip etmediğini sorgular (Harraway, 1988: 583). Bu sorgulamaların eşliğinde duruş noktası kuramı bir “içeride dışarıklık olma” (Collins, 1986) halini bir “avantaj” olarak değerlendirip bilginin kadınların penceresinden “daha az çarpıtılmış” bir veçhesini sunmaya çalışmaktadır. Böylelikle kılcallaşmış iktidar ilişkilerinin bizatihi boyunduruğu altında kalan ve yine bu güç ilişkileri tarafından kenara atılan bireylerin sosyal gerçeklikleri anlamlandırma noktasında daha kapsamlı ve incelikli bir bakış getirebileceği düşüncesi doğmaktadır. Uzun bir süre erkek egemen geleneksel bilim anlayışının dayattığı rasyonelliği, evrenselliği, soyutsallığı ve tek tipleştirici teşebbüsün karşısında feminist duruş noktası kuramı, bilginin ve araştırmacının konumsallığını ve hangi dinamiklerle şekillendiğini tartışmaya açarak bilginin odağına sessizleştirilen ve görünmez kılınan kadınların deneyimlerini olarak bir görüntüsünü sunmaya çalışır aynı zamanda feminist objektivitenin yolunu açar. Bu noktadan hareketle daha önceden göz ardı edilen araştırmacının cinsiyeti, sınıfı, kültürel geçmişi ve politik konumu ve araştırmacının bulunduğu coğrafyanın o dönemdeki güncel atmosferi araştırma sürecinin önemli bir parçası haline gelir (Collins, 1986: 30). Eril bir bakışın altındaki “çarpıtılmış” bir objektivitenin reddiyle kadınların yaşanmış deneyimleri ve bizatihi eril iktidar ilişkilerinin bastırıldığı kadın bakışı, duruş kuramının desteğiyle beraber sahnede yerini alır. Duruş noktası kuramı, sadece kadınların bakışını ve gündelik hayat deneyimlerini epistemolojik bir önem atfetmekle kalmaz feminist praksis için de yeni tahayyülleri ve politik araçları mümkün kılmaktadır (Naples, 2017: 1-2). Öte yandan kadınların yaşanmış deneyimlerine yer veren çalışmaların daha az çarpıtılmış bir gerçekliğin tezahürünü sunması bir yana, duruş noktası kuramı, cinsiyet rejimi içerisinde sadece kadınların tabii tutulmadığı bir o kadar bu güç ilişkileriyle sarmalanmış erkeklerin de yeni sorgulamalara kendilerini dahil etme ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler üzerine düşünme olanaklarını sunmaktadır (Harding, 2004: 128). Eleştirel erkeklik çalışmaları, feminist düşünceden beslenerek doğmakla beraber aynı zamanda feminizmle ters düşme potansiyellerini çoğu zaman bünyesinde taşımasına rağmen birbirlerinden ayrı düşünülmemelidir. Bu noktada Barutçu’ya göre; eleştirel bir perspektifi işe koşmadan erkeklikleri sorunsallaştıran çalışmalar feminizmin önündeki en büyük engellerden biri olarak değerlendirilmektedir ve erkekliğin etkisini göz ardı ederek odağına sadece kadınları alan çalışmalar ise feminizmin kapsayıcılığını sınırlı kılmaktadır (Barutçu, 2020: 152). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet çalışmaları olarak nitelendirilebilecek kapsayıcı bir başlıkta her iki hatta yer alan kadın çalışmaları ve eleştirel erkeklik çalışmaları birbirleriyle dirsek temasında olmalıdır.

“Böylece odağı doğrudan kadınlar olmasa da teorisinde ve yönteminde toplumsal cinsiyete dokunan, eril bakış açısından arınmış, cinsiyet içi güç ilişkilerini cinsiyetler arası güç ilişkilerinden bağımsız düşünmeyen (veya tersi) ve erkeklikleri inceliyorsa incelediği bu alana eleştirel yaklaşan çalışmaların feminist doğasından söz etmek ve dolayısıyla eleştirel erkeklik

çalışmalarının feminist bilgi üretebileceğinden bahsetmek mümkün gözükmektedir (Barutçu, 2020: 151-152).

Bu bilgilerin ışığında odağında her ne kadar sahanın öznelere olarak kadın deneyimleri yer almasa da bu çalışma eleştirel erkeklik çalışmaları hattında feminist literatürden de destek alarak erkeklikleri eleştirel bir perspektifte irdelemektedir. Aynı zamanda araştırmacının konumsallığını ve deneyimlerini özdüşünümsel bir perspektifle tartışmaya açmasında daha spesifik bir ifadeyle sahada erkeklikleri çalışmanın önünde bir “engel” olarak beliren kadın cinsiyetinin ve beraberinde getirdiği zorlukların tartışmaya açılmasında feminist duruş noktası kuramının imkanlarından faydalanmıştır. Duruş kuramının öncü isimlerinden Harding, duruş noktası kuramlarının sosyal ve politik dezavantajlı olma konumunun nasıl epistemolojik, bilimsel ve politik bir avantaja dönüştürebilme potansiyelinden bahseder (Harding, 2004: 7-8). Bu çalışma da kadın bedenine doğmuş bir araştırmacının halihazırda toplumsal cinsiyet meselelerini sorgularken kendi mekânsal deneyiminden yola çıkarak “dezavantajlı” konumunu, duruş kuramından destek alarak epistemolojik, bilimsel ve politik bir avantaja dönüştürme teşebbüsünün bir ürünüdür. Feminist duruş noktası kuramının bu çalışma için sunduğu imkanlardan bahsettikten sonra çalışmanın bir diğer önemli sacayaklarından olan *kesişimsellik* (intersectionality) yönteminden devam etmek faydalı olacaktır.

1.5.2 Kesişimsel Yaklaşım

Kesişimsel yaklaşım üçüncü dalga feminist hareketin farklılıklara atfettiği önemden beslenerek kadınların ve daha sonrasında erkekleri de içerek bir şekilde hayat deneyimlerindeki farklı ırk, etnisite, cinsiyet, cinsel yönelim, yaş, eğitim ve benzeri kimlik pozisyonlarının birbirlerinin içine geçerek tahakküm ilişkileri içerisinde yarattığı eşit olmayan ilişkileri sorunsallaştırmaktadır. Çıkış noktasında ise özellikle ikinci dalga feminizmin kimlik pozisyonları fark etmeksizin kadınları tek bir kategoride benzer hayat deneyimlerine sahip olduğu düşüncesinin karşısında yer alan siyah feminist kadınların mücadelesi yatmaktadır. Siyah feminist hareketin öznelere tahakküm ilişkilerini sadece kadın olmak üzerinden değil etnik kimliklerinin de bir o kadar eşit olmayan eril iktidar ilişkilerini daha çetrefilli yaşamalarına neden olduğunu ortaya koyarak önemli bir tartışma açmaktadır (Pini ve Pease, 2013: 10). Alana *kesişimsellik* kavramını kazandıran Crenshaw, ayrımcı ilişkilerin tek bir perspektif üzerinden değerlendirilmemesi gerektiğini savunur. Örneğin siyah kadınlar, ayrımcılığı oldukça çeşitli biçimlerde hem beyaz kadınlarla hem de siyah erkeklerle yer yer benzeyerek ve ayrılarak da deneyimleyebilmektedir. Eril iktidar ilişkilerinden kadın olma deneyimiyle daha “ayrıcılık” olan beyaz kadınlarla beraber boyunduruk altında kalabilirken aynı zamanda siyah erkeklerle de ırk temelli ayrımcılık ilişkilerinde benzer deneyimlere sahip olabilmektedirler. Bir diğer ifadeyle siyah kadınlar çoğu zaman çifte ayrımcılıkla iktidar ilişkilerini daha katmerli bir biçimde tecrübe etmektedir. Crenshaw, kategorik analizler eşliğinde kimlik pozisyonları arasındaki farklılıkları göz ardı ederek sunulan çalışmaların “çarpıtılmış” bir bilgiyi sunduğunu varsayar ve siyah kadınların deneyimlerinin

unutularak iktidar ilişkilerinin ne kadar karmaşık olabileceği düşüncesinin üstünün kapatıldığını tartışmaktadır (Crenshaw, 1989: 149-150). Bu noktada *kesişimsel* yaklaşımın bir diğer önemli isimlerinden Patricia Hill Collins, *tahakküm matrisi* (matrix of domination) kavramsallaştırmasıyla iktidar ilişkilerinin karmaşıklığının anlaşılmasında bir analiz haritası sunar. Herhangi bir toplumda hiyerarşik güç ilişkilerinin genel organizasyonu belirli bir tahakküm matrisine dayalıdır. Collins'e göre; her toplumun kendi koşullarına göre özgün olan *tahakküm matrisi* cinsiyet, cinsel yönelim, yaş, sınıf, etnisite, ırk gibi pozisyonlardan doğabilecek baskı sistemlerinin kesiştiği bir alandır. Buradan hareketle *kesişimsel* bir yaklaşım ırk, sosyal sınıf, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, yaş toplumun karşılıklı olarak birbirini inşa eden pratiklerini kapsar ve tahakküm ilişkilerine dair daha kapsamlı bir analiz sunar. Aynı zamanda Collins; matris içerisinde yer alan öznelerin (siyah kadınlar özelinde) baskı sistemleri tarafından şekillendirilirken bir o kadar da bizatihi bu sistemleri şekillendirebileceğini de vurgulamaktadır (Collins, 2000: 299). Kesişimsel bir analizde sınıf, cinsiyet, cinsellik, yaş ve kimliğin diğer yönleri karşılıklı olarak kurucu ögeler olarak değerlendirilmektedir. Bir diğer ifadeyle toplumsal aktörler kimliğin çeşitli yönlerini aynı anda deneyimlerken farklı kimlik pozisyonlarının anlamları da birbirleri tarafından şekillendirilmektedir. Örneğin kişinin mensubu olduğu cinsiyete dayalı deneyim bir o kadar sosyal sınıfa, etnisiteye, yaşa ve cinselliğe göre şekillenir. Aynı zamanda sınıfa dayalı deneyimleri de cinsiyet, etnisite, yaş gibi farklı konumları tarafından etkilenmektedir (Kang, Lessard, Heston ve Nordmarken, 2017). Kesişimsel yaklaşım ilk çıkış noktasında ırk temelli vurgusuyla farklı kadınlık deneyimlerinin ve diğer toplumsal konumların birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiğini göstererek tahakküm ilişkilerinin çok boyutlu yapısını görme imkânı sunmaktadır. Günümüzde ise diğer birçok alanda olduğu gibi eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmaları alanı için de faydalı olabilecek bir yaklaşım haline gelmiştir. Erkeklikler irdelenirken tek bir perspektiften ziyade artık sınıf, etnisite, cinsellik, cinsel yönelim ve yaş gibi çoklu kimlik pozisyonlarıyla beraber erkekliklerin nasıl kesiştiğini düşünmek önem kazanmaktadır. Dolayısıyla farklı kesişimselliklere vurgu yapan çalışmalar, erkekliğin çok katmanlı ve karmaşık yapısını görünür kılmakta ve *kesişimsel* yaklaşım, erkekliklerin inşasını odağına alan çalışmalar için önemli bir analiz çerçevesi sunmaktadır (Barutçu, 2020: 156).

Sancar günümüz toplumlarının genel itibarıyla erkek egemen olduklarını ancak bu durumun içerisinde yer alan çeşitli kimlik konumlarının birbirleriyle yer yer çatışarak veya uyuşarak oluşturduğu çok katmanlı ilişkilerin anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Erkek egemenliği sadece kadınların boyunduruk altına alınması gibi bir ortak amaç etrafında kalıcı bir biçimde kurulmamaktadır. Aynı zamanda bireylerin birbirleriyle uyumsuz olabildiği yahut çatışabildiği çoğul ve fazla sayıda olan farklı erkeklik deneyimlerinin eklemlenmesinden ve aralarındaki hiyerarşi ve iktidar mücadelelerinden beslenerek oluşmaktadır (Sancar, 2009: 17). Bu noktada erkekleri ve erkeklikleri odağına alan eleştirel çalışmaların halihazırda kesişimsel bir yaklaşımın tezahürü olduğu söylenebilir (Barutçu, 2020: 157). Dolayısıyla, erkek egemen iktidar yapısının çok katmanlı yapısının anlaşılması ve farklılıklara rağmen erkeklik inşalarının nasıl gerçekleştiğini görme noktasında *kesişimselliği* kapsayan bir analiz kritik bir

öneme sahip olmaktadır. Bu çalışma da kesişimsel bir yaklaşımdan beslenerek nargile kafeleri tercih eden erkek müdavimlerin sadece erkekliğe ne anlam ifade ettiklerini ve inşalarını anlamının ötesinde sınıf, eğitim, etnisite ve yaş olmak üzere farklı kimlik pozisyonlarını da göz önünde bulundurarak katılımcıların farklılıklarına rağmen nargile materyalinin etrafında nasıl bir araya gelip uzun saatler boyunca ortak bir biçimde “keyifle” sosyalleşerek erkeklik inşalarını kurduklarını irdelemeye çalışmaktadır.

“Öznenin kendisini kırılanlaştıran durumla başa çıkma yetisi, başka öznelliklerle ve kırılanlıklarla kurduğu ilişkiler, kendisini adlandıran Öteki’ye verdiği yanıt ya da başka öznellikleri adlandırırken katıldığı ya da dışarıda kaldığı toplumsal sesler gibi bir dizi ilişkilene kırılanlık hikayesini topyekûn değiştiriyordu.”

(Gamze Hakverdi, *Vulnus: Kırılanlık Üzerine*)

1.5.3 Feminist Etnografya ve Sahada Kadın Olmak Üzeri⁵

Etnografi, bir insan topluluğunu ya da belirli bir topluluğun kültürünü anlama çabasından doğmaktadır. Katılımcıların gündelik hayatına “bir şekilde” dahil olabilmeyi ve bireylerin anlam dünyalarını öğrenme girişimlerinin ardından tek başına masaya oturup öğrenebildikleri üzerine titizlikle düşünüp özenle metne dökülebilmeyi bir diğer ifadeyle karakterlerle bütünlüklü bir hikâye geliştirebilmeyi, farklı bakış açılarını sunmayı gerektiren “meşakkatli” bir nitel araştırma biçimidir. Pozitivist erkek egemen bir bilim anlayışının karşısında “ideal” bir etnografik çalışmanın nasıl yapılabileceği, “başkalarının” dünyalarına nasıl nüfus edilebileceği ve araştırmacının masada kendi iktidarıyla baş başayken elindekileri nasıl yazıya dökülebileceği gibi konular, sosyal-kültürel-feminist araştırmacılar sayesinde etraflıca tartışılmakla beraber bu süreç boyunca araştırmacının bizatihi kendisinin de çalışması için bir o kadar kritik bir önemi olduğu düşüncesi vurgulanmıştır (Atay, 2016: 9, Creswell, 2021: 200). Genel itibarıyla 20. Yüzyıldan itibaren bu tartışmalar, antropoloji, sosyoloji, kültürel çalışmalar ve eğitim bilimleri disiplinlerinde yoğunlaşmış olup farklı disiplinlerden feminist araştırmacıların katkılarıyla geleneksel etnografik araştırmalardan sıyrılan yeni bir dönüm noktası olarak nitelendirilebileceğimiz alan, araştırmacı ve katılımcılar arasındaki ilişkilenemeleri ve araştırmacının kimliğini sorunsallaştıran ve tartışmaları zenginleştiren, feminist etnografya doğmuştur (Skeggs, 2001: 427).

Feminist düşünce ve amaçlarından beslenen ve etnografik yöntemin çok sayıda araçlarını bir araya getiren ve çoğu zaman araştırmacının ikilemlerini irdelemesini sağlayan feminist etnografinin tek bir tanımının olmadığı söylenebilir. Feminist etnografyadan beslenen bir çalışmada ön plana çıkan

⁵Genç bir kadın araştırmacı olarak bu çalışmanın pandemi öncesi ve sonrası olmak üzere saha deneyimlerine dayanan bir sunumunu yapma imkânım olmuştur.

Bkz: Ugurlu, Duru Basak. “Even I do not go there, how do you dare?”: Hindrances of Being a Woman Researcher and Researching Masculinities During Times of Pandemic-hit. *Virtual Interdisciplinary Conference on Men and Masculinities, Masculinities in Transition*. American Men’s Studies Association. 17-20 Haziran, 2021.

özellikler: (İlk çıkış noktasında) sosyal eşitsizlikleri kadınların özelinde kadınlar için ele alma, sahadaki gerçekliklerin nasıl temsil edilebileceği, sahadaki iktidar ilişkilerinin nasıl dönüştürülebileceği, araştırmacının konumu, araştıran/araştırılan arasında mesafeli bir duruşun ötesinde eşitlikçi ve karşılıklı ilişkilerin kurulmasına verilen önem ve yaşanan eşitsizlik durumları için ileride nasıl bir değişimin tahayyül edilebileceği üzerine sahanın özneleriyle beraber hareket edebilme potansiyelini bulmak olarak özetlenebilir. Feminist bir etnografik çalışmada uzun bir süre deneyimleri gölgelenmiş kadın araştırmacı, araştırmaya hiçbir şekilde etkisinin olmadığını düşünmekten ziyade sahadaki varlığının katılımcıların tepkilerini ve davranışlarını nasıl etkilediğini anlayabilmeli ve sorgulayabilmelidir. Çünkü bizatihi kendisi de erkek egemen iktidar ilişkilerine gömülüdür, toplumsal değerlerden ve kendi değerlerinden bağımsız bir şekilde hareket edemeyeceğinin farkındalığıyla sahanın öznelerine olan etik sorumluluklarını unutmadan çalışmasını sunması beklenir. Böylelikle araştırmacının başa çıkması gereken bir yığın soru doğmaktadır.

“Bir insan ya da bir grup insan, başkalarının hayatına giriyor, bu hayatın kaydını tutuyor, hiç tanımadığı insanlara dair veriler topluyor. Bu süreçte, hayatlarına girilen, kayıtları tutulan, haklarında veriler toplanan insanlara ne oluyor? Onlarla nasıl bir ilişki kuruluyor? Onlar bu sürece nasıl katılıyor? Araştıranla araştırılan arasında nasıl bir ilişki geliyor? Araştırmadan iki taraf da nasıl etkileniyor?” (Selek, 2009: 115).

Bu sorulara yanıt ararken araştırmacının çalışmayı hangi bağlamda nasıl ve hangi koşullarda yürüttüğünü ve yazdığını, araştırmayı etkileyen etmenleri eleştirel bir şekilde sorgulamasını sağlayan düşünümSELLİK ön plana çıkar. Böylelikle araştırmacı, saha ve özneleriyle kurduğu ilişkinin etkilerini bir analize tabi tutar ve sunduğu sonuçların güvenilirliğini ve bütünlüğünü sağlayabilir. DüşünümSELLİK tartışmalarında araştırmacının kendi konumsallığından bulunduğu coğrafyanın sosyal, ekonomik, politik ve kültürel atmosferine kadar hesaba katması gereken birçok konu söz konusudur. Araştırmacının özdüşünümSELLİKLE beraber kendisini de araştırmanın bir inceleme nesnesi haline getirerek belirleyici rolünün farkındalığını kazanması gerekir. Bu noktada 1980’li yıllarından sonlarından itibaren feminist etnografinin nasıl verimli bir metodoloji olacağı konusunda bir o kadar engellerini de değerlendiren çeşitli tartışmalar başlamıştır (Schrock, 2013; Nahya ve Harmanşah, 2016: 24; Deniz, 2020: 232; Kümbetlioğlu: 2021).

Bu tartışmalar arasında ön plana çıkan yöntemsel tartışmalardan birisi de “feminist bir etnografinin mümkün olup olmadığı” sorusudur. Judith Stacey ve Lila Abu-Lughod’a göre cevap ne evet ne de hayırdır ancak oldukça tartışmalıdır. Denilebilir ki bu sorunun yanıtı; tam anlamıyla feminist bir etnografi yürütebilmek yahut kısmi bir şekilde yürütebilmekten ziyade feminist bakış açısı ve değerleriyle zenginleştirilmiş açıklamaların bulunduğu, kendisinin farkında olan ve “diğerlerini” temsil ederken etnografik bakış açısının taraflılığını hesaba katan bir sorumluluğu üstlenerek ve araştırma sorusunun peşini bırakmadan devam edebilmekte saklıdır (Stacey, 1988; Abu-Lughod, 2008). Bu

başlığın ilerleyen kısımlarında Ankara'nın nargile kafelerinde farklı erkekliklerin inşasının nasıl gerçekleştiğini hem bu mekanlardaki müdavimlerin hem de mekân dışında eleştirel bir perspektife sahip olma iddiasındaki erkeklerin görüşlerinden hareketle sunmaya çalıştığım bu çalışmada, araştırmacı kimliğimi sorgulamaya açarak feminist etnografi mümkün müdür? Sorusuna sahada izlediğim taktikler ile beraber özdüşünümsel bir yanıt vermeyi amaçlıyorum.

Öncelikle toplumsal cinsiyet çalışmaları alanında özel olarak ise eleştirel erkeklikler ve erkekler çalışmaları nezdinde araştırmacıların konumlarını sorgulayıp çalışmalarında ayrı bir parantez açarak kendilerini, sahayla ilk temaslarındaki “garip” bakışları, alan araştırmalarına nasıl tutunduklarını, “siyaseten doğrulukla” ve “kapalı kapılarla” nasıl başa çıktıklarını anlatan araştırma deneyimlerini inceledikleri metinlerin sayısı giderek artmaktadır (Katherine, 2003; Polat, 2008; Mac an Ghail, Haywood ve Bright, 2013; Bozok, 2014; Zengin, 2016; Özbay, 2017; Scully, 2019, Barutçu, 2020; Deniz, 2020). Bu noktada her bir etnografik hikâye, bizlere göstermektedir ki; bir araştırma deneyimi kendi içerisinde biricik ve özeldir. Öte yandan da araştırmacıyı benzersiz deneyimlere götürmekle beraber bir o kadar öğretici bir sürece tekabül etmektedir. Benim daha çok amatör bir araştırmacı olarak yürüttüğüm çalışma da benim için bütün zorluklarıyla beraber öğretici olmuştur ve çoğu kez de bahsetmeden geçemeyeceğim sınırdığım süreçleri beraberinde getirmiştir.

Sahayla ilk temasım, daha önce nargile içmediğim halde arkadaşlarımı görebilmek için gittiğim nargile kafelerde hep bir elden bana yöneltilen “garip” bakışlara maruz kalmam ve bu mekanların eril atmosferi sebebiyle “ister istemez” kendime çeki düzen vermem gerektiğini, hareketlerimi kontrol etmemin gerektiğini anlamam ile başladı. Tıpkı Polat'ın saha çalışmasında “ancak bir yabancıнын yatak odalarına girmesi kadar hoş karşılanabilecek bir durum” olduğu tasvirinde olduğu gibi ben de benzer süreçlerden geçtim (Polat, 2008: 149). Hatta saha çalışmamın sonlarına doğru nargile tezgahlarından birini ziyaret ederken bir katılımcı da “bu kadar yettiğini, artık yatak odalarında olduğumu” benimle paylaşmıştır. Erkek mekanlarına hep bir ilgim mevcuttu. Neden erkekler özelinde bu kadar fazla mekân var olabiliyor ve neden saatlerce erkekler bu mekanlarda vakit geçiriyor minvalinde sorular hep aklımdaydı ve bu sorgulamaların ardından bu mekanları deneyimlerken yaşadığım “rahatsızlığı” akademik bir ilgiye dönüştürmeye başladım. Ben bir araştırmacı olarak kimim? Ben amatör, görece belirli bir eğitime sahip olan, heteroseksüel, genç, kısmi zamanlı öğretmenlik mesleği icra eden kadın bir araştırmacı olarak (sahaya ilk başladığımda daha amatör olduğumu kabul etmeliyim), başta nargile kafeleri çalışmanın “keyifli” olacağını düşünerek ardından ise saha çalışmasının ne kadar meşakkatli ve zorlayıcı bir sürece tekabül ettiğini öğrendim.

Sahamın bir o kadar zorlu olacağını anladıktan sonra nasıl bir temas kuracağım üzerine düşünmeye ve etnografik deneyimlerden beslenmeye karar verdim. Benim için ilk önemli engeller, özellikle cinsiyetim özelinde saha çalışmasının riskli olabileceği yönündeydi ve daha stratejik hareket etmem gerektiğini fark etmemle başladı. İlk olarak erkek aracılar eşliğinde mekânlardaki müdavimlerle

tanışmaya başladım ve etrafımda aracılara olmasa bir anlamda kendimi daha güvenli hissetmemi sağlamıştı ancak yoğun bir şekilde erkek müdavimlerin olduğu mekanlara adım atar atmaz bütün bir dikkati ve “garip” bakışları üzerime çekiyordum. Hatta belirtmeliyim ki sahada yer alacak kafeleri belirlemek için gezdiğim çoğu semtte daha önünde durur durmaz burada ne yaptığımı sorgulayan kişiler belirliyordu. Bu tarz durumlarla karşılaştığım zaman öğrenci kimliğimi göstermemle bu çıkışları kimi zaman yatıştırabiliyordum ancak ilk bakışta karşılaştığım bu durumlar, ilk elden çalışmanın seyrini etkileyeceği yönünde bir sürü şüpheyi beraberinde getirmişti. Bu noktada stratejik hareket etmem gerektiğinin önemini anladım ve sahada cinsiyetimden dolayı aşırı olan “görünürlüğümü”, bir taktik olarak araştırmacının “görünmezliğine” çevirmeye başladım. Bir diğer ifadeyle, bu çabayı Oğuz’un ifadesiyle “araştırmanın yoksunluklarından birisi olarak tesadüflerin üretken yaratıcılığından” faydalanmaya çalıştım (Oğuz, 2012: 70). Kendimi nasıl görünmez kılacaktım? Aklıma ilk gelen fikir ise Halberstam’ın (Female Masculinity, 1998) kavramı olmuştur bir diğer ifadeyle kendi kadın bedenimde bir erkeklik kurgusunu yaratmaya başlamanın faydalı olacağını düşündüm. Öncelikle vücut hatlarımı daha az belli eden, bol ve daha maskülen bir giyim tarzını edindim. Kurguladığım bu maskülen olma hali hem kendi davranışlarımda hem de katılımcılarla olan etkileşimlerimde de kendini gösterdi. Haliyle duruşum da her zamankinden “daha soğuk ve mesafeli” bir hale evrildi. Bu durum daha çok kişisel hayatımda benimsemeye çalıştığım, Sara Ahmed’in *bir dünya kurtarma projesi olarak oyunbozanlık* (Ahmed, 2012) sloganından gelmektedir. Kıyafetlerimde uygulamaya başladığım daha maskülen tarz, sahada daha az görünür olmamı ve mekânı tercih eden az sayıdaki nargile müdavimi kadınlarla daha ortak bir şekilde onların da tıpkı benimsemiş olduğu maskülen duruş mekanlardaki hareketliliğimi arttırdı. Bir yanılısıma olarak “içerideyim” diye düşündüm fakat alan notlarına baktığımda ve müdavimlerle etkileşime geçtikte benden “rahatsız” oldukları durumu devam etti fakat giderek azalmaya başladı.

İkinci taktiğim ise “suskun” bir tavır benimsemektir. Müdavimlerin gündelik hayatlarına dahil olmaya çalıştıkça ve erkek mekânı olarak bu kafeleri deneyimledikçe bir o kadar cinsiyetçi, kadın düşmanı ve fobik söylemlerin içerisinde yer alıyordum ve alanla olan halihazırda “hassas” ilişkimin kırılmaması için bir süre susarak dinlemem gerekiyordu. Aksi takdirde hem derinlemesine görüşmelerimi hem de sahanın öznelere olan müdavimleri kaybedecektim. Bu noktada ele aldığım kadın bedenimde bir erkeklik inşası ve susmak sahadaki zorlukları kısmen azaltsa da görüşmelerim esnasında yine araştırmacı kimliğim ve cinsiyetim tekrardan önümde engel olarak belirmeye başlıyordu. Örneğin: Kuşçu adlı katılımcı görüşme esnasında bu mekânda devamlı bir şekilde entelektüel sohbetler yürüttüklerini ve sabahtan akşama kadar kitap analizi yaptıklarını söylemişti. Fakat orada bulunduğum iki aylık süreç içerisinde hiç böyle bir mekânsal pratiğe denk gelmemiştim.

Bir diğer önemli husus ise, “ister istemez” bir kadın araştırmacıyla görüşürken toplumsal cinsiyete yönelik tartışmalarımızda müdavimlerin daha “eşitlik” yanlısı söylemleriydi ancak görüşmeler bittikten

sonra kafede geçirdiğim vakitlerde söylediklerinin bir o kadar aksi davranışları gerçekleştirdiklerini, müdavimlerin “siyaseten doğrucu” tavırlarını gözlemlemiştım. Bu noktada derinlemesine görüşme tekniği hem faydalıydı ama bir o kadar katılarak gözlem tekniğini de iyi bir şekilde devam ettirmem gerekiyordu. Şimdi üzerine düşünmeye başladığımda aslında bu çalışma için nitel araştırmanın bir sürü tekniğini kullanmak “zorunda” kaldığımı ve bu zorundallığı derinden hissettiğimi anlıyorum. Gerek katılarak gözlem, ucu açık sorularla yüz yüze derinlemesine görüşmeler, odak grup görüşmeleri, pandemi sonrası ev ziyaretleri, online görüşmeler ve açık havada (parkta, arabada) yapılan görüşmeler...Belki de amatörlüğümün verdiği tedirginlik ve saha çalışmasının zor olacağıının farkındallığı birçok şeyi aynı anda yapmama neden oldu.

Feminist etnografi yürütmeye çalışırken daha eşitlikçi, dostça ve bu uğurda dönüşümlere yol açabilecek ilişkiler kurmam gerektiğinin farkındaydım ve bunu yapmaya çalıştım fakat yer yer bu “gereklilik” beni oldukça zorladı. Örneğin, görüşmek için şehir değiştirdiğim zamanlarda iletişime geçmeye çalıştığım katılımcıların planlanan görüşmelerin vakti geldiğinde mesajlarımı görmemezlikten gelmesi yahut görüşmelerimizde bazı katılımcıların toplumsal cinsiyete dair “siyaseten doğrucu” tavırlarını fark etmem sonucunda kimi zaman farklı bir erkekliği tahayyül etme isteğimin direncini kırmıştır. Bu durumun bir başka örneği ise bir görüşme esnasında katılımcıya bu mekanlara neden kadınların pek gelmediğini sorduğumda bana nargilecilerin kadın müşterileri sosyal medya hesaplarına kadar rahatsız ettiğini ve bu sebeple genelde pek tercih etmediklerini paylaşmıştı. Görüşmemiz bittikten ve mekândan ayrılmamın üzerinden kısa bir süre sonra aynı katılımcı sosyal medya hesabımdan aynı mesajı bana ileterek daha “yakın” bir görüşmeyle bana “daha iyi” yardımcı olabileceğini ve bunun için telefon numaramı paylaşmamı rica etmişti. Dolayısıyla katılımcılarla kurmak istediğim daha eşit ve dostluğa dayanabilecek ilişkiler pek mümkün görünmemekle beraber erkek katılımcılar tarafından kimi zaman tek taraflı bir “flört” ilişkisine dönme isteğine dönüşmekteydi. Üstelik bir katılımcı gece geç saatlere kadar çalıştıktan sonra evine dönerken yoldaki insanları evlerine girene kadar takip ettiğini paylaşmıştı. Bu durum sahadan sonra evime dönerken tedirgin bir şekilde ve etrafımı her zaman gözetleyerek döndüğüm bir sürecin oluşmasına neden olmuştur. Genel itibariyle saha saatlerim müdavimlerin zamanlarına göre şekillenmekteydi ve akşam saatlerine tekabül ediyordu. Erkeklikler üzerine çalışan bir kadın araştırmacı için sahanın zorluklarından birisi yalnız kalarak geç saatlerde olabildiğince “görünmez” bir şekilde sahada var olmaya çalışmaktı. Zorluklar bir tarafa katılımcılarla güzel bir tartışma ortamı kurabildiğim anlarım da mevcut olmakla beraber nadir olduğunu paylaşmak isterim.

Görüşmelerimde yaşadığım bir başka zorluk ise ülkenin mevcut politik atmosferinde erkek katılımcıların “konuşmalarını”, kendilerini sorgulamaya açmalarını istemek ve birçoğunun daha önce pek üzerine düşünmediği konular üzerine beraber konuşmak ve paylaşımlarda bulunmak olmuştı. Genellikle görüşmeye başlamadan aldığım tepkiler “kızım senin bu saatte burada ne işin var?”, “ben sana bunu erkek dilinde çok iyi anlatırım ama”, “sen niye böyle bir konuyla uğraşıyorsun?”, “ben bile

oraya gitmiyorum sen nasıl cesaret ediyorsun” minvalinde sözlerdi. Açıkçası eşit ve dostane ilişkiler kurmak bir diğer ifadeyle bir denge ilişkisi kurmak bu noktada epey zorlayıcıydı. Bir yandan katılımcıların paylaşımlarının daha rahat bir şekilde olması için çabalarken öte yandan da yürütmeye çalıştığım taktikler katılımcıların flört etme isteklerini pekte engelleyememekteydi. Örneğin; saha çalışmamı yürüttükten sonra eve dönüşümde sosyal medya hesaplarıma gelen mesajlar da çoğu zaman tedirginlik yaratmaktaydı. Bu noktada aklımda kendini defalarca tekrarlayan soru ise; “sahayı oluşturan nedir ve saha nerede başlar ve biter?” sorusuydu (Clifford’ tan aktaran Wolf, 2009: 422). Çünkü saha çalışmam sadece kafelerde bitmiyordu. Özel alanıma geldiğim zaman evde ne yaptığımı sorgulayan ve bir arkadaşlık ilişkisinden öte romantik partner olup olamayacağımıza dair mesajlar gelmeye devam ediyordu. Bir anlamda özel alanımda da sahaya devam ediyordum. Söyleyebilirim ki bu noktada feminist bir etnografi yürütmeye çalışırken araştırmacı ve katılımcılarla olan ilişkiler daha hassas bir boyuta evrilmekte olup kadın araştırmacının sahayla daha riskli ilişkilerle başa çıkması gerekiyor.

Çalışmanın önündeki bir diğer büyük engel ise pandeminin ortaya çıkışıyla beraber oldu. Katılarak gözlem, derinlemesine görüşmeler ile çıktığım yolun tamamen değişmesi gerekiyordu. Bu durum hiçbir araştırmacının belki de hesap edemeyeceği bir engel olarak bütün saha çalışmasının seyrini değiştirdi bir diğer ifadeyle saha çalışmamın iki sene yürütülemeyeceği anlamına gelmekteydi. Bu noktada zorluklar hem kendimi hem de katılımcıların sağlığını nasıl koruyacağım ve araştırmama nasıl devam edeceğim yönündeydi. Sadece katılımcılarla olan bağımı kaybetmedim aynı zamanda saha çalışmamda kritik öneme sahip bazı mekanlar kapandı. Bu durum ise araştırmamı yeniden şekillendirmek anlamına gelirken online görüşmelere başlamam ve sağlık gibi önemli bir etmeni göz önünde bulundurarak katılımcıları ve kendimi riske atmadan görüşmelere devam etmemi gerektirdi. Online görüşmeler kısmen çalışmanın ilerlemesini sağladı fakat fiziksel bir ortamda olmayışımız katılımcıları görememe ve halihazırda uzun süren görüşme sürelerinin daha fazla uzamasına neden oldu. Online görüşmelerde gözlemediğim bir diğer husus ise katılımcıların yer yer kendilerini daha açık bir biçimde ifade edebilmesi olarak söyleyebilirim ancak “çekinceler” yine mevcuttu. Pandemi sürecinde sadece online görüşmelerle değil kartopu tekniğiyle beraber çevremdeki arkadaşlarıma çalışmama destek olabilecek nargile müdavimleri aradığım çağrılarım olmuştu. Kimi zaman kafelerin ne zaman açılacağını beklerken aldığım telefonlarla bilmediğim evlere ziyaretlerim, açık alanlarda, şahsi arabalarda görüşmelerim tekrardan başlamıştı. Bu noktada yine “tedirgin” hissederek bu sefer yanımda bana eşlik edebilecek erkek arkadaşlarımdan yardım istemiştim. Pandemi süreci hem sahamın yeniden şekillenmesine hem de çalışmamın daha zorlu bir hale gelmesine neden olmuştu ancak yine de öğretici bir süreçten geçtiğimi kendime hatırlattım.

Pandemi hali hazırda devam ederken saham halen yasaklı olmasına rağmen iki sene sonra 2021 yılının aralık ayında açıldı. Tekrardan sahaya başlayabileceğim ama zamanımın kısıtlı olması sebebiyle kısmi zamanlarda kafeleri ziyaret edebilme şansım oldu. Bu durumda kısmi zamanlı da olsa sahanın büyük

bir mekânsal dönüşüm geçirdiğini ve çalışmama pandemi özelinde ayrı bir başlık açarak daha güncel bir çalışma olabilmesi noktasında eklemeler yapmaya başladım ve görüşmelerimi olabildiğince güncellemeye çalıştım her ne kadar mekanlarla ve katılımcılarla olan bağlarımın büyük bir kısmı kaybolmuş olarak beni bulmuş olsa da.

Sonuç olarak diyebilirim ki önemli ölçüde sahada kadın olma deneyimimden kaynaklanan engeli hem “kırılğan” ve “zorlu” bir süreçte kadın bedeninde bir erkeklik inşası gerçekleştirerek, çeşitli psikolojik baskılara, cinsiyetçiliğe, kadın düşmanlığına, fobiye karşı suskunluğu tercih ederek geçirdim. Feminist bir etnografi sürdürebilmek için katılımcılarla olan bilgi paylaşımında araştırmacı kimliğimi her zaman sorgulamaya açık tuttum. Sahada daha eşitlikçi ilişkiler kurmaya çalışırken bu sorgulamaların sonucunda sahayla olan ilişkimi “ne içeride ne dışarıda tam ortasında arada bir yerde” olabileceğimi stratejik bir şekilde kendimi görünmez kılarak fark ettim. Feminist etnografinin esaslarına sadık kalmaya çalışırken aklımda erkek gruplarıyla beraber yeni tahayyüllere kapı aralayabilecek atölyeler düzenleyebileceğim düşüncesi vardı. Ancak bunu gerçekleştirmem ne yazık ki mümkün olmadı. Sahaya tutunmaya çalışırken yaşadığım zorluklar, reddedilmeler, baskılar beni her zaman yeni bir stratejiye ve araştırma sorununun peşini bırakmamaya itti. Son olarak feminist bir etnografi mümkün mü? Sorusunu kendime yönelttiğim zaman Stacey’e katılmadan edemedim. Hem evet hem hayır diyebilirim ve kısmi olarak mümkün olduğunu ifade edebilirim. Feminist bir etnografi çalışmasına kalkışmak, bu çalışma özelinde bir o kadar öğretici ve farkındalık sürecini beraberinde getirmiştir ve araştırmacının kapsamının nasıl zenginleştirilebileceğine dair bana “kıymetli” bir bakış kazandırmıştır. Bu noktada kendi zorlu deneyimlerimden yola çıkarak öğretici kazanımlarına rağmen kısmi bir şekilde feminist bir etnografinin gerçekleştirilebileceğini öne sürebilirim.

1.6 GÖZLEM YAPILAN MEKANLAR

Pandemi deneyiminin öncesinde, alan araştırmasının yürütülmesi planlanan mekanlarında farklı erkekliklerin mekân ile olan ilişkiselliği gerek katılımcılarla ucu açık sorularla derinlemesine yahut odak grup görüşmeleriyle gerekse de alanda katılarak gözlem eşliğinde irdelenmiştir. Araştırmanın güçlükleri kısmında belirtildiği üzere alan araştırması mevcut olanaklar dahilinde daha çok Çankaya bölgesinde yoğunlaşmıştır. Çalışmanın planında belirtilen nargile hizmeti konseptine sahip olan on iki mekân araştırmacı tarafından ziyaret edilmekle beraber görece uzak olan Keçiören ve Mamak bölgesinde kısmi gözlem yapma imkânı olmuştur. Ancak covid-19 salgınıyla beraber uzun bir süre boyunca kapalı kalan nargile kafelerdeki katılımcılarla kurulan bağlar zayıflamış ve kimi katılımcıyla iletişim kopmak zorunda kalmıştır. Bir diğer ifadeyle araştırma alanının yeniden şekillenmesi ihtiyacı doğmuştur. (Salgının 2021 Sonbahar evresinde de nargile hizmetinin kafelerde yasak olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ancak 2021 Aralık ayında yasalara rağmen bazı mekanlar nargile hizmetine tekrardan başlamıştır.) Bu durum araştırmanın seyrini önemli ölçüde sekteye uğratmış olup araştırmacının mekân ilişkiselliğini görmek üzere çıktığı yolda mekânın izini açık alanlarda, özel alanda

yahut online görüşmelerde yer alan yeni katılımcıların anlatılarında sürmesini gerektirmiştir. Covid 19 salgınının saha çalışmasına kattığı dezavantajlar haricinde yeni yeni nargile hizmeti vermeye başlayan kafelerin nasıl bir mekânsal dönüşüm yaşadığını da gösterecek şekilde çalışma tekrardan şekillendirilmiş olup daha güncel bilgiler sunacak şekilde kapsamını genişletmiştir. Aşağıda yer alan tabloda katılarak gözlemin yapıldığı mekanlar okuyucunun bilgisine sunulmuştur.

Tablo.2 Katılarak Gözlem Yapılan Mekanlar

Katılarak Gözlem Yapılan Mekanlar	Bölge
Nezih Nargile Kafe	Balgat, Çankaya
Beylerbeyi Kafe	Balgat, Çankaya
Fumari	Balgat, Çankaya
Osmanlı Nargile Kafe	Balgat, Çankaya
Divane Derviş	Balgat, Çankaya
Osmanlı 1453	Çukurambar, Çankaya
Ali Baba Nargile Restaurant	Çukurambar, Çankaya
Balkon	Çukurambar, Çankaya
Medrese Nargile Kafe	Bahçelievler, Çankaya
Neff Cafe	Keçiören
Dally Done	Keçiören
Marrakesh Vip	Mamak
Şelale Cafe&Bistro	Mamak

1.6.1 Sahada Erkekler ve Erkeklikler

Alan araştırmacıları, araştırma merakları doğrultusunda belirli topluluk üyelerinin gündelik hayat faaliyetlerine katılmaya çalışır. Araştırma sorularıyla ilintili olarak üyelerin kendilerini nasıl nitelendirdiklerini ve çevrelerindeki sosyal organizasyonlara, durumlara ve gruplara nasıl anlam verdiklerini pür dikkatle anlamaya çalışmaktadır. Araştırmacılar peşine düştüğü soruların kesin ve

beklendik cevapları olmadığını bilir akabinde herhangi bir sosyal fenomeni irdelerken değişmez anlamları olmadığı bilinciyle hareket eden alan araştırmacıları sahada beraber olduğu öznelere çevrelerindeki kendine has olan durumlara ve topluluğun diğer üyeleriyle olan etkileşimlere ne gibi anlamlar atfettiklerini odağına alarak anlamaya çalışır (Emerson, Fretz ve Shaw, 2015: 174). Bu alan araştırmasının merkezindeki üyeler, yetişkin erkek nargile müdavimleridir. Alan araştırmasının geniş bir saha çalışmasını kapsamaya sebebiyle farklı erkek grupları arasında farklı iktidar alanları ve çıkar ilişkilerine sahip olan erkekliklerin daha iyi anlaşılması noktasında sahada yer alan üyeler, katılımcılar olarak belirlenmiş ve katılımcıların kümesi genişletilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla alan araştırmasının katılımcıları yetişkin erkek müdavimler, erkek mekân işletmecileri ve çalışanları, bu mekanlara ve toplumsal cinsiyete dair eleştirel perspektife sahip olan erkekler olarak dört gruba ayrılmıştır. Farklı erkekliklerin hegemonik erkeklik mekanizmasına nasıl eklenildiğinin görülebilmesi noktasında araştırmanın katılımcı skalası genişletilerek araştırmanın geçerliliği sağlanmaya çalışılmış olup alan bulgularının yer aldığı kısımda detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Alan araştırmasının görüşme soruları ise pandeminin erkeklikleri nasıl etkilediğini görmek amacıyla pandemi öncesi ve sonrası olarak güncellenmiş olup bu süreç boyunca araştırmacının etkileşiminin sürdüğü katılımcılara ulaşılarak her bir katılımcıyla görüşme öncesinde sorular yeniden gözden geçirilmiştir. Açık uçlu sorular eşliğinde gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler diyaloglar halinde ilerlemiştir. Kimi zaman dışarıdan gelen bir müşterinin yahut bir yakının gelişyle görüşmeler kesintiye uğramıştır kimi zaman ise katılımcıların yanıtları soruların bağlamından çıkarak görüşmelerin süresi uzamıştır. Aynı zamanda katılımcıların mekân dışında da yer yer düzenli olarak gerçekleştirdiği ve gerilimin yoğun olabildiği futbol maçları yahut özel alanda partnerleriyle iletişimlerine tanıklık edilebilecek diğer gündelik hayat faaliyetlerine de dahil olunabilmiştir. Sahanın güçlükleri olarak nitelendirilebilecek bu tarz durumlardan faydalanılarak hem katılımcıların anlatılarından özgün kesitler elde etme imkânı doğmuştur hem de görüşme esnasında araştırmacının farklı kimlik pozisyonlarından etkilenen anlatıların politik doğruculukla yakın ilişkisi gün yüzüne çıkmıştır. Öte yandan da bu tarz durumlar araştırmacının kendi deneyimlerini ve araştırma sürecini özdüşünümsel bir perspektifte değerlendirmesi için avantaja çevrilerek çalışmanın önemli bir parçasını oluşturmuştur. Çalışmada kullanılan ucu açık sorularla derinlemesine görüşmeler, odak grup görüşmeleri ve katılarak gözlem yöntemleri haricinde saha süresi boyunca detaylı alan notları tutulmuş görüşmeler çoğu zaman ses kaydı altına alınmıştır. Bahsedilen yöntemler eşliğinde elde edilen veriler, araştırmacı tarafından düzenlenmiş olup aslına sadık kalınarak özgün kesitler halinde okuyucuya sunulmuştur.

Bu çalışmada 3 mekân işletmecisi ve nargile tüketen, 8 nargilecilik mesleğini icra eden ve tüketen, 19 yetişkin erkek nargile müdavimi, 2 bu mekânı tercih etmeyip dışarıdan olan ve toplumsal cinsiyet meselelerine dair “eleştirel” perspektifi olan katılımcılarla toplamda 32 görüşme yapılmıştır. Görüşmelerin 23 tanesi ses kaydı alınarak gerçekleştirilmiş geriye kalan 9 görüşme ise not alınarak

yürütülmüştür. Aynı zamanda katılımcıların anonimliğinin sağlanması hususunda her bir katılımcıdan kendilerini en iyi yansıtan bir rumuz seçmeleri istenmiştir. Kimi zaman ise katılımcıların seçtikleri rumuzlar sosyal statüleri üzerinden şekillenmiş olup erkeklik inşalarına dair de ipuçlarını bünyesinde barındırmaktadır. Katılımcıların bilgilerinin yer aldığı detaylı bir tablo aşağıda okuyucunun bilgisine sunulmaktadır.

Tablo. 3 Sahanın Katılımcıları

Katılımcı	Yaş	Medeni Durum	Memleket	Meslek	Eğitim
1-Kuşçu	29	Bekar	Mersin	Gazeteci, Nargileci	Üniversite
2-Gapı	35	Evli	Trabzon	Tadilatçı	Lise
3-Haşmetli	37	Bekar	Mersin	İşletmeci, Nargileci	Lise
4-Taş Kafalı	24	Bekar	Mersin	Öğrenci	Üniversite
5-Kaşlı	29	Bekar	Mersin	Spor Eğitmeni	Üniversite
6-Şarapnel	45	Evli	Erzincan	Kafe Çalışanı	Lise
7-Dr. Nargilatör	38	Evli	Ankara	Nargileci	Lise
8-Hookah Master	29	Bekar	Gümüşhane	Nargileci	Lise
9-Kalender	40	Evli	Avukat	Sivas	Üniversite
10-Dadaş	27	Bekar	Operatör	Ankara	Üniversite
11-Fırtına	55	Bekar	Nargileci	Sivas	Üniversite
12-Son Nargile Bükücü	38	Bekar	Bilgisayar Programcısı	Ankara	Üniversite
13-Sporcu	40	Bekar	Spor Eğitmeni	Sivas	Lise

14-Aile Babası	45	Evli	Serbest Meslek	Erzurum	Lise
15-Tobi	31	Bekar	Mühendis	Samsun	Üniversite
16-Asabi	25	Bekar	Satış Danışmanı	Siirt	Üniversite
17-Doktor	55	Evli	Emekli	Ankara	Lise
18-Nargile Kömürü	24	Bekar	Öğrenci	Ankara	Üniversite
19-Müptezel	32	Bekar	Garson	Elâzığ	Lise
20-Delikanlı	22	Bekar	Mobilyacı	Erzurum	Lise
21-Ciğersiz	28	Bekar	Nargileci	Trabzon	Lise
22- Memnuniyetsiz	25	Bekar	Proje Asistanı	Ankara	Üniversite
23-Mami	26	Bekar	Nargileci	Mardin	Lise
24-Basan	18	Bekar	Öğrenci	Malatya	Üniversite
25-Tyson	22	Bekar	Nargileci	Kars	İlkokul
26-İbo	18	Bekar	Nargileci	Suriye	İlkokul
27-Yola Sığmazların Yaşar	63	Evli	Nargileci	Ankara	İlkokul
28-Reis	50	Evli	İşletmeci	Ankara	Lise
29-Wagamama	41	Evli	Nargileci	İstanbul	Üniversite
30-Dokuzgöz	35	Evli	Çevre Mühendisi	Van	Üniversite
31-Roket	27	Bekar	Tadilatçı	Samsun	Lise

32-Kibar Feypo	28	Bekar	İşletmeci	Bingöl	Lise terk
-------------------	----	-------	-----------	--------	-----------

2. BÖLÜM ERKEKLİKLERİ ANLAMAK

Çalışmanın bu bölümü eleştirel erkeklik çalışmalarından beslenerek kavramsal ve kuramsal çerçevenin girişi niteliğindedir. İlk olarak eleştirel erkeklik çalışmalarının ortaya çıkışında nihai önemi olan Patriyarka kavramsallaştırılmasına değinilmiştir. Ardından patriyarka kavramına yöneltilen eleştirel tartışmaların toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri anlama noktasında yeni bir sorgulama alanı açan hegemonik erkeklik kavramı mekanizması ilk modeliyle beraber irdelenmiştir. Zaman içerisinde hegemonik erkeklik kavramının “zayıf kaldığı” noktalardan yola çıkan eleştirel tartışmalara yer verilmiş ve hegemonik erkeklik mekanizmasının yeniden formülasyonu ve bu mekanizmanın alt alanları olarak da nitelendirilebilecek yeni erkeklik projelerine dair çalışmalara yer verilmiştir. Sonrasında ise hem soyut hem somut anlamda durağan olmayan bulunduğu coğrafyanın kendine özgü dinamiklerinden şekillenen farklı erkeklik tarzlarının anlaşılmasında görece yeni bir tartışma başlatan ve nargile kafeler özelinde ortaya çıkan nargile kafe erkekliğini irdelemek için de işlevsel olabilecek melez erkeklik kavramına yer verilmiştir. Ardından ise mekanların cinsiyetinin sembolik okumasında ve eril tahakküm ilişkilerinin homososyal erkek cemaatlerinde nasıl şekillendiği konusunda oldukça işlevsel olan *eril habitus* ve eril tahakküm kavramlarına yer verilmiştir. Bölümün son başlığında ise hem Türkiye özelindeki erkeklik çalışmalarına yer verilmekte olup hem de Türkiye’de erkeklik inşasının aşamaları tartışılmaktadır.

İlk olarak erkeklikleri anlama yolunda tartışmaların hattı çizilirken patriyarka kavramının önemi göz ardı edilmeyerek kavramın tarihsel seyirde nasıl şekillendiğine ve nihayetinde erkekliklerin sorgulanmasını başlatan kritik önemine değinilmiştir. Feminist düşünce içerisinde patriyarka kavramı, şekillendikçe kadın özneleri ve deneyimlerini odağına alarak toplumsal cinsiyet dayalı yaşanan eşitsizlikleri daha “görünür” hale getirmekle kalmamıştır. Raewyn Connell ve arkadaşları, kavramın çıkmazlarından bir diğer ifadeyle “kör kaldığı” noktalardan hareketle toplumsal cinsiyet çalışmalarının odağına, “uzun bir süre sessiz kalınan” ve “sorunsuz” bir biçimde işlediği varsayılan erkek egemen iktidarın kendini nasıl gerçekleştirdiğini ve bu iktidar mekanizmasıyla farklı çıkarları doğrultusunda ilişkilenen erkeklerin çeşitli deneyimlerini de kapsayacak bir biçimde hegemonik erkeklik kavramsallaştırmasıyla yeni bir boyut katmıştır. Buradan hareketle çalışmanın bir sonraki başlığında patriyarka kavramına dair tartışmalardan başlayan ve Connell ve arkadaşlarının ilk çabalarının sonucunda ortaya çıkan hegemonik erkeklik kavramına doğru bir hat çizilecektir.

2.1 PATRİYARKA VE ÖTESİ

1960'lı yılların sonuna doğru İkinci Dalga Feminist hareket sayesinde hem kadınların mücadelesinde hem de kurumsallaşmış erkek egemen akademi dünyasında kırılmalar yaşanmaya başlamıştır. Feministler tarafından, cinsiyet körü klasik sosyal teori ve kadınların ikinci cins olarak görüldüğü toplumsal her alan, derin bir eleştiriye ve analize tabi tutulmuştur (Whitehead, 2002: 85). 1970'lerde yaşanan bu girişimlerin ilki ise patriyarkanın/ataerkinin teorileştirilmesidir ve patriyarka kavramsallaştırılmasında başlıca ön plana çıkan yaklaşımlar, radikal feminizm ve sosyalist feminizm olmuştur (Messerschmidt, 2019: 21).

Kadınların erkek egemen iktidar karşısında yaşadığı eşitsiz hayat deneyimlerinin her alanda irdelemeyi gündemine koyan Radikal Feminizm, kadınların ve erkeklerin çıkarlarının farklı olduğuna işaret etmiştir. Konum itibarıyla kadınların boyunduruk altında oldukları iktidar ilişkilerinden kendilerini kurtarabilmesinin sadece ve sadece kadınlar tarafından sağlanabileceği savunmuştur ve bütünüyle ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesini şiddetli bir biçimde benimsemiştir. Bu düşüncenin arkasındaki en temel argüman ise evrensel olduğu iddia edilen erkek egemenliğinin kendisini, “sadece ve sadece” kadınların ezilmesi üzerinden kurmasıdır. Bu noktada kadınlar arasındaki sınıf ve ırk temelli farklılıklarının ötesinde ortak deneyimleri olduğu düşüncesinden hareketle radikal feminizm, cinsiyete dayalı eşitsizliklerin önüne geçebilmek için ortak bir kız kardeşlik amacı doğrultusunda bir araya gelen kadınların mücadelesini odağına alır (Bryson, 2019: 271-272). Sosyalist feminist düşünürler ise alternatif bir bakış getirerek kadınların tahakküm ilişkileri içerisindeki yerini kadın emeğini uzun bir süre göz ardı eden Marksist bir perspektifle açıklamaya çalışmıştır. İlk aşamada kapitalist ekonomi düzeninde kadınların eve hapsedilmesi durumunun Marksist teoriyle açıklanabileceğini öne sürmüşlerdir. Sosyalist feminist düşüncede yer alan teorisyenlere göre kadınların tabii kılınmalarına neden olan ve kadının ev-içi emeğini sömüren kapitalizmdir. Sosyalist feministler nezdinde Marksizm, hem kadınların ev içerisinde yürüttüğü çalışmaların görünür kılarak emeğin bir biçimi olarak adlandırılabilmesinde işlevseldir hem de özel alanda yürüttüğü ev içi emeğin kadınların kapitalist toplumlar içerisinde mücadele ettiği tabii kılınma biçimlerinin irdelenmesi için bir zemin oluşturmuştur. (Messerschmidt, 2019: 35). Sosyalist feministler genel itibarıyla proletarya ve kendi deneyimleri arasında bir analogi kurup erkek yahut egemen grupların çıkarlarına hizmet eden benzer deneyimlerden geçtiklerini ifade etmişlerdir. Bu çıkarları besleyen “yanlış bilinçten” sıyrılmak için ise kadınları “doğru bilinç” geliştirmek için teşvik etmişlerdir (Donovan, 2014: 137). Bu noktada radikal ve sosyalist feministlerin ilk girişimlerinden biri, patriyarkanın etraflıca teorileştirilmesi olmuştur.

Patriyarka kavramının siyasi teoride daha öncesinde yer edinmesine rağmen kavramın 1970'lerin başında radikal ve sosyalist feministler tarafından ele alınışı yenidir. Etimolojik olarak Yunancada “*kabile reisi*” anlamına gelen *patrik* (patriarch) kelimesinden türetilen kavram, 17. Yüzyılda monarşik iktidarın önemini irdeleyen tartışmalarda yer almıştır. Bir babanın ailesi üzerindeki iktidar konumuyla

bir kralın halk üzerindeki mutlak yetkisini sağlamlaştıran iktidar konumu benzer görülmele beraber bu iki iktidar konumunun tanrı ve doğa aracılığıyla bu kişilere atfedildiği iddia edilmiştir. Patriyarka kavramsallaştırmalarında akla ilk gelen isimlerden Kate Millet da bu metafordan beslenerek toplumdaki erkek iktidarı ve ailedeki baba figüründe yer alan erkek iktidarı arasında pek bir fark olmadığını ve toplumda erkeğin kadına egemen olduğu ve daha yaşlı olan erkeğin ise egemenliğini genç olan erkek üzerinden sağlamlaştırdığını ifade etmiştir. Patriyarka'nın toplumda her bir erkeğin kadınları tabii kıldığı biçimine yoğunlaşmıştır. Akabinde ise patriyarka erkek egemenliğine dayanan ve kadınların sömürülmesiyle sonuçlanan toplumsal bir sisteme verilen bir kavram haline gelmiştir (Bryson, 2019: 275-276). Millett, *Cinsel Politikalar (Sexual Politics)* adlı önemli çalışmasında bu toplumsal sistemi etraflıca tartışmaya açmaktadır. Bu toplumsal sistem içerisindeki cinsel politikalar, her iki cinsiyetin mizaçlarının, rollerinin ve statülerinin temel patriyarkal politikalar altında şekillendiği bir sosyalizasyon süreci aracılığıyla meşruiyet kazandığını ifade eder. Neticesinde ise statüyle ilintili olarak erkeğin üstün olduğu sanrısı yaygınlaştırılırken kadının aşağı konumundaki statüsü güçlendirilmektedir. Baskın olan erkek grubunun ihtiyaçları ve değerleri üzerinden şekillendirilen mizaç ise, insan kişiliğinin cinsiyet kategorisi üzerinden eril ve dişil olarak ayrılmasıyla oluşur. Bu noktada eril olan üst konumda erkeklere saldırganlık, zekâ, güç ve etkin olma özellikleri atfedilirken kadınların dahil edildiği dişil olan alt konumda ise edilgenlik, uysallık, cehalet ve erdem karakteristikleri yer alır. Mizaçlarına biçilen bu ikililikler beraberinde takip edilmesi gereken bir dizi davranış, jest ve tutumları getirmektedir ve neticesinde her iki cinsiyete atfedilen kökleşmiş cinsiyet rolleri meydana gelir. Böylelikle kadın için cinsiyet rolleri domestik hizmet ve çocukların bakımıyla sınırlı kalırken geriye kalan görece “başarı” gerektiren faaliyetler ise erkeklere atfedilmiştir. Bu bağlamda Millett, dişil olarak kodlanan sınırlı cinsiyet rollerinin, kadınları biyoloji deneyimi üzerinden boyunduruk altına alma eğiliminde olduğunu ve daha yüksek statülerin biçildiği erkeklerin de iktidar konumlarını pekiştirmek için politik, sosyolojik ve psikolojik olarak durmadan teşvik edildiğini savunur (Millett, 1970: 26). Radikal feminist düşüncede yer alan bir diğer önemli isim Firestone'a göre biyolojik deneyimi üzerinden erkeklerden farklı kılınan kadınların kültürel olarak da insan kategorisinden ayrılmaktadır. İlk olarak doğadan güç olarak daha sonrasında erkeklerin çıkarları doğrultusunda kurumsallaştırılan cinsiyete dayalı bu temel eşitsizlik hali, kadınlar nezdinde insan ırkının yarısının, kalan yarısının taşınmasını ve büyütülmesini gerektirmiştir. Türün devamlılığının sağlanması görevi bahşedilen kadınlar için yalnızca duygusal psikolojik ve kültürel bir baskı durumu yaratmamış aynı zamanda doğum kontrol yöntemlerinin bulunmasından önceki dönemde sürekli doğumun hem kadınların erken yaşlanmasına hem de ölümüne neden olmuştur. Bu noktada radikal feminizmin savunucularından Firestone patriyarka içerisinde kadınları, türün devamlılığını sağlamak adına diğer kalan yarısını özgür kılan “köleler sınıfı” olarak adlandırmaktadır (Firestone, 1970: 232).

Erkeklerin bir bütün olarak iktidar konumunda olduğu, bunu sürdürmek için sürekli teşvik edildiği, kadınların ise topyekûn ezilen konumda olduğu düşüncesi hattındaki tartışmalar devam ederken

Feminist düşünce tarihinde patriyarka tartışmalarında akla gelen bir diğer isim olan Sylvia Walby patriyarkayı; erkeklerin kadınları tahakküm altına almak adına kurduğu kadınları sömüren ve ezen toplumsal yapılar sisteminin bir bütünü olarak tanımlamaktadır. Tanımında toplumsal yapılar vurgusuyla beraber Walby, neredeyse her erkeğin egemen konumda kadının ise ezilen konumda olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda patriyarka kavramı farklı düzeylerde soyutlanması gereken kavramları da getirmektedir. Sylvia Walby, kavramın en soyut düzeyde karakteristiğini, bir toplumsal ilişkiler sistemi bütünü olarak her alanda var olması biçiminde göstermekle beraber çoğu zaman kapitalizm ve ırkçılık ile aynı kefede tutulmasındaki problemleri noktalara işaret etmektedir. Akabinde patriyarka kavramını daha soyut bir düzeyde aşağıda bahsedilen altı yapının bir bütünü olduğunu ifade etmektedir. Bahsedilen altı yapı ise: “*Patriyarkal üretim tarzı, ücretli emek, devlet, erkek şiddeti, cinsellik ve kültürel yapılardaki patriyarkal ilişkiler*” olarak tanımlanmıştır. Her bir yapı birbirine bağlı olup bu yapılardaki pratikler aracılığıyla güçlenmekte ve patriyarkal pratikler dizisini üretmektedir. Öten yandan Walby, altı yapının Batı toplumlarındaki cinsiyet ilişkilerindeki çeşitliliği anlayabilmek için gerekli ve yeterli olduğunu varsaymaktadır (Walby, 2016: 39-40).

Walby tarafından ilk ele alınan yapı, patriyarkal üretim tarzı ilişkileridir. Bu yapı kadınların ev içi emeklerine erkekler tarafından el konulduğunu görüşünü kapsamaktadır. Ücretli emeğe dâhil olamayan kadınların yaşamını sürdürebilmek için emeklerini takas ederek ev kadınlarının “üretici sınıfa” dâhil olduğu ve erkeklerin ise “el koyan sınıfta” olduğu asimetric bir ilişki söz konusudur. İkinci yapı ise ücretli çalışmada beliren patriyarkal ilişkilerdir. Patriyarkal ilişkilere dayalı ücretli çalışmada ise kadınları çalışabilecekleri iyi işlerden mahrum bırakmaya hizmet eden ve onları daha kötü koşullarda çalışmaya iten bir ayrımcılık yer alır. Devlet hem kapitalist ve ırkçı olup aynı zamanda politikalarında patriyarkal politikalar güderek başrol oynayan yapılardan sadece birisidir. Erkek şiddeti bahsedilen yapılarda ötesinde olma niteliği taşımaktadır. Kadınlara yönelik “rutinleşmiş” davranışları içermekle beraber devletin sistematik bir biçimde “tecavüz, evlilik içindeki şiddet, cinsel taciz vb.” durumları kendisinden uzak tuttuğunu ve yaşanan bu olaylara karşı bir işlem başlatmayı reddederek bir görmezden gelme durumuyla erkek şiddetini meşrulaştırmakta ve yeniden üretmektedir. Cinsellik ise patriyarkal ilişkileri sistematik kılmada “zorunlu heteroseksüelliği” ve “cinsel çifte standart” meşru kılmaya çalışarak katkıda bulunmaktadır. Son olarak ise kültürel kurumlar yer alır. Bu yapı ise patriyarkal bir bakış açısıyla kadın temsilini çarpıtan medya, eğitim ve din gibi kurumlar dizisinden oluşmaktadır (Walby, 2016: 40-41). Aynı zamanda salt “şiddet ve baskı içerecek” bir biçimde tanımlanan erkek cinselliği aracılığıyla da erkeklerin egemenliğini pekiştirdiği öne sürülmüştür. Bahsedilen yapılardan destekle erkeklerin kadınlara cinsel baskı uygulaması hem hoş görülmüş hem de teşvik edilmiştir (Segal, 1992: 265).

Yukarıda verilen bilgiler ışığında radikal ve sosyalist feministler, patriyarka kavramını kadınların tabii kılınmasına hizmet eden ideolojileri, kurumları ve uygulamaları analiz etmek için temel bir kavram olarak kullanmışlardır. Ancak sosyalist feminist teori Marksizm’i araçsallaştırırken teorisinin temel

unsurlarını yeterince sorgulamamakla eleştirilmiştir. Bu durum her ikisini kesişen sistemler olarak görmekten ziyade cinsiyetsiz egemen sınıfların, cinsiyetsiz işçileri sömürdüğü bir kapitalizm ve erkeklerin de kadınları sömürdüğü bir sistem olarak patriyarkanın kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Aynı zamanda sosyalist feministler bireylerin failliğini gölgeleyen insanların salt sosyal sistemler tarafından kuşatıldığını varsaymasıyla oldukça determinist bulunmuştur. Bu noktada faillerin sosyal davranışları ve niyetlerini anlama noktasında “yetersiz” kaldıkları ifade edilebilir (Messerschmidt, 2019: 46-47). Radikal feminist teori ise cinsiyet rollerinin sosyalizasyon aracılığıyla kurduğu patriyarkanın temelini biyolojik indirgemeci bir perspektiften kurmasıyla eleştirilmiştir. Bunun sonucunda bir yandan erkeklik ve heteroseksüellik bütün sorunların ana kaynağı olarak görülürken bir yandan da kadınların ve erkeklerin arasındaki farklılıklar gölgelenerek sınırları net özcü tanımlamaları beraberinde getirmiştir (Messerschmidt, 2019: 31-32). Seksenli yıllara gelindiğinde kavramın bünyesinde barındırdığı sorunlar yeni tartışmalara yol açmıştır. Özellikle siyah ve üçüncü dünya feministlerinin Avrupalı ve Amerikan ikinci dalga feminist hareketin karşısında yer almasıyla, patriyarka kavramı farklılıkları gölgeleyen “*tarih dışı, homojen, kültürel özgünlükten yoksun fazla soyut ve fazla geniş olan cinsiyet düzenini anlamada belirsiz bir kategori*” olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Özyeğin, 2018: 235). Kavram genel geçer argümanlar sunarak sınırları keskin erkek ve kadın kategorisi tanımlamalarıyla kadınları ezilen erkekleri ise değişmeyen bir yapı üzerinden egemen konumda işaretleyerek her iki cinsin farklı kimlik pozisyonlarıyla çeşitli hayat deneyimlerini göz ardı etmiştir. Öte yandan zorunlu heteroseksüel cinsellik deneyimi üzerinden erkeklerin hemen hemen hepsi potansiyel kriminal olarak gösterilmiştir (Messerschmidt, 2019: 53-54). Kavrama getirilen eleştiriler neticesinde erkekler arasında dahi güce erişimin eşit olmadığı vurgusuyla patriyarkanın cinsiyet, cinsellik, ırk, sınıf, yaş ve beğeniler üzerinden bütün bireyleri kendi özgül konumlarına göre kuşatan genel tabirle her iki cinsi de kapsayarak toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz güç ilişkileriyle kuşatan bir kavramsallaştırma olarak benimsenmesi gerekli olmuştur (Buchbinder, 2013: 68). Bu ihtiyaçtan hareketle kavrama ilişkin geliştirilen güncellenmiş yorumlardan birisi de bell hooks’a aittir. hooks’a göre patriyarki/ataerki;

“Erkeklerin kalıtsal olarak hükmeden olduklarını; zayıf olarak algılanan her şeyden ve herkesten, özellikle de kadınlardan üstün olduklarını; zayıf olana hükmetme, onları yönetme ve bu hakimiyeti çeşitli biçimlerdeki psikolojik terörizm ve şiddet yoluyla sürdürme hakkının erkeklere bahşedilmiş olduğunu iddia eden politik-toplumsal bir sistemdir (hooks, 2018: 33).

Bu noktada sosyalist ve radikal feministlerin patriyarka kavramsallaştırmalarındaki açmazlar, yeni feminist paradigmanda kadınların ve erkeklerin arasındaki farklılıkları sadece kalıtsal doğaya atıfla bedeni sorunsallaştırmaktan ziyade kültür üzerinden de düşünülmesini gerektiren odağında sadece kadınların deneyimlerini değil tabiiyet ilişkilerine farklı biçimlerde maruz kalan herkesi hatta erkekleri de kapsayacak yeni yaklaşımları doğurmuştur. Bu yaklaşımlardan ilki ise patriyarkadan toplumsal

cinsiyet kavramsallaştırmasına geçiştir. Bu ayrımı gerçekleştiren ilk feminist araştırmacılardan birisi Ann Oakley olmakla beraber cinsiyeti biyolojik indirgemeci bir perspektiften ziyade cinsiyeti, erkek ve kadın arasındaki cinsel organlar ve üreme işlevi üzerinden biyolojik farklılıklara atıfta bulunan bir kelime olarak belirlemektedir. Toplumsal cinsiyet ise kültür meselesidir ve eril ve dişil olarak sosyal sınıflandırmaya atıfta bulunarak bir süreçselliğe tekabül etmektedir (West ve Zimmerman, 1987; Oakley, 2015: 21-22). Aynı zamanda Oakley, toplumsal cinsiyeti sosyal farklılıkların bir sonucu olarak görerek kültürel olarak değişken ve çeşitli olabilecek erkeklikleri ve kadınlıkları kapsayacak bir biçimde adlandırmıştır. Aynı zamanda cinsiyetten toplumsal cinsiyete geçiş daha önce hiç toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden tartışılmayan ve bağımsız düşünülmemeyecek “bilim, ordu, örgütler ve erkekler” gibi alanları da sorgulamaya açmıştır. Artık araştırmacılar sosyal olayların ve bireylerin nasıl toplumsal cinsiyetlendirildiğini odağına alan yeni bir yaklaşımı benimsemeye başlamıştır.

Raewyn Connell cinsiyetten ziyade toplumsal cinsiyet ilişkilerine önem veren ilk isimlerden birisidir. Connell ve arkadaşları 1982 tarihinde aile ve okullardaki toplumsal cinsiyet ilişkilerini irdeleyen iki çalışma yayımlamışlardır (Connell ve ark. 1982; Kessler ve ark. 1982, Messerschmidt, 2019: 52). Birbirlerinden ayrı düşünülmemeyecek olan bireysel yaşamları ve toplumsal yapıları kavrama imkânı olan yeni bir teoriyi tahayyül etmişlerdir (Messerschmidt, 2019: 51-52). Bu yeni teori ise ikinci dalga feminizmin teorik tartışmalarından beslenerek evrenselliğe dayanmayan cinsel farklılıklar üzerine bir alan açan eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmalarının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Temelde bu alanın ilk sorularını ise; “erkek iktidar konumunun imtiyazları nelerdir ve hangi koşullar içerisinde şekillenmektedir? Neden erkeklerin bir kısmı şiddete daha meyilli iken geriye kalan kısmı değildir? Erkeklik iddia edildiği gibi tarih ötesi bir kategori midir? İkinci dalga feminizmin erkek cinselliğine dair söylemleri gerçek hayattaki pratikleri ne kadar yansıtabilmektedir? Erkeklerle atfedilen rasyonel, güçlü, şiddete meyilli olma ve duygularını gizleme hali toplumda nasıl normlaştırılmıştır ve benimsenmiştir? Şiddet erkeklerin dahil olduğu yahut dahil olmadığı ilişkiler içerisinde nasıl meşrulaştırılmaktadır? Erkeklerle atfedilen liderlik, babalık, abilik gibi konumların erkekliklerin inşasındaki önemi nedir?” Minvalindeki sorular oluşturmaktadır (Günay-Erkol, 2018: 11-12). Bu soruların cevabını irdelemek üzere ön plana çıkan aynı zamanda Raewyn Connell ve arkadaşlarının kavramsallaştırdığı hegemonik erkeklik mekanizmasından devam etmek yerinde olacaktır.

2.1.1 Hegemonik Erkeklik

Hegemonik erkeklik kavramının ilk ortaya çıkışı Avustralya liselerindeki toplumsal eşitsizliğe ilişkin Connell ve arkadaşları tarafından yürütülen bir alan araştırmasında yer almıştır. Öte yandan erkeklikleri anlama ve bedensel deneyimlerine ilişkin bir çalışmada (Connell, 1983) ve erkeklerin Avustralya işgücü siyasetindeki rolünü irdeleyen bir diğer araştırmada ise (Connell, 1982) geliştirilmiştir. Aynı zamanda kavram, Connell ve arkadaşları tarafından başlatılan sınıf ilişkileriyle beraber toplumsal cinsiyet üzerine *çoklu hiyerarşilere* de dair önemli detaylar sunan bir lise projesinde ve akabinde gelen toplumsal

cinsiyet projelerinde de yoğun bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Bu ilk girişimler, “erkek cinsiyeti rolü” literatürünü etraflıca eleştiren *Yeni Bir Erkeklik Sosyolojisine Doğru* (Carrigan, Connell ve Lee 1985) başlıklı uzun makalede hegemonik erkeklik kavramı daha detaylı bir biçimde sunulmakla beraber “çoklu erkeklikleri vurgulayan ve güç ilişkilerini” modelleyen bir çerçeve olarak çizilmiştir (Connell, 1982; Connell, 1983; Carrigan, Connell ve Lee, 1985; Messerschmidt, 2019: 56).

Çalışmalarında Carrigan, Connell ve Lee; basitçe biyolojik ya da öznel olmayan herhangi bir erkeklik anlayışının başlangıç noktasını, erkeklerin toplumsal cinsiyet düzenini oluşturan ilişkilerde yer alması olarak kabul eder. Erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlik ilişkileri homojen yahut farklılaşmamış bloklar arasındaki bir çatışma değildir. Ancak bu ilişkilerin neticesinde kadınlar ikincilleştirilmesi söz konusudur. Bu toplumsal gerçek, kapsamlı bir şekilde ortaya çıkarılmıştır ve bu durumun kadınlar için fiziksel, zihinsel, öznel arası ve kültürel muazzam sonuçları vardır. Bu noktada Carrigan, Connell ve Lee, erkeklikle ilgili olarak en temel gerçekliklerden biri olarak erkeklerin genel olarak kadınların boyun eğdirilmesiyle avantaj elde ettiklerini öne sürmektedir. Ancak “genel olarak erkekler” demenin iktidar ilişkilerini anlamak noktasında problemlili yönüne işaret etmektedirler. Genelleyici ifadelerden kaçınırken bu problemlili noktayı aşmak için cinsiyet ilişkilerinin sınıf ve ırk ilişkileriyle kesiştiği bir örnek sunarlar. Örneğin, zengin, beyaz, heteroseksüel kadınların ve işçi sınıfı erkeklerin işverenlerinin, siyah erkeklerin üzerinde politik olarak baskın olduğu farklı birçok durum daha söz konusudur. Bu noktada Carrigan, Connell ve Lee’ye göre; genelleyici ifadelerden ziyade toplumsal cinsiyete dair meselelerin bir o kadar farklı kimlik pozisyonları, yerel durumlar ve küresel ilişkiler arasındaki çelişkilerine odaklanmak da önem kazanmaktadır (Carrigan, Connell ve Lee, 1985: 589-590).

Çünkü Connell’a göre toplumsal cinsiyet mefhumu diğer birçok sosyal yapı da olduğu gibi çok boyutludur. Ne sadece kimlik, piyasa, iktidar yahut cinsellikle ilgilidir. Hepsinin aynı anda bir bileşimini içerir. Cinsiyet kalıpları bir kültürden diğerine çarpıcı biçimde farklılık gösterebilir, ancak yine de cinsiyetin beraberinde getirdiği eşitsizlik ilişkilerini doğurmaktadır. Toplumsal cinsiyet düzenlemeleri, yapıların bireylerin eylemlerini şekillendirme gücüyle (biyolojik olarak değil) toplumsal olarak yeniden üretilir. Bu sebeple genellikle değişmez gibi görünürler. Ancak kişilerin pratiklerinin yeni durumlar yarattığı ve yapıların kriz eğilimleri geliştirdiği durumlarda toplumsal cinsiyet düzenlemeleri aslında çoğu zaman değişebilme potansiyelini bünyesinde barındırır ve değişmektedir (Connell, 2009: 11). Bu noktada Connell ve arkadaşları, erkeklikleri anlamaya çalışırken erkek cinsiyet rolü literatürünün erkekliği kalıtsal ve özcü bir noktadan kurduğu kısıtlayıcı yaklaşımlardan ziyade yerel durumların tartışılmasına zemin sunan çoklu erkeklikleri (*suç ortağı* erkeklikler, *tabii kılınan* erkekler, *marjinalleştirilen* erkeklikler ve *muhalif* erkeklikler olmak üzere) ve aralarındaki hiyerarşik güç ilişkilerinin modellenmesi için toplumsal insanın önemini vurgulayan hegemonik erkeklik kavramını sunarlar (Carrigan, Connell ve Lee, 1985: 579). Kavramın ne olduğunu irdelemeden önce, eleştirel erkeklik çalışmalarını başlatan ana kaynaklarından ve Connell’in toplumsal cinsiyet kavramına

dair düşüncelerini daha kapsamlı bir biçimde sunduğu *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (Gender and Power) başlıklı çalışmasına değinmek yerinde olacaktır.

Toplumsal Cinsiyet ve İktidar adlı çalışmasında Raewyn Connell ikili cinsiyet sistemine dayanan eşitsizlikleri analiz etmeye çalışırken artık ana akım olarak adlandırılabilen kadınların özelinde devam eden toplumsal cinsiyet çalışmalarından farklı bir yol izlemiştir. Eşitsizliklerin bir anlamda faileri olan erkeklere yönelik her ne kadar cinsiyet rejiminin başat konumunda olup sunulan imtiyazlardan faydalıyor olsalar da zaman içerisinde sistemin kendilerini de baskıladığının ve böylelikle geriye kalan bireylerin yaşamlarında nasıl bir yıkıcı etkiye neden olduklarının farkına varıp değişime yönelebilmelerinin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Connell'in ünlü kavramsallaştırması olan *cinsiyet rejimi* (gender regime) içerisinde egemen erkeklik konumunun normlarına göre hareket etme zorunluluğunun erkeklerin hayatlarındaki insani yeteneklerinin de körelmesine neden olduğunu ifade eden Connell, baba olmakla yahut 1970'lerde görülen erkek özgürlük hareketinde görülebileceği üzere ortaya çıkabilecek politik hareketlerde izlenebilecek yeni bir cinsel politikanın ışığında değişimin mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Connell'in vurguladığı bir diğer önemli nokta ise bütün heteroseksüel erkeklerin aynı iktidar konumunun ortak paydasında birleşmeyeceği ve her zaman birbirleriyle ittifak halinde olamayacakları kanaatidir. Mevcut sistemden oldukça zarar gördüklerini tekrarlamakla beraber farklı erkeklik biçimleri mevcut olduğunun altını çizer. Cinsiyet rejimi içerisindeki erkek egemen tahakküm mekanizmasının hem eşcinsel erkeklere hem de "efemine" mizahta olan erkeklere ya da erkekliğini iddialı bir biçimde performe etmek istemeyen heteroseksüel erkekler üzerinde kurduğu baskılamanın yıkıcı etkilerini gösterir. Connell, biyolojik farklılıkları nedeniyle kadınlara ve erkeklere atfedilen rollerin toplumsal olanla karşılaştırmasını yaparak "*gelir eşitsizliğinin, kurumların işleyişinin, iktidar dağılımının, iş bölümünün*" sadece biyolojik farklılıklarla bir ilişkisinin olmadığını ve beraberinde gelen doğallaştırılmaya çalışılan eşitsizliklerin toplumsal olanla ve toplumsalın oluşturduğu cinsiyet sistemiyle daha yakından bir ilişkisinin olduğuna işaret etmektedir (Connell, 2017: 11-16).

Connell, kadınlık ve erkeklik tasarımının toplum düzeyinde inşa edilmesinden bahsederken bu düzenlemenin sınıf, etnik ve kuşak farklılıklarıyla beraber oldukça karmaşık bir örüntü oluşturmasına değinmektedir. Fakat her iki uyarlanma birbirine eş değer değildir. Erkekliğin yüceltilmesi söz konusu iken kadınlığa ilişkin düzenlemenin yoksunlaştırılması söz konusudur. Cinsiyete dayalı iş bölümü örneğinde görülebileceği üzere kadınların ev içi emekle özel alan içerisinde yeniden üretim ilişkileriyle sınırlandırılmaktadır ve erkekler ise kamusal alanlarda üretim ilişkilerinin başat konumunda olabilmektedir. Birbiri üzerinden karşılıklı bir ilişki içerisinde konumlandırılan erkeklik ve kadınlığın düzenlenmesi, erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu küresel egemenlikle sonuçlanmaktadır. Bu durum; hegemonik erkeklik tanımındaki erkekler arası ilişkilerin zeminini hazırlamaktadır. Hegemonik erkekliğin şekillenmesi; her ne kadar kadınlığın düzenlemesiyle yakından ilişkili olsa da tanıma uymayan ya da uymak istemeyen farklı erkeklik biçimleriyle de dirsek temasındadır. Erkek egemen

toplumsal düzenin “sağlıklı” işleyebilmesinde farklı erkeklik biçimleriyle olan ilişkilerin de etkili olması söz konusudur. Connell, hegemonik erkeklik kavramındaki hegemonya teriminin sadece iktidar müzakereleriyle değil özel yaşam ve kültürel süreçlerin örgütlenmesine kadar sirayet edebilen ve “*bir toplumsal güçler oyununda kazanılan toplumsal üstünlüğü*” imlediğini vurgulamaktadır. Hegemonya bu noktada yüzeysel olarak adlandırılabilir bir şekilde bir grup erkeğin şiddetle yahut işsiz bırakma tehdidiyle kurduğu bir üstünlük anlamına gelmemektedir. Çalışması boyunca toplumsal olana vurguladığı gibi makro düzeyde hegemonyanın daha çok “*dinsel öğreti veya pratiğe, kitle iletişim içeriğine, ücret yapılarına, ev tasarımına yardım/vergilendirme politikalarına...*” kadar sirayet eden bir üstünlük olduğunu ifade etmektedir. Connell’in belirttiği üzere hegemonya teriminin anlaşılabilmesinde bir diğer önemli nokta ise hegemonyanın mutlak kültürel egemenlik koşulu ya da seçenekleri ortadan kaldıran bir üstünlük anlamına gelmemesidir. Daha çok bir oyun sürecinde ve güçler dengesi içerisinde kazanılan bir üstünlük tanımını içermektedir. Ancak bu oyun içerisinde yer alan diğer grupların ve örüntülerin bütünüyle ortadan kaldırılmasından ziyade ikincil konuma getirilmesi söz konusudur (Connell, 1987: 267-269).

Hegemonik erkeklik, “erkek cinsiyet rolü” yaklaşımından oldukça farklıdır. Gündelik hayatta rastlanabilecek ideal bir erkeklik biçiminin toplumdaki bütün erkeklerin özellikleriyle bire bir örtüşmesi zorunluluğu yoktur. Connell çalışmasında “Humphrey Bogart, John Wayne ve Sylvester Stallone” gibi film karakterleriyle ortaya çıkan hayali erkeklik formlarını ve erişilmesi pek mümkün olmayan “futbolcuların ya da boksörlerin” yarattığı ideal erkeklik biçimleri örneklerinin yarattığı etkilerden dolayı hegemonyanın kazanılması gerektiği düşüncesini kuvvetlendirildiğine işaret etmektedir. Bu süreçte etkileşimi kolaylaştırmak adına simgeleştirme önemli bir rol oynamaktadır. Hegemonik erkeklik daha çok kamusal olmakla beraber kitle iletişim araçları ve medya imajları tarafından görünürlüğü artırılmakta olup daha simgesel bir boyuta evrilmektedir. Connell, hegemonik erkekliğin kamusal yüzünün sadece iktidar sahibi erkeklerin ne olduğuyla alakalı olmadığını aynı zamanda erkeklerin bu iktidarını sağlayan şeyin ne olduğu ve çok sayıda erkeğin neden bu iktidarı desteklemeye yönlendirildiğiyle de alakalı bir durum olduğunu ifade etmektedir. Hegemonya hususunda bir diğer önemli nokta ise rıza gerektirmesidir. Toplumda çok az erkeğin gerçek hayatı “*John Wayne'nin ya da Sylvester Stallone'un yarattığı ideal erkeklik imgesiyle*” örtüşmektedir. Connell, bu ideal erkeklik imgesine sahip olamayan birçok erkeğin bahsedilen karakterlerin imajlarının devamlılığını sağlamak adına iş birliği yaptığından bahsetmektedir. Hegemonik erkeklik üstünlüğünün bir anlamda kültürel ifadesini bulduğu bol kavga ve şiddet içeren filmlerin popüler olmasının gerçek hayatta da pek uzakta olmadığı somut bir tezahürü olarak görülebilir (Connell, 2017: 270).

Connell, hegemonik erkekliğin ayrıca kendini kadınlarla, tabi kılınmış erkeklikler aracılığıyla inşa ettiğini ve öteki erkekliklerin açık bir biçimde tanımlanmasına gerek duymadığından bahsetmektedir. Bu noktada hegemonyanın başarısını sağlamadaki temel sebep; tanımlamamayla beraber başka tanımlama seçeneklerinin önüne geçerek rüştünü ispatlamasında yatmaktadır. Başka bir ifadeyle tanımlama

seçeneklerini ortadan kaldırmasıyla hegemonik erkeklik meşruiyetini öteki erkekler karşısında konumlandırarak sağlamaktadır. Dolayısıyla Connell, öteki erkekliklerin, yalnızlığa ve bilinçdışına itilmekte olduğunu ileri sürmektedir. Hegemonik erkekliğin bir diğer ayırt edici özelliği ise heteroseksüel olarak tanımlanması olarak ifade edilebilir. Bu da evlilik kurumuyla olan yakın ilişkisini göstermektedir. Böylelikle tabi kılınmış erkekliğin en önemli biçimi, eşcinsellik olmaktadır. Tabi kılınma beraberinde eşcinsel erkeklere yönelik “*polis ve yasal tacizi, sokak şiddetini, ekonomik ayrıcalığı*” getirmektedir. Connell, bu tarz davranışların aynı zamanda eşcinselliğe ve eşcinsel erkeklere yönelik büyük bir nefretle bağlanmakta olduğundan bahsetmektedir. Aynı zamanda eşcinsellik, “kırılmalı” ve kadınsılaştırma endişesini beraberinde getirdiği hegemonik erkeklik kavramı için tehlike arz eder. Eşcinsellik göz ardı edilirken yoğun bir homofobi duygusu ise kavramın kurucu öğelerinden biri haline gelmektedir (Kimmel, 1984). Medya araçlarıyla daha da katmerleştirilen nefretin ve küçümsemenin somut örneği toplumda yaratılan AIDS algısında görülebilmektedir. Medyada yaratılan AIDS korkusu, hastalığın asıl kurbanları olan eşcinsel erkeklere yönelik bir anlayışı getirmekten ziyade eşcinselleri AIDS hastalığının tehlikeli taşıyıcıları olarak göstermektedir. Hegemonik erkeklik sadece farklı erkeklik biçimlerini dışlayarak kendini kurmamaktadır. Bir o kadar ihtiyacı olan heteroseksüel erkekler üzerinde de kurduğu tahakküm ilişkisi önemlidir. Heteroseksüel erkekler arasında da rekabeti sağlayan hegemonik erkeklik biçiminin bir diğer tezahürü ise Connell’in gösterdiği matbaa işçileri arasında gerçekleşen örnekte görülmektedir. Örnekte matbaa işçilerinin çıraklık döneminde genç erkekler olarak ustaları tarafından sürekli aşağılanmaya tabii tutuldukları ve zor koşullarda çalışmaya itilmeleri söz konusudur. Connell, aynı zamanda bahsedilen matbaa işçilerinin bu deneyimlerini hem onlara beceri kazandıran hem de daha erkek olmaya özendirilen ritüeller olarak ifade etmektedir ve işçiler bu zorlu süreci atlattıktan sonra erkekler kulübüne kabul edilmektedir (Connell, 2017: 271-272).

İlk çalışmaların ışığında Connell’in düşüncelerinden hareketle kavram bir çerçevede sunulacak olursa salt bir dizi rol ve beklentiden ziyade hegemonik erkeklik erkeklerin kadınların üzerindeki iktidarını sürdürmesini hatta teşvik etmesini sağlayan bir uygulama biçimi olarak düşünülmüştür. Connell, tarafından kavram erkeklerin ve kadınların, erkekliklerin ve kadınlıkların aynı zamanda erkeklerin kendi aralarındaki toplumsal cinsiyete dair eşitsiz ilişkileri meşru bir zemine çeken bir yandan da belirli bir coğrafyadaki toplumun özgül koşullarına göre şekillenen erkekliğin bir özel bir tarzı olarak kavramsallaştırılmıştır. Hegemonik erkeklik kendisi çeşitli bir biçimde tahakküm altına aldığı erkeklikler ve aynı zamanda kadınlar karşısında konumlanarak kendini inşa etmektedir. İlk formülasyonda vurgulanan özellikleri hem ilişkisel olması hem de meşrulaştırıcı bir zeminde sürerliliğini sağlamaya çalışmasıdır. Dolayısıyla hegemonik olmayan erkeklikler ve vurgulanan kadınlık biçimleriyle eşitsiz ilişkiler kurarak bulunduğu topluma ve döneme özgü belirli bir erkeklik tarzını sunmaktadır. Öte yandan hegemonik erkekliğin tahakkümü altına aldığı farklı erkeklik biçimleri yahut onu besleyen kadınlık biçimleri olmadan kendini kuramamaktadır. Bu hiyerarşik ilişkiler

içerisinde kurduğu başat konumu ve diğer erkeklikleri ve kadınlıkları bünyesinde bir bağlılık içerisinde tutması, hegemonik erkekliğin anlamını ve özünü oluşturmaktadır (Messerschmidt, 2019: 60).

Antonio Gramsci'nin sınıf analizlerinden hareketle hegemonya kavramı, bir grubun toplumda baskın gelerek egemenlik hakkı iddia etmesini ve yönetici konumu üstlenmesini aynı zamanda bu durumu sürdürmesini sağlayan kültürel bir dinamiktir. Bu bağlamda Connell'in kavramsallaştırmasında yer alan hegemonya: her zaman, kültürel olarak özel bir erkeklik biçimini diğerleriyle kıyaslanıldığında daha fazla ön plana çıkarmakla beraber erkeklerin baskın konumda olmasının kadınların ise madun konumda olmalarının meşruiyetini sağlamaktadır ya da bu beklentileri güçlendirmektedir. Öte yandan daima toplumdaki en nüfuslu erkeklerin hegemonik erkekliğin taşıyıcıları değildir. Farklı toplumsal gruplar içerisinde farklı hegemonik erkeklik biçimleri mevcut olabilir. Hegemonyanın kültürel idealleri kurumsal iktidar aracılığıyla meşru kılınırken genel itibarıyla bireysel olmaktan ziyade ortaklaşa bir biçimde müzakere edilir. Aynı zamanda hegemonya salt şiddete başvurarak kendini kurmaktan ziyade iktidar konumunu kültürel bir zeminde başarılı bir biçimde hak iddia ederek almaya çalışmaktadır. Ancak şiddette bu konumun sürdürülmesini destekleyerek işlevsellik kazanmaktadır. Hegemonyanın kendisini meşru kıldığı zemin değişmez olmamakla beraber zaman içerisinde aşınabilir ve her bir toplumda farklı hegemonik çıkarlara sahip erkekler tarafından yeniden inşa edilebilmektedir. Dolayısıyla tarihsel bir akışta gelgitleri olan ve farklı erkek gruplarına farklı çıkarlar sağlayabilecek değişim olanaklarını fazlasıyla barındırmaktadır (Connell, 2015: 150-152). Bu noktada toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki hegemonya vurgusu herkesi çeperine alarak kadınlar ve erkekler, kadınlıklar ve erkeklikler ve aynı zamanda erkeklerin kendi arasındaki eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri etrafında birleştirmeye, buna rıza göstermeye teşvik eden söylemsel bir ikna aracılığıyla hegemonik erkekliğin başarısı vurgulanmaktadır (Messerschmidt, 2019: 60).

Connell'a göre mevcut olan toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz ilişkiler erkekler ve kadınlar ve kadınlıklar ve erkeklikler arasında yapılandırılmıştır. Duygusallığın, uysallığın, fiziksel olarak savunmasızlığın atfedildiği "dişil erdemlerin" aracılığıyla eril iktidara adapte edilen "*vurgulanan kadınlık*" kavramı hegemonik erkeklik çerçevesi için esastır (Messerschmidt, 2019: 61). Erkek iktidarına boyun eğmek üzere teşvik edilen ve bu sürece uyum sağlayacak şekilde örgütlenen aynı zamanda çocuk bakımı ve empati gibi "kadınsı erdemleri" ön plana çıkararak "*vurgulanmış kadınlık*" kavramı her ne kadar içeriği özel alandaki mahremiyet ilişkileriyle sınırlandırılmış olsa da kültürel bir inşa biçimi olarak yaygındır. Bu kültürel inşa süreci ise heteroseksüel erkeklerin küresel egemenliğini devam ettirdiği bir süreçtir ve aynı zamanda kadınların bu egemenlik biçimine sadece boyun eğmesiyle değil direnmesiyle de sonuçlanabilecek bir bloklaşma eğilimini barındırmaktadır. Ancak bu seçeneklerden, boyun eğme biçimi ideolojik ve kültürel olarak yoğun bir şekilde destek verilerek *vurgulanmış kadınlık* kavramındaki temel kadınlık örüntüsünde baskın olarak ön plana çıkmaktadır. Kadınlar arasındaki tüm farklılıklara rağmen neredeyse tüm kadınlık biçimleri kadınların erkeklere tabii kılınmasıyla inşa edilmektedir. Dolayısıyla hegemonik erkekliğin erkekler arasında güç ilişkilerinde

tuttuğu yeri dolduracak bir kadınlık biçimi mümkün olmamakla beraber bunun sebepleri ise iktidar erkeklerin tekelinde şekillenirken kadınlara sınırlı bir alan kalması, tahakküm kurma hissının yumuşatılması daha çok kurumsal pratikler aracılığıyla erkekler tarafından yaygınlaştırılması, erkekler ile kıyaslanıldığında kadınlar tarafından şiddetinin daha az tercih edilir oluşu, “*iktidar, otorite, saldırganlık ve teknoloji*” minvalindeki kavramların erkekliğe atfedilmesi ve bu noktada bütün bir kadınlık biçiminde tematikleşmemesi ve son olarak erkekliğin hegemonik bir biçimde örgütlenmesinin kadınların tabii kılınarak ve buna uyum sağlamak üzere teşvik edilmesi, rıza göstermesi olarak ifade edilebilir (Connell, 2017: 272-274). Aynı zamanda Connell direniş ve itaatsizlikle harmanlanan farklı kadınlık biçimlerinden de bahsetmektedir ancak erkekliğin hegemonik olarak örgütlenmesinde bu kadınlık biçimlerinin baskın olarak gelmesi mümkün değildir (Messerschmidt, 2019: 61).

Hegemonik erkeklik tartışmalarında, tanımın gerektirdiği pratikleri gerçekleştirerek erkeklerin ortak bir şekilde kadınların boyun eğdirilmesinde rol aldığı vurgulanmış aynı zamanda tartışmaların farklı erkeklik biçimleri arasında iktidar ilişkilerinin nasıl sürdürüldüğünü anlamaya ilişkin bir hatta ilerlemiştir. Connell, ilk çalışmalarında farklı erkeklik biçimlerinin varlığına işaret etmiştir. Farklı erkeklik biçimlerinin cinsiyet rejimindeki erkek egemen iktidar ilişkilerine nasıl eklemelendiğini gösterdiği çalışmalardan biri olan Erkeklikler (Masculinities, 1995) adlı çalışmasında ise ilk olarak üç farklı ayrıma giderek erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkilere dair daha detaylı bilgiler sunmaktadır. Bunlardan ilki *suç ortağı* erkekliklerdir. Erkeklerin büyük bir çoğunluğu (belki de hepsi denilebilir yahut çok az bir kısmı hegemonik erkekliğin teşvik ettiği ideale yaklaşabilmektedir) normatif erkeklik tanımlarının gerekliliklerini gerçekleştirememekle beraber bu durum “tam olma” bir diğer ifadeyle erkek olma yolunda gergin ve çekişmeli ilişkileri bünyesinde barındırır. Aynı sorun hegemonik erkeklik kavramında sunulan belirli bir toplumun karakteristiklerinden hareketle yüceltilen erkeklik imgesine erişilememesi durumunda olduğu gibi benzerdir. Ancak bu durum erkekler nezdinde herhangi bir yılma durumunu oluşturmamaktadır. Erkeklerin yıkıcı bir çoğunluğu kadınların madunlaştırılıp hegemonyanın kendilerine sunduğu avantajlardan faydalanma yolunu seçip katkıda bulunmaktadır (Connell, 2019: 154). Connell bu avantajlı olma halini *ataerki pay* (patriarchal dividend) kavramıyla etraflıca tartışır.

Patriyarkal düzen, gücün hiyerarşik bir biçimde tabakalaşarak dağılım gösterdiği bir piramit metaforuyla beraber düşünüldüğünde, daha fazla güce sahip olanlar tepeye doğru konumlanırken, daha az güce sahip olanlar (birçok kadının dahil olduğu) tabana kadar farklı seviyelerde konumlanır. Sonuç olarak bu yapı, bir grup olarak gücü elinde bulundurma eğiliminde olan (piramidin tüm seviyelerinde) esas olarak yararlanan erkekler olarak ortaya çıkar. Connell ise bu durumu borsadan alınan bir metaforla hem yatırım hem de bu yatırımın getirisi fikirlerini neredeyse özetleyen bir ifade olan *ataerki pay* olarak adlandırır (Buchbinder, 2013: 71). Erkekler cinsiyet düzeni içerisinde ayrıcalıklı bir konumda olarak eşit olmayan ücretlerden, eşit olmayan işgücü katılımından ve son derece eşitsiz bir mülkiyet yapısından ve ayrıca kültürel ve cinsel ayrıcalıktan kaynaklanan bir *ataerki paya* sahiptirler (Connell,

2000: 46). Feminist araştırmacılar tarafından erkeklere bahşedilen bu nimetler ise erkeklerin hükümetleri, kurumsal şirketleri ve basın ve yayın organlarını nasıl denetimi altına aldıklarında, gelir ve zenginlik dağılımında üst konumları elde ederek daha iyi iş olanaklarıyla daha iyi kazanç sağlamalarında, şiddetin her türlü aracını tekellerine almalarında, kadınları dışlayıcı pratikleri içeren ve hakimiyetlerini güçlendirecek ideolojileri şiddetli bir biçimde benimsemelerinde detaylandırmıştır (Connell, 2019: 91). Gücün asimetrik bir şekilde dağıtıldığı piramit metaforu ve bu piramitteki belirli konumdaki erkek grupları tekrardan düşünülecek olursa patriyarkayla mücadele etmekten imtina edinen (sorunlardan haberdar olan) ancak patriyarkanın kendisine sunduğu nimetlerden faydalanma yoluyla inşa edilen erkeklikler, suç ortağı erkekliklerdir. Örneğin erkek sosyalleşme grupları içerisinde yer alan erkeklik inşa pratiklerini destekleyen aynı zamanda ailesindeki kadın üyelere saygı gösteren ve asla şiddeti bir araç olarak kullanmayan ancak toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri görmezden gelen dahası feminist kadınları potansiyel düşman olarak gören erkekler patriyarkal payın nimetlerinden faydalanırken suç ortağı erkeklikler kapsamında değerlendirilebilir (Connell, 2019: 154-155).

Bir diğerk özgül erkeklik biçimi ise *tabii kılınan* erkekliklerdir. Hegemonik erkekliğin dayattığı normlardan “sapan” ve karşısında “feminen” özelliklerle yaftalanıp atipik olarak inşa edilen erkekliklerdir (Messerschmidt, 2019: 61). Kültürel tahakküm ile yerini sağlamlaştıran hegemonik ilişkiler düşünüldüğünde erkek grupları arasında da baskın olma ve tabii kılma ilişkileri mevcuttur. Bu durumun en somut tezahürlerinden birisi de heteroseksüel erkeklerin egemenlik konumunu tahakküm ilişkileri içerisinde almasıyla eşcinsel erkeklerin tabii kılınışı bir diğerk ifadeyle madunlaştırılmasıdır. Eşcinsel erkekler, kadınların karşısında konumlanan hegemonik erkekliğin heteroseksist çizgisi içerisinde birtakım maddi pratikler aracılığıyla baskı altına alınıp bağımlı kılınmaktadır. Böylelikle eşcinsel erkekler, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde en alt konuma yerleştirilirken kadınsılıkla yaftalanıp homofobik baskılara maruz kalmaktadır. Öte yandan eşcinsel erkekler *tabii kılınan* erkekliklerde daha fazla ön plana çıkarken tek değillerdir. Simgesel olarak erkekliğin kadınsılıkla harmanlandığı çeşitli “hakaret” sözlerine (“hanım evladı”, “süt kuzusu”, “pısrık”, “çitkırıldım”, “ılık”, “ana kuzusu” gibi) maruz kalan heteroseksüel erkekler yahut oğlanlar da *tabii kılınanlar* olarak değerlendirilebilmektedir (Connell, 2019: 152-153).

Üçüncü olarak ise sınıf, etnik köken ve yaş gibi toplumsal cinsiyet haricindeki diğerk eşitsiz ilişkiler aracılığıyla ayrımcılığa uğrayıp merkezden uzaklaştırılan *marjinalleştirilmiş* erkeklikler yer almaktadır. Hegemonik erkekliğin idealleştirdiği erkeklik imgesinde kurucu bir rol üstlenen beyaz üstünlüğü siyah erkeklere karşı baskının ve terörün bir aracı haline gelerek simgesel bir işlevi üstlenmektedir. Bu durumun bir örneğini Connell şöyle özetlemektedir; bir erkek siyah sporcu herhangi bir spor müsabakasında başarılı olarak hegemonik erkekliğin timsali haline gelebilmektedir. Ancak ne kadar üne ve servete sahip olursa olsun hegemonik erkeklik mekanizması başarılı olan siyahi erkek sporcuya diğerk toplumsal süreçlerde etkili olabileceği bir konumu yahut otoriteye teslim etmemektedir (Connell, 2019: 155-156). Son olarak geride *muhalif* erkeklikler vardır. Herhangi bir politik ya da ekonomik bir

toplumsal güce sahip olmayan ve eşitsizlik ilişkilerine tepkisel yaklaşan erkeklik biçiminde yer alan erkeklik biçimi olarak daha çok telafi edici hiper-erkeklikler olarak inşa edilmektedirler (Messerschmidt, 2019: 61).

Bahsedilen dört farklı özgül erkeklik konumlarının karşısında kurulan hegemonik erkeklik kavramı erkeklerin ve kadınların, erkekliklerin ve kadınlıkların aynı zamanda erkeklerin kendi aralarındaki eşitsiz güç ilişkilerini uygulama modelini temsil etmektedir. Her toplumun kendi özgül koşullarına göre şekillenen, destek gören, kutsanan ve hegemonikleşen bir erkeklik biçimi mevcuttur. Aynı zamanda dayattığı hegemonik erkeklik değerlerinin birçok toplumsal yapı ve organizasyon içerisinde gömülü olmasıyla beraber rızaya ve müzakere dayalı kültürel bir söylem aracılığıyla kurulur (Beynon, 2002: 16). Genel itibarıyla bu imgenin kurucu özelliklerini ise kabaca “*genç, kentli, beyaz, heteroseksüel, tam zamanlı iş sahibi, makul ölçülerde dindar, spor dallarının en azından birisini başarılı olarak yapabilecek düzeyde aktif bedensel performans sahip olma*” kriterleri oluşturmaktadır (Sancar, 2009: 30). Ancak bu imgenin gerçekleştirilme imkânı aralarında birçok farklılık barındıran (kişisel kapasiteleri, farklı kimlik pozisyonları, toplumsal değerler ve kurallar düşünüldüğünde) erkeklerin büyük bir çoğunluğu için bire bir uyulması mümkün olmayan erişilemez bir nitelik taşımaktadır. Ancak toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içerisinde kendi toplumsal cinsiyet projesini gerçekleştirmeye çalışan erkekler, hegemonik erkekliğin dayattığı bu ideali benimsemeye ve ona uymaya çalışmaktadır. Bu ideale yaklaşabilen erkekler, bir “tam olma” bir diğer ifadeyle “erkek olmanın” avantajlarını elde ederken, idealin dışında kalan erkekler kenara itilmekle beraber bu modeli kutsamaya, yaygınlaştırmaya ve taklit etmeye yönelerek yahut eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerine meydan okuyan ve eleştiren diğer erkeklik alternatiflerini meydana getirmektedirler. Dolayısıyla hegemonik erkeklik, toplumda erkek cinsiyeti bedenine doğan ve erkeklik projelerini daha erkek nasıl olurum sorusu üzerinden bedensel ve zihinsel olarak erkekleri şekillendiren, onları kazançlı çıkacaklarına dair tembihleyen, çağırın ve uygulamaya davet eden düşünce ve pratiklerinin bütünüdür (Özbay, 2011: 182-183).

Connell, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişime tabii olduğu tarihin akışı içerisinde eski erkeklik biçimlerinin yenileriyle yer değiştirebileceği potansiyelinin de altını çizmiştir. James W. Messerschmidt tarafından bu durum hegemonik erkeklik kavramının “iyimser” bir yönüne işaret etmekte olup böylelikle toplumsal cinsiyetin baskıcı unsurlarının zamanla hafifleyeceği ve cinsiyete dayalı hiyerarşilerin zamanla ortadan kalkmasını başlatacak sürecin bir parçası haline gelebileceğini ifade etmiştir. Yukarıda bahsedilen tartışmaların ışığında eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmaları alanının ikinci dalgasında hegemonik erkeklik kavramının ilk formülasyonu 1980’li yılların başında ve 1990’lı yıllar boyunca eğitimde cinsiyet hiyerarşilerinin zorluklarını, kriminolojide suç ve cinsiyet arasındaki ilişkiyi, spor ve savaş imgelerinin iç içe geçtiği medya temsillerini, bürokrasi ve iş yerlerinin cinsiyetçi yapısını, savaş ve uluslararası ilişkileri, hukuk, sanat, coğrafya ve erkeklerin toplumsal cinsiyet politikaları ve bunun feminizmle ilişkisini inceleyen çalışmalarla hızlı bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Akabinde erkekler ve erkeklikler üzerine yapılan araştırmalar sosyal ve beşerî bilimler

içerisinde bir dizi konferans, akademik yayınlar aracılığıyla hızla yayılarak yeni bir akademik alan ve gündem olarak yer almaya başlamıştır. Ancak çok geçmeden kavrama ilişkin “sorunlu” noktalar bulunmuş olup kavramın genişlemesini, yeniden formüle edilmesini ve yeni erkeklik projelerinin sorgulanmasına zemin sunan tartışmaları beraberinde gerektirecek beş temel eleştiri ortaya çıkmıştır. Bir sonraki kısımda ise bu beş temel eleştiriye yer verilecektir. (Messerschmidt, 2019: 62-65).

2.1.2 Kavrama Getirilen Eleştiriler, Yeni Kavramsallaştırmalar, Yeni Erkeklik Projeleri

Hegemonik erkeklik kavramı hakkındaki eleştiriler 1990’lı yıllardan itibaren 2000’lere doğru süren bir tartışma hattında ilerlemekle beraber kategorik olarak ayrılırsa eleştirilerden ilki, erkeklik kavramına yoğunlaşmıştır. Erkeklik kavramının erkek ve kadın farkını temel alan cinsiyet (biyolojik) ve toplumsal cinsiyeti (kültürel) ikililiğine dayanarak ve heteronormatif bakışa hizmet ederek toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki farklılıkları ve dışlamayı göz ardı ettiği ve bedeni doğallaştırdığı gerekçeleriyle eleştirildi. Öte yandan da post-yapısalcı tartışmalar eşliğinde var olan erkeklik kavramının özcü ve erkekliğin çelişkili ve akışkan durumlarını açıklamakta yetersiz kaldığı öne sürülmüştür (Messerschmidt, 2019: 69). Bu tartışmalardan önemli birisi Jeff Hearn ileri sürmüştür. Hearn’e göre erkeklik kavramı verili kabul edilmektedir ve genel bir örüntüyü bünyesinde barındırır. Mevcut literatürde ise bir idealizm ve erkekliği sabit bir yerde tanımlama çabası söz konusudur. Bu çabalardan ziyade erkekliğin yeniden tanımlanması yahut kavramın yerinden edilmesi gereklidir. Örneğin, iktidar olma arzusu erkekliğin basitçe gerekliliklerinden ziyade erkekliğin farklı yönlerinden sadece birisidir. Ancak erkeklik, iktidar olma arzusundan bağımsız düşünülememektedir. Erkeklik genel itibarıyla somut ve açık terimlerle açıklanırken erkeklerin erkekliklerini ifade etmesinin aslında tek bir perspektiften ziyade çok sayıda farklı yollarının olduğunun da unutulmaması gerektiğini vurgulanmaktadır (Hearn, 1996: 207). Messerschmidt bu görüşleri sert bir şekilde eleştirerek kavramın özcü ve fazla somut olduğu görüşlerinin karşısındaki son otuz yılda alandaki etnografik çalışmaların çeşitliliğinden bahsetmektedir. Kavramın özcü olduğu eleştirileri karşısında örneğin, erkekliğin sadece erkek bedenine doğmuş bireylere hasıl olmadığı Jack Halberstam’ın kadın bedenlerinde performans edilen erkeklik (female masculinity) tartışması akıllara gelmektedir. Halberstam çalışmasında erkekliğin bir taklidi olmaktan ziyade erkekliğin erkek bedenleri olmadan nasıl inşa edildiğini gösteren ve aynı zamanda erkekliğin beyaz orta sınıf bir bedeni terk ettiği ve kadın bedenine doğmuş bireyler arasında icra edildiği bir ifadesini sunmaktadır (Halberstam, 1998: 1-2).

Erkeklikler, bireylerin bedenlerine gömülü sabit bir öz olmamakla beraber erkeklikler farklı sosyal çevrelerinde bireylerin farklı konumlarından hareketle toplumsal eylemleriyle şekillendirdiği çeşitli ifadelerdir. Böylelikle erkekliklerin inşası farklılıklar göstermektedir. Öte yandan da erkekliklerin birbirleriyle ilişki olmaktan ziyade çoklu kategorilere indirgenmesi fikri de 1990’lı yıllar ve 2000’li yıllarda gerçekleştirilen araştırmalar aracılığıyla bertaraf edilmiştir (Messerschmidt, 2019: 70). Bu önemli etnografik çalışmalardan birisini de Mathew Gutmann Latin Amerika’da yürütmüş olup çoklu

erkekliklerin birbirlerinden ayrı kimlikler yarattığı düşüncesini çürütmüştür. Gutmann çalışmasında Latin Amerika'daki siyahi, *gaucho* yahut işçi sınıfı erkekliği gibi tekli kimlikler sunmaktan özellikle kaçındığını ancak çoklu erkekliklerin anlaşılmasının önemini vurgulamaktadır. Çoklu erkekliklerin anlaşılmasının yolunun da ancak bu kimlikler arasındaki ilişkinin irdelenmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik kimlikler birbirlerinden ayrı olarak değil eşzamanlı olarak kazanılan ve bu çoklu kimliklerden beslenen sosyal pratikleri beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır (Gutmann, 2003: 37). Dolayısıyla Gutmann erkekliklerin tekli kimlikler sunmaktan ziyade bu kimliklerin daimî bir şekilde birbirleriyle ilişkili olduğunu ve diğer parçalarla sürekli bir biçimde kesişerek erkekliklerin statik bir halde tipolojilere dönüştüğü fikrini reddetmektedir (Messerschmidt, 2019: 70).

Kavrama yönelik bir diğer eleştiri ise belirsizlik üzerinedir ve tartışmalar hegemonik erkekliği kimin temsil ettiği sorusu üzerinden şekillenmekle beraber toplumdaki nüfuslu erkeklerin büyük bir çoğunluğunun hegemonik erkeklığe işaret etmediği ise bilinen bir durumdur. Önde gelen eleştirilerden birisini ise Jeff Hearn ortaya atmıştır. Hearn hegemonik erkekliğin tam olarak ne sayılacağı noktasında ciddi problemler olduğunu belirtmiştir. Ardından hegemonik erkekliğin bir kültürel ideal ya da imgeler mi olduğunu, sertlik, saldırganlık yahut şiddet mi olduğunu, yoksa sadece heteroseksist bir yaklaşımı ve homofobiyi mi barındırdığını son olarak ise patriyarkal cinsiyet düzeninin kalıcı olduğunu gösteren bir işaret mi olduğu sorusunu yönelterek kavramdaki belirsizliği sorgulamaya açmaktadır. Bu soruların yanı sıra halen çözülmemiş üç sorun olduğunu ifade eder. Hegemonik erkek denilince kültürel temsillerden mi, gündelik pratiklerden mi yokta kurumsal yapılardan mı bahsediliyor. İkinci olarak ise erkeklerin çeşitli baskın ve baskıcı yönleri tam olarak nedir? Sert/saldırgan/şiddetli yahut saygın/kurumsal olarak kaynakların ve ideallerin kontrolü gibi durumlar birbirleriyle nasıl ilişki kuruyor? Son olarak ise erkeklerin pratiklerinden ziyade neden erkeklik kavramı üzerinde bu denli duruluyor? Gibi soruları gündeme getirerek hegemonik erkekliğin belirsiz yanlarına işaret etmektedir (Hearn, 2004: 58).

Bir yandan da Stephen Whitehead, kadınların ve eşcinsel erkeklerin neden hegemonik erkekliğin kurucu özelliklerini oluşturan rekabetçi, mücadeleci, başkaları üzerinde iktidar konumunu talep etme gibi isteklerinin var olabileceği durumunun yok sayıldığını tartışmaya açmaktadır. Bu noktada Whitehead, hegemonik erkeklik kavramının erkek/kadın ve toplumsal cinsiyet kategorilerini onaylayıp doğallaştırırken erkeksi davranışların kültürel sınırlarını onaylayan bir ideolojiye dönüşmeye başladığını ifade etmektedir. Öte yandan da kavramın neden erkeklerin ve kadınların bireyler ve özneler olarak hayatlarında nelerin olup bittiğini görmemizi gölgelediğini ifade etmektedir. Ardından hegemonik erkeklik kavramının gündelik hayattaki sosyal etkileşimi oluşturan karmaşık ilişkileri ve direniş biçimlerini gün yüzüne çıkarma konusunda pek işlevsel olmadığını öne sürmektedir (Whitehead, 1999: 58). Bu noktada Messerschmidt eleştirilerin haklılık payları olduğunu ve kavramın birtakım

belirsizlikleri bünyesinde barındırdığını ifade eder. Ancak hegemonik erkekliğin sabit ve tarih ötesi olan bu kullanımının ortadan kaldırılabileceğini aksi takdirde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tarihselliğinin görülemeyeceğini ve erkekliğe getirilen tanımlamalardaki dönüşümlerin göz ardı edilebileceği vurgular. Aynı zamanda hegemonik erkekliklerin genel itibarıyla kadınlarla olan ilişki modellerini üretecek bir biçimde inşa edildiklerinden bahsetmekle beraber erkekliklerin toplumsal inşasının yerel düzeyde gündelik hayat biçimlerinde yer alan çelişkili ve gelgitli ilişkilerin de irdelenmesi ve yerel örüntülerin gün yüzüne çıkarılması gerektiğinin altını çizmektedir (Messerschmidt, 2019: 73).

Kavrama getirilen eleştirilerin yoğunlaştığı bir diğer noktası ise somutlaştırmadır. Genel itibarıyla kavramın olumsuz bir erkeklik modeline ve toksikliğe indirgenmesine yönelik eleştiriler mevcuttur. Messerschmidt bu noktada ilk formülasyonda belirtilen, kavramın erkeklerin kadınlar üzerindeki egemen konumunun devam etmesini sağlayan bir pratik olarak anlaşılmasındaki sorunlu noktaları tespit etmektedir. Bu sebeple hegemonik erkekliğin şiddet ve toksik ilişkilenecekleri içererek kavramın eşitsiz toplumsal cinsiyet örüntülerini güçlendiren ve istikrar kazandıran erkekleri niteliği düşüncesini kabul etmektedir. Bir yandan da şiddet ve toksik pratiklerin her zaman tanımlayıcı özellikler olamayacağını da vurgulamakla beraber hegemonik ilişkiler içerisinde oldukça fazla sayıda yapılandırma olduğunu vurgulamaktadır. Bir diğer önemli nokta ise erkeklikler arasındaki ilişkilerin, erkeklerin iktidar konumunu kadınlara tabii kılması üzerinden değerlendirmeyi hata olarak kabul etmektedir. Bu noktada kültürel yapıların rolü, ırk, sınıf ve bölge ile toplumsal cinsiyet dinamiklerinin nasıl etkileşime girdiğini irdelenmenin de önemli olduğunu ifade etmektedir. Hegemonik erkekliğin olumsuz bir erkeklik modeline indirgenmesinin yanı sıra olumlu özelliklerinin de gözden kaçırılmaması gerektiğini paylaşmaktadır. Bu olumlu özellikler arasında erkeklerin de kadınların çıkarlarına veya arzularına yönelik davranışlarda bulunabileceği imkanları olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla hegemonik erkekliği salt şiddet, saldırganlık ve öz-merkezlilikle beraber düşünmek yerine hegemonyanın gerektirdiği rıza ve aktif katılım yollarıyla farklı biçimlerde inşa edildiğinin de unutulmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu noktada erkekliklerin inşasında aradaki gerilimlerin, uyumsuzlukların ve dirençlerin de erkeklerin ve oğlan çocuklarının gündelik hayatlarındaki etkileşimlerinde unutulmaması gereken önemli noktalar olarak göstermektedir (Messerschmidt, 2019: 75-78).

Eleştirilerin son geldiği nokta ise toplumsal cinsiyet ilişkileri örüntüsüdür. Genel olarak toplumsal cinsiyet teorilerinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kendi kendisini yeniden üreten bir sistem olarak ve bünyesindeki her unsurun yeniden üretilmesi işleviyle açıklayan bir eğilim söz konusudur. Ancak kadınların ve erkeklerin arasındaki eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini kendini yeniden üreten bir sistemden ziyade tarihsel bir süreç içerisinde inşa edildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Bu noktada toplumsal cinsiyete dayalı hegemonya müzakerelere açık olmakla beraber sürdürülmesi için de yoğun

bir çaba gerekmektedir. Messerschmidt tarafından bu düşüncenin sadece teorik bir fikir olmadığı ve ilk yapılan çalışmalarda açıkça ele alındığı ifade edilmektedir. Bu noktada eleştiriler daha çok kavramda kullanılan hegemonyanın ne olduğu detaylı bir biçimde açıklanması yönünde yoğunlaşmaktadır. Bu noktada Jeff Hearn hegemonya kavramının erkekleri eleştirel bir biçimde analiz etmek için faydalı olduğunu kabul etmektedir. Ancak kavramın sınırlı bir şekilde kullanıldığından bahsetmektedir. Erkeklik meselesine odaklanmanın sınırlı olduğunu ve bunun yerine erkeklikten erkeklere dönmenin, erkeklerin erkekler hakkındaki hegemonyasının incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle erkeklerin hegemonyası üzerine odaklanarak erkeklerin hem toplumsal cinsiyet sistemi tarafından inşa edilen hem de toplumsal pratiklerin baskın kolektif ve bireysel faileri olduğu yönündeki ikili karmaşıklığın daha iyi ele alınacağını düşünmektedir (Hearn, 2004: 59).

Demetriou ise toplumsal cinsiyetin tarihselliğini kabul ederek hegemonya kavramının fazla sadeleştirilmiş olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada iç ve dış olmak üzere iki hegemonya modeli sunmaktadır. Dış hegemonya erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidar konumunu tanımlarken, iç hegemonya ise belirli bir erkek grubunun faydalı olarak gördüğü özellikleri kendine devşirerek diğer erkekler üzerindeki üstünlüğünü betimlemektedir. Aynı zamanda Demetriou tarafından kavramın ilk formülasyonunda bahsedilen iki hegemonya modelinin sınırlarının net bir şekilde belirlenmediği öte yandan da hegemonik olmayan erkeklerin hegemonik erkeklik inşasının işlevsiz kaldığı yönünde bir düşünceyi doğurduğunu paylaşmaktadır. Demetriou'ya göre hegemonik olmayan erkekler hegemonik olanlarla gerilimli bir ilişki içerisindedir. Ancak hegemonik olmayanların bir etkisi olmadığı görüşü bir başka ifadeyle ilk formülasyonda aslında var olan gerilimli ilişkinin eksikliği, hegemonik erkekliğin diğer erkeklik üzerinden kurduğu iç hegemonyanın “*diyalektik pragmatizminin*” unutulmasına neden olmaktadır. Bu diyalektik ilişkinin neticesinde iç hegemonya sayesinde çeşitli özellikleri kendine mal eden hegemonik erkeklik bir tür melezlik durumu yaratmakla beraber stratejik bir biçimde dış hegemonyasını güçlendirmektedir. Neticesinde bu durum sürekli müzakereyi, etkileşimi ve yeniden yapılandırmayı beraberinde getiren bir “*tarihsel blok*” meydana getirmektedir. Bu görüş, erkekliklerin tarihsel değişime açık olduklarını gösteren bir diğer ifadeyle hegemonik erkekliğin değişime yüzeysel bir biçimde adapte olmadığını gün yüzüne çıkaran güncel bir bakışı sunmaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan “*hegemonik tarihsel blok*” farklı öğeleri kendi içerisinde eriterek tarihsel koşullara uyum sağlayan ve yeniden kendisini kurmasını sağlayan bir melezlenme durumunu sunmaktadır. Çalışmasını Batı toplumlarında yürüten Demetriou melezlik tartışmasını kültürel görünürlüğü artan eşcinsel erkeklerin belirli tarzlarının ve pratiklerinin heteroseksüel erkekler tarafından benimsenmesi bir diğer ifadeyle mal etmesi aracılığıyla toplumsal cinsiyet örüntüsünde yeni bir melez pratiğin ortaya çıktığını gözlemlemiştir. Ancak bu değişimin toplumsal cinsiyet ilişkilerini eşitlikçi bir yöne çekecek bir değişim olmadığını daha çok eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerini belirsizleştirdiğini ortaya koymaktadır (Demetriou, 2001; Messerschmidt, 2019: 83-86). Bu çalışma için önem arz eden ve eşitsiz toplumsal

cinsiyet ilişkilerini irdelemek noktasında yeni bir katman sunan melez erkeklik tartışması ilerleyen kısımlarda ayrı bir başlık halinde tekrardan ele alınmaktadır.

Kavrama getirilen eleştirilen son olarak yöneldiği kısım eril öznedir. Bu süreçte bazı yazarlar kavramın belirsizliklerle dolu bir özne teorisine dayandığını iddia etmiştir. İlk olarak Wetherell ve Edley, Connell'ın hegemonik erkekliğin sosyal ve psikolojik yeniden üretimine ilişkin süreçlere dair açıklamalarını yüzeysel bulmakla beraber hegemonik erkekliğin gerçek hayattaki erkeklerin bir tanımı olarak tasarlanmadığı düşüncesini vurgulamaktadır. Eğer hegemonik erkeklik sembolik olarak temsil edilebilen ve bununla beraber birçok rutin sosyal ve disipline edici faaliyetlerin önemli bir kısmını oluşturan ideal yahut normatif kurallar dizisiyse bu normatif kuralların içeriği oldukça belirsiz bırakılmıştır. Aynı zamanda, Wetherell ve Edley, herhangi bir zamanda sadece bir hegemonik strateji olup olmadığı veya hegemonik stratejilerin bir sosyal oluşumun farklı kısımlarında değişip değişmediği, sosyal pratikler arasında hareket ederken farklı hegemonik formlar arasında bireysel erkekler için çatışmalar veya gerilimler yaratıp yaratmadığı da belirsiz olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan da kavramın, erkekliklerin her sosyal durumda aynı olup olmadığını, herkesin her zaman neyin hegemonik sayıldığını bilip bilmediğini, gündelik hayatta hegemonyanın etkileşimsel ve pratik olarak nasıl aktarıldığını ve en önemli sorulardan birisi olarak, hegemonik erkekliğin dayattığı ideale erkeklerin nasıl uyum sağladığını ve hiçbir erkek bu ideali tam olarak somutlaştırmayı başaramadan kendilerini nasıl suç ortağı veya dirençli tiplere dönüştürdüğü sorularını sorarak önemli bir eleştiriyi beraberinde getirmektedir. Bu eleştirileri ise Wetherell ve Edley eleştirel bir söylemsel erkeklik psikolojisi yaklaşımıyla irdelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Erkeklerin kimliklerini araştırmak için söylemsel pratiklerin öznelliğin oluşumunda oynadığı merkezi rolü kabul ederek bireylerin içsel yaşamlarının, kimliklerinin ve varoluş biçimlerinin formülasyonunun dış kamusal ile diyalog halinde ilerledikçe geliştiğini ifade etmektedir. Bu noktada söylemsel pratikler yaygın ve kurucu unsurlar olurken bir yandan da öznellik ve kimliğin anlaşılabilmesinde bireylerin kişisel anlatılarından, duygusal performanslarından ve kendi iç muhasebelerini de hesaba katarak kavramın irdelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Wetherell ve Edley, 1999: 337-338). Messerschmidt bu noktada hegemonik erkeklik kavramının hali hazırda kişiliğin katmanlı ve çelişkili yapısını gösteren, gündelik hayattaki gergin ve müzakere ilişkilerini, hegemonyayı sürdürmek adına içe içe giren stratejiler noktalarında psikanalitik tartışmalardan destek alarak formüle edildiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda hegemonik erkeklik kavramının özneyi fazlasıyla basite indirgediği tartışmaları karşısında Messerschmidt kavramın yüzeyselliğinden ziyade çoğu zaman basitleştirilmiş biçimlerde kullanıldığını belirtmektedir (Carrigan, Connell ve Lee 1985; Connell 1987; Messerschmidt, 2019: 82).

Raewyn Connell ve James W. Messerschmidt hegemonik erkeklik kavramına getirilen incelikli eleştirilerin ardından kavramın yeniden formülasyonunun gerekli olduğuna karar vermişlerdir. Öncelikli olarak, yirmi yıllık bir araştırma geçmişin oldukça işlevsel ve kavram için nihai bir önem arz

eden çoğul erkeklikler ve erkeklikler arasındaki hiyerarşik güç ilişkilerine olan odağın devam edeceği olması yönündedir. Hegemonik erkeklik hegemonik olmayan erkeklikleri tabii kılmaktadır. Bu durum, birçok çalışmada farklı coğrafyalar ve kültürel ortamlarda birden fazla erkeklik modeli tanımlanmış olup belirli erkekliklerin diğerlerine kıyasla sosyal olarak daha merkezi ve otoriteyle doğrudan bağ kurmaya çalıştığı yaygın bir araştırma bulgusu olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan da erkekliklerin hiyerarşisi salt güce dayalı basit bir tahakküm modelinden ziyade alternatiflerin marjinalleştirildiği ve gayrimeşrulaştırıldığı, kültürel rıza yoluyla söylemsel merkeziliğin ve kurumsallaşmanın yer aldığı bir hegemonya modeliyle desteklenmiş olduğu birçok çalışmada belgelenmiştir ve toplumsal olarak baskın erkeklerin büyük ölçüde karakteristiklerini oluşturmaktadır. Bir diğer önemli nokta ise hegemonik erkekliğin erkeklerin günlük hayatlarında en yaygın model olması gerekmediğine ilişkin olan fikri desteklemesi yönündedir. Toplumdaki erkekler ve oğlan çocukları çeşitli erkeklikleri icra ederken hegemonya kendi otoritesini daha çok semboller aracılığıyla güçlü bir şekilde kurmaktadır. Aynı zamanda ilk formülasyondaki toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişim potansiyeli halen önemini korumaktadır. Bu düşünce ise bu süreçte yapılan araştırmalarda hegemonik erkekliklerin hem yerel hem de geniş bir toplumsal düzeyde erkekliklerin yeni stratejiler ortaya çıkarmasıyla beraber tarihsel olarak inşa edildiğini ve (örneğin Viktorya dönemindeki patrik konumunu ev içi partneri konumuna bırakması gibi) yeniden tanımlanabileceği olasılıklarını sunan çalışmalarla aracılığıyla desteklenmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005: 846).

Kavramın yeniden formülasyonunda kalması gereken özellikler sıralandıktan sonra Connell ve Messerschmidt, ilk formülasyonda yer alan iki özelliğin kaldırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Kavramın ilk modelinde yer alan toplumsal cinsiyet ilişkileri ve hiyerarşisi sorunlu bulunmaktadır. Örneğin toplumsal cinsiyet ve güç modelinde tüm erkeklikleri ve kadınlıkların yer aldığı iktidar modelinin erkeklerin kadınlar üzerindeki “küresel egemenliğiyle” sonuçlanmaktadır. Bu durum ilk formülasyonda çoklu erkeklikler fikrinin bir nevi rekabete dayalı yaşam tarzına dönmesini engelleme noktasında etkili olsa da erkek grupları ve erkeklik tarzları arasındaki ve kadınlıkların baskın erkeklikler ile olan daha çetrefilli ilişkileri anlamak için yetersiz olduğu öne sürülmüştür. Örneğin, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki iktidar hem bir mal olma hem de fayda sağlayacak karşılıklı çıkar ilişkilerini gerektirmektedir. Bu durumda hem marjinalleştirilmiş etnik gruplardan çıkacak muhalif erkeklikler bir hegemonik erkeklik modeli oluşturamamaktadır hem de profesyonel bir kariyer inşa etmeye çalışan kadınlar rekabet ilişkileri içerisinde bir o kadar hegemonik erkekliğin karakteristik özelliklerini benimsemektedir. Bu noktada Connell ve Messerschmidt toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin anlaşılmasında daha iyi alternatiflerin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan da erkeklik fikrinin bir dizi özelliklerin bütünü olarak anlaşılması hegemonik erkeklik modelinin sabit bir karakter anlaşılmasına neden olmuştur. Bu durum da özellikle son zamanlarda psikoloji üzerine olan yazılarda problemlili görülmüş olup haklı olarak eleştirilmiştir. Nihayetinde sadece özcü bir erkeklik kavramından ziyade genel olarak toplumsal cinsiyete ilişkin de salt birtakım özellikleri içeren indirgemeci

yaklaşımından da kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005: 846-847). Kavramdan kalması gereken ve çıkartılması gereken noktalara dair düşüncelerini sıraladıktan sonra Connell ve Messerschmidt dört temel alanda genişletilmiş hegemonik erkeklik modelinin yeniden formülasyonunu sunmaktadır. Bu alanlar ise sırasıyla “*toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin doğası, erkeklik inşalarının coğrafyası, toplumsal bedenselleşme ve erkekliklerin dinamiği*” olarak ayrılmaktadır (Messerschmidt, 2019: 93).

Kavramın genişletilmiş halinde ilk olarak *toplumsal cinsiyet hiyerarşisi* alanı gelmektedir. İlk formülasyonun yer aldığı çalışmalar erkekler arası iktidar ilişkilerinin karmaşıklığını ortaya çıkarmıştır. Yerel düzeyde yürütülen çoğu çalışmada erkekler arasında yapılandırılmış iktidar ilişkilerinin yer aldığı ancak yerel bağlamlarla belirli bir hegemonik erkeklik modeline olan teşvikin çeşitlilik gösterdiği ve nihayetinde teşvik edilen bu modeller arasında farklılıkların olduğu görülmüştür. Bu noktada Connell ve Messerschmidt tek bir yerel bağlamda da olsa oldukça çeşitli *hegemonik erkekliklerin* var olabileceği düşüncesini kavramın genişletilmiş formülasyonunda vurgulamaktadır. Böylelikle hegemonik olmayan erkek gruplarının kendi içerisindeki hegemonik konumlarının bir diğer ifadeyle failliklerinin irdelenmesi gerektiği düşüncesi kabul edilmiştir. Örneğin, işçi sınıfından gelen bir “*isyancı erkeklik*” biçimi etnik ayrımcılığa dayalı marjinalleştirilmiş erkeklerin arasından çıkmış olmakla beraber, bölgesel bir hegemonik erkeklik iddiası taşımaktadır. Nitekim küresel ve bölgesel erkeklik örüntülerinin sahip olduğu ekonomik ve kurumsal egemenlik kaynaklarından yoksun olması sebebiyle toplumsal cinsiyet örüntüsünde iktidar konumu için hegemonikleşmemektedir ve daha çok “*yoksun bir erkeklik*” biçimine bürünmektedir. Bu noktada yeni formülasyonda Messerschmidt sınıfa, etnisiteye, bedene ve yaşa dayalı eşitsizliklerle marjinalleştirilen erkek gruplarının kendi aralarında oluşturdukları hegemonik pozisyonlara önem verilmesi ve bu gruplar arasındaki ilişkileri irdelemek için hegemonik erkekliklere yönelmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda hegemonik erkeklik modelinin uygulamasının bir başarısı da marjinalleştirilmiş erkek gruplarını nasıl bünyesine baskı kurma yöntemleri ve dahil etme pratikleri aracılığıyla işlediği olarak görülmektedir. Bu durum sadece erkek gruplarına ilişkin olmayıp bir o kadar erkekliklerin inşasında kadınların ve kız çocuklarının önemini de ortaya koymaktadır (Messerschmidt, 2019: 94-95).

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin bir diğer önemli noktasını ise toplumsal cinsiyet örüntüsünde kadınlar ve kadınlıkların hegemonik erkeklik modeliyle ilişkilendirme biçimleri oluşturmaktadır. İlk formülasyonda *vurgulanmış kadınlık* kavramıyla beraber hegemonik erkeklik, kadınların ve erkeklerin aralarındaki asimetric iktidar ilişkilerini göstermek üzere kullanılmıştır. Ancak erkekler ve erkeklikler üzerine olan çalışmaların seyrinde bu ilişki odak noktasından çıkmıştır. Messerschmidt tekrardan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin her zaman ilişkiyel olduğunu vurgulamaktadır aynı zamanda hegemonik erkeklik örüntülerinin çoğu zaman hayali ya da gerçek bir kadınlık modeliyle zıtlık içerek bir şekilde tanımlanmış olduğunu tekrardan hatırlatmaktadır. Bu noktada erkekliklerin inşasına odaklanırken kadın

pratiklerinin önemini gözden kaçırdıklarını ifade eden Messerschmidt toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümlerinin hepsinde yer alan kadınların anne, okul arkadaşı, romantik ya da cinsel partner, eş olarak erkekliklerin inşasında merkezi rollerinin önemini iade etmektedir. Dolayısıyla yeni formülasyonda kadınlıkların ve erkekliklerin arasındaki tarihsel etkileşimin, kadın pratiklerinin ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinde hegemonik grupların iktidar konumları kadar tabii kılınmış gruplardaki hegemonik ilişkilendirmelerin ve failliğin de gözetildiği bir yaklaşımın gerekliliği ortaya çıkmıştır (Messerschmidt, 2019: 95-96).

Yeniden formülasyonda bir diğer önemli husus ise *erkekliklerin coğrafyası* üzerinedir. Connell ve Messerschmidt hegemonik erkekliğin yerel ve bölgesel inşalarının küresel düzeye nasıl eklenerek şekillendiğini anlamının önemini belirtmekte olup mevcut hegemonik erkekliklerin üç düzeyde incelenmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. İlk olarak yerel düzeyde etnografik araştırmalarda ortaya koyulabileceği üzere erkeklerin aile, örgütler ve yakın çevreleriyle olan etkileşimlerinin sonucunda oluşan erkeklik biçimleri gelmektedir. Ardından bölgesel düzeyde ise genel itibariyle söylemsel, politik ve demografik araştırmalarda görülebileceği üzere kültür yahut ulus-devlet bağlamında oluşan erkekliklerdir. Son olarak küresel düzlemde ise o dönemde mevcut olan erkeklikler ve küreselleşme üzerine yürütülen çalışmalarda ulus aşırı arenalarda (örneğin, küresel siyaset, uluslararası ticaret ve medya gibi) alanlarda oluşan erkeklikler mevcuttur. Aynı zamanda bu düzlemler arasındaki ilişkisellik unutulmamalıdır. Bu düzlemler arasında oluşan etkileşimler ise küresel hegemonik erkekliklerin, yerel ve bölgesel düzeyde olan erkeklikler üzerinde baskı kurmasıyla aynı zamanda bölgesel erkekliklerin de ulus aşırı alanlara adapte olmak ya da değiştirmek üzere kültürel malzeme sunmasıyla şekillenmektedir. Aynı zamanda bu etkileşimin sonucunda yerel toplumsal cinsiyet dinamikleri için de yeni kültürel modeller, erkeklik modelleri ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Messerschmidt yerel, bölgesel ve küresel hegemonik erkeklikleri (her düzlemde kadınlıkları ve hegemonik olmayan erkek gruplarını da göz ardı etmeden) ilişkiselliğini irdeleyen bu modeller erkekliklerin çeşitli kültürlerde ve bölgelerde birbirlerinden bağımsız olmadığını göstermek üzere uzamın önemini, araştırmacılar için vurgulamaktadır (Messerschmidt, 2019: 96-99).

Yeniden formülasyonda önemi bir kez daha vurgulanan kısım ise *toplumsal bedenleşme* üzerinedir. İlk formülasyonda Connell ve Messerschmidt, kullanma ve temsil etme ilişkileri bağlamında bedenlerin hegemonik erkeklikten bağımsız düşünülemeyeceğini düşüncesini benimsemektedir. Ancak hegemonyadan ayrı düşünülemeyecek olan bedensel ilişkilerin yeterince teorileştirilmediğini ifade etmektedirler. Kimlik ve davranışın oluşumu açısından eril bedenselleşmenin öneminin birçok araştırmada ve bağlamlarla ortaya çıktığı görülmektedir. Birçok coğrafyada heteroseksüellik ve erkeklik arasındaki ilişkiyi kuran temel araç, genç ve dinamik bir eril beden aktiviteleridir. Örneğin, heteroseksüel partnerleriyle olan cinsel deneyimlerinde genç erkeklere bir itibar bahşedilmektedir ve cinsel deneyimler kazanmak bir keşiften ziyade ele geçirme olarak düşünülmektedir. Aynı zamanda

trafikte riskli hareketlerde bulunmak yahut et yemek gibi bedene dayalı pratikler erkek olmayla ilişkilendirilmiştir. Fakat hegemonik erkeklik kavramının ilk formülasyonunda bedenselleşme dair incelikli bir yaklaşım sunulmamaktadır. Bu durumun ardından Connell ve Messerschmidt tarafından bedenlerin hem toplumsal pratiklerin bir nesnesi hem de faili olduğu düşüncesinin araştırmalarda daha fazla yer alması gerektiği düşüncesini vurgulanmakla beraber bedenlerin hegemonik erkek grupları için kaçınılmaz olarak toplumsal ayrıcalıklarının temelini oluşturan kurumları içerdiği belirtilmektedir (Messerschmidt, 2019: 102).

Son olarak ise yeniden formülasyonda önem atfedilen başlık *erkeklik dinamikleri* üzerinedir. Bu kısımda Connell ve Messerschmidt erkeklikleri oluşturan halihazırdaki bütün pratiklerin çok katmanlılığının ve içsel çelişki içerebilecek bir potansiyeli göz ardı etmeden araştırmaların yürütülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bahsedilen pratikler ise yüzeysel olarak tekil bir erkeklik ifadesi olarak okunmamalıdır. Messerschmidt verdiği örnekte birbirleriyle çelişen farklı arzu ve gündemlerin arasında bir orta bulunması yahut toplumsal cinsiyete dayalı farklı stratejilerin bedelleri ve faydaları net olmayan bir sonucu niteliyor olabilmektedir. Bu noktada yaşam öyküsü araştırmaları nihai bir öneme sahip olmakla beraber erkekliğin bir proje olarak düşünülmesi yaklaşımıyla ortaya çıkan araştırmalarda erkekliğin zaman içerisinde değişen pratiklerinin görülmesi açısından oldukça ufuk açıcudur. Böylelikle incelleme işlenmiş yaşam öyküsü araştırmaları farklı hegemonik erkeklikler arasındaki birbirleriyle çelişebilecek ilişkileri ve kurumsal dönüşümleri ortaya çıkarabilir ve değişim için yeni ufuklar sunabilirler. Hegemonik erkekliklerin toplumsal cinsiyete dayalı tahakküm ilişkileri içerisinde içsel bölünmeler ve duygusal gelgitler yaşayabildiğinin altını çizen Messerschmidt bahsedilen gerilim ilişkilerine iki örnek sunmaktadır. İlk örnek olarak toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünde çocuk bakımı, iş hayatında yer alan uzun saatler, varlıklı bir aileye doğan erkeklerin babalarının varlıklarını sürdürme zorunlulukları yahut erkeklerin babalarıyla kurduğu ilişkiler gerilimli ilişkileri beraberinde getirebilmektedir. Diğer bir örnek ise erkeklerin toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin ya da diğer eşitsizlik ilişkilerinin önüne geçmek için vereceği kararlarda yaşadığı kabullenme yahut reddetme halleri olarak bu yolda takındıkları maskeler olarak belirtilmektedir. Ancak bu gerilimli ilişkiler daha olumlu erkeklikler için de kapı aralayabilmektedir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri çoğu zaman gerilimli bir zeminde şekillenmektedir ve herhangi bir hegemonik erkeklik biçimi gerilimli bir zeminde işleyen toplumsal cinsiyet ilişkilerini istikrarlı bir biçimde sürdürebildiği kadar ya da onları yeni koşullar içerisinde kendi çıkarlarına yönelik şekillendirebildiği kadar hegemoniktir. Bu noktada eski koşulların yöntemleriyle gerilimli ilişkileri çözmek isteyen ancak yeni koşullar için herhangi bir çözüm sağlayamayacak bir hegemonik erkeklik örüntüsü sorgulanmaya açık hale gelecektir. Eski çözümlerin işlemediği dönemde toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair karşı hamleler de meydana gelebilmektedir. Tam da bu noktada kadın hareketlerinin gücüyle, yönetici pozisyonunda olan farklı erkeklik modelleri, siyasi iktidar konumu için mücadele eden kişiler yahut herhangi bir medya arenasında kırılmalar gerçekleştirmek isteyenler aracılığıyla karşı çıkışlar gerçekleşebilmekte olup tarihin devingen

zemininde hegemonyanın alaşağı edilme imkânı da belirlemektedir. Bir başka ifadeyle hegemonik erkeklik kavramı salt eşitsiz güç ilişkilerinin nasıl yeniden üretildiğini irdelemek için kullanılan bir mekanizmadan öte bir o kadar da bu eşitsiz ilişkileri daha demokratik bir yere taşıma potansiyellerini de bünyesinde barındırmaktadır. Messerschmidt tarafından bu potansiyellerin gerçekleşmesi için işe koyulacak bir çabanın ilk adımı kadınlarla ve eşitsiz ilişkilere maruz bırakılan diğer gruplarla açık bir erkeklik inşası yönünde olmalıdır. Bu ilk çabayla beraber “olumlu” erkekliklerden bahsedilebilir ve yeni tanımlamalar getirilebilir. Ancak erkeklikler ve erkekler üzerine yapılan çalışmaların seyrine bakıldığında pratikte bu durum çeşitli zorluklar içermekle beraber olumlu erkekliklere işaret edebilecek yeni projelerde olumlu anlamda dönüşümü kısmi bir biçimde bir başka ifadeyle yeni koşullara göre kendini yeniden şekillendiğini gösteren çalışmalar olarak görülmektedir (Messerschmidt, 2019: 102-105). Bu noktada yeni erkeklik projelerine uzanan bir hattan devam edilecektir.

Erkeklik çalışmalarının üçüncü dalga olarak nitelendirilebilecek olan hattında ön plana çıkan çalışmaların başında Eric Anderson’ının içerimli/kapsayıcı erkeklik (*inclusive masculinity*) kavramsallaştırması gelmektedir. Bu kavramsallaştırma ise görece insan haklarının ve demokratikleşme çabalarının ilerleme kaydettiği kabulünden hareketle Kuzey Avrupa’da oldukça az sayıdaki ülkelerde yürütülen ampirik çalışmalardan beslenerek temellendirilmiştir (Anderson, 2009; Günay-Erkol, 2018: 20). ABD ve Birleşik Krallıktaki erkek akran grubu kültürlerindeki değişim dinamiklerini inceleyen Anderson birçok heteroseksüel genç erkeklerin homofobiyi reddederek, arkadaşlık ağlarına eşcinsel erkekleri dahil ederek, arkadaşlarıyla hem duygusal yakınlıklar kurarak hem de erkek arkadaşlarıyla fiziksel temaslarda bulunarak, biseksüelliği meşru bir cinsel yönelim olarak kabul ederek, şiddetten kaçınarak, kadınsı olarak atfedile gelmiş pratikleri ve etkinlikleri yadsımayarak bizatihi benimseyerek gerçekleştirdiği bulgularından hareketle *içerimli/kapsayıcı erkeklik* teorisini sunmuştur (Anderson, 2009). Aynı zamanda kadınsı olanın reddedilmediği ve homofobiye ve stoacılığa dayanmayan sosyal dinamikler üzerinden spor ve kardeşlik birlikleri (fraternities) ortamlarını irdelemek üzere geliştirilmiştir. Hegemonik erkeklik kavramının bahsedilen erkek akran gruplarındaki değişimleri incelemek için yetersiz olduğunu düşünen Anderson bu noktada erkekliklerin inşasında ve sosyal organizasyonunda homofobinin merkeziliğini vurgulamakla beraber homofobinin etkisinin azaldığı kültürleri ve bu durumun erkekler ve erkeklikler üzerindeki etkisini de incelemiştir. Anderson, homofobinin etkisinin azaldığı kültürlerde erkekliğin duygusal anlamda açık ve fiziksel olarak daha çok temasta bulunduğu minvalinde değişim hallerini gözlemlemekte olup ardından gelen katı cinsiyet kodlarında bir yumuşama ve daha yakın arkadaşlık ilişkileri geliştirdiğini savunmuştur (Anderson ve McCormack 2016: 2). Hegemonik erkeklik kavramına bir alternatif olarak *içerimli erkeklik* tartışmasını sunan Anderson’ının ifadelerini fazlasıyla iyimser bulan Rachel O’Neill, Avrupalı, beyaz ve orta sınıf erkekleri içeren bir kapsayıcı erkekliğin ne kadar kapsamlı bir tartışmayı içerdiğini ve Anglo-Amerikan merkezli bir bakış açısı olması sebepleriyle sert bir şekilde eleştirerek ırk ve etnik kimliğin göz ardı edildiğini ifade etmektedir (O’Neill, 2014: 106). Bu noktada Çimen Günay-Erkol hegemonik erkeklik

kavramına bir alternatif olarak düşünülen içerimli erkeklik kavramının herhangi bir paradigma değişimi meydana getirmediğini, halihazırda hegemonik erkeklik kavramının değişim potansiyelini barındırdığını, aynı zamanda değişim potansiyelinin hegemonya ve uzlaşma kavramları etrafında zaten tartışıldığını ifade ederek bu sebeplerden dolayı kavramın hegemonik erkeklik kavramını sarsacak herhangi yeni bir açılım sunmadığından bahsetmektedir (Günay-Erkol, 2018: 21). Dolayısıyla Messerschmidt'in hegemonik erkeklik kavramının yeniden formülasyonunda da belirttiği üzere elbette erkekliklerin yeniden tanımlanabileceğini hatta bir diğer deyişle daha olumlu olarak yeniden tanımlanabilecek erkekliklerin ardından gelebileceği ancak toplumsal cinsiyet eşitliğine açık erkekliklerden bahsedebilmenin pratikte zorlukları olduğu düşüncesini kanıtlar nitelikte olduğu ifade edilebilir (Messerschmidt, 2019: 105). Bu noktada Messerschmidt “erkeklerin kendi arasında, kadınlıklar ve erkeklikler arasında ve erkeklerin ve kadınların kendi arasında daha eşitlikçi ilişkiler meşrulaştıracak erkeklik biçimlerini” olumlu erkeklikler (positive masculinities) olarak adlandırmaktadır (Messerschmidt, 2016: 34). Olumlu erkeklik tartışmalarından devam edilecek olunursa kavramın içeriğine yaklaşan tartışmalardan birisini de Cenk Özbay ve Ozan Soybakış'ın sunduğu kozmopolit erkeklik (cosmopolit masculinity) kavramı oluşturmaktadır. Özbay ve Soybakış çalışmalarında *kozmpolit erkeklığı*, hegemonik erkeklığe meydan okuyabilecek yahut onu yeniden üretilebilecek bir yeni anlayış olarak göstermektedir. Ulus ötesi ihtimaller ve akışlar aracılığıyla var olan kozmopolit erkeklik bulunduğu coğrafyanın yerel düzeyde özgün koşullarına göre şekillenebilmektedir. Özbay ve Soybakış'a göre kozmopolit erkeklığı Messerschmidt'in olumlu erkeklik tanımlamasından ayıran önemli noktalardan birisinin kozmopolit erkeklığe yakın olan erkeklerin sosyal farklılıkları kabul eden bir bütüncül yaklaşıma sahip olmaları ve anti-neoliberalizm ve şiddet karşıtlığı dahil olmak üzere neredeyse bütün eşit olmayan sosyal ilişkilerin karşısında eleştirel ve aktif bir konum almalarıdır. Cinsiyet eşitliği ve cinsel çeşitliliğe dair kapsayıcı bir bakış açısı olan, Türkiye'deki İslami muhafazakâr veya modernist hatta yer alan iki rakip hegemonik erkeklığe karşı meydan okuyan bir tavrı üstlenerek de kozmopolit erkeklığı sahiplenen erkekler kendilerini apolitik ve toplumsal meselelere karşı kayıtsız kalan erkekler olarak kendilerini tanımlamakla beraber mevcut hegemonik erkeklik biçimlerinin karşısında kendilerini konumlandırmaktadır. İslami muhafazakarlığın ve seküler modernite hatlarının şekillendirdiği iki hegemonik erkeklik modeline karşı eleştirel bir mesafe sergilerken aynı zamanda kozmopolit erkeklikler her ikisinin de ideolojik duruşlarına dair inançsız kalarak mizahi bir eleştirel dil sahiplenmektedir (Özbay, 2016; Özbay ve Soybakış, 2020: 43). Örneğin Özbay ve Soydan, gezi parkı direnişi ve darbe girişiminde kullanılan orantısız güç ve şiddete eleştirel bakan ve kozmopolit erkeklığe yakın olan katılımcıların şiddet kavramına dair bakış açılarının değiştiğini ve şiddet karşısında daha barışçıl ve pasifist olmanın yollarını aramaya başladığını ifade etmekle beraber katılımcıların söylemsel pratiklerinde ise şiddet içermeyen bir dili, mizahı ve nezaketi benimsediklerine işaret etmektedir (Özbay ve Soybakış, 2020: 44-45). Özbay ve Soybakış toplumsal cinsiyetlendirilmiş bireylerin tatmin olmak için çoğu zaman yeni koşullar içerisinde heteronormatif

ataerkilliği yeni dinamiklerle tetikleyebileceği ihtimalini unutmadan, *olumlu erkeklik* kavramına yeni bir soluk getiren *kozmpolit erkeklik* tartışmasını sürdüreceği yeni çalışmaların gerekliliğini vurgulamaktadır (Özbay ve Soybakış, 2020: 46-47). Yeni erkeklik projelerinin yer aldığı hattan devam edilecek olursa çalışmaların olumlu erkeklikleri desteklemesinden ziyade erkeklik biçimlerinin yeni koşullara nasıl ayak uydurduğu, stratejik bir biçimde yeni koşullara ve ihtiyaçlara nasıl eklemlendiğini gösteren çalışmalar sayıca daha çoğunluktur. Geriye kalan kısımda tartışmalar daha çok hegemonik erkekliğin yeniden formülasyonunda ve kavramı destekleyecek ve erkeklik tarzlarının yeni koşullara ve krizlere nasıl manevralarla cevap verdiğini gösteren yaklaşımlardan biri olan *mozaik erkeklikler* (mosaic masculinities) tartışmasıyla devam edilecektir.

Mozaik erkeklikler, erkeklerin, hegemonik erkeklik parçalarından gerçekleştirme kapasitesine sahip olduğu özelliklerinden faydalanarak ve erkekliğin onlar için ne anlama geldiğini yeniden formüle ederek kendi baskın erkeklik standartlarını ortaya çıkarmak üzere yaptıkları pazarlık sürecini ifade etmektedir. Tıpkı kavramın adında olduğu gibi bu erkeklik biçimi uyumsuz parçaların veya kolayca birbirine uymayan parçaların tutarlı bir desen oluşturacak biçimde yerleştirdiği bir mozaik deseni niteliğindedir. Erkekler hegemonik erkekliğin çeperi tarafından tabii kılınmış olsalar da onu tamamen reddetmek yerine yeniden formüle etmek yoluna gitmektedir. Bu yol ise hegemonik erkekliğin onlara ayrıcalık tanıyan özelliklerini kabul etme ve geri kalanını reddetme üzerine kuruludur. Öte yandan da mozaik erkeklikler her bir erkek bireyin kendi hayatının özgül koşulları etrafında şekillenmekle beraber Coles'un Bourdieu'nun alan metaforundan beslenerek erkeklik alanında (field of masculinity) işleyen hegemonik erkeklik tanımlarına dayanmaktadır. Erkeklik alanında bazı erkekler kendi erkeklik standartlarını inşa ederler ve bu durum da onların bu sınırlar içerisinde kuracakları kendi egemen erkeklik tanımlamalarına izin vermektedir. Aynı zamanda hegemonik erkeklik unsurlarından faydalanarak bir meşruiyet zemini kurmaktadır. Coles'a göre örneğin, fiziksel olarak "güçlü" olmasalar dahi zihinsel olarak güçlü olma yeteneklerini hegemonik erkeklik idealinin güç idealiyle birleştirirler. Neticesinde ise fiziksel "zayıflığı" kabul eden kendi baskın erkeklik biçimlerini oluşturmaktadırlar. Ancak hegemonik erkeklik idealini yeterince gerçekleştirecek sermaye kaynaklarına sahip olmadıkları için hegemonik erkekliğin tabiiyetine altına girerler ve böylelikle kendisine meydan okurlar. Coles'un çalışmasında hegemonik erkeklik idealine meydan okuyarak reddeden erkeklerin bir kısmı diğer alanlardaki hegemonyadan faydalanmaya çalışmıştır. Erkeklik alanında değer verilen sermaye biçimlerine sahip olmadıkları için ellerinde bulunan kaynakların nerede değerlendirildiğini bularak bu yatırımı toplumsal cinsiyet alanında erkek hegemonyasından faydalanarak gerçekleştirmişlerdir. Toplumsal cinsiyet alanındaki ayrıcalıklı konumlarını kullanarak erkekliklerini doğuştan geldiğine dair güçlü bir vurguyla erkekliklerini kendi biyolojik erkek bedenleri üzerinden meşrulaştırmışlardır. Coles'un katılımcıları hegemonik erkekliğin sunduğu baskın erkeklik idealini reddederken bir yandan da erkekliği doğrudan reddetmemişlerdir. "Gerekli" sermaye kaynaklarından yoksun olsalar da kendilerini halen oldukça "erkeksi" bulmakla beraber aralarındaki çeşitliliği

kutlamakta ve yüceltme eğilimi içerisindedir. Katılımcılar, baskın hegemonik erkek ideali için “tehdit” unsuru olan ve toplum tarafından erkek olarak kabul edilmeyen eşcinsel yahut transseksüel erkekleri reddetmemekle beraber dominant idealin dışına itilmiş erkeklerin eğer erkeklik düşüncesini benimsiyorlarsa erkek olarak kabul etmektedirler. Ardından “yumuşak”, “kibar”, ve “sert” olan farklı erkeklik biçimlerinin var olduğunu belirterek erkek oldukları sürece erkekliğe diledikleri anlamları verebileceklerini ve erkekliğin kendilerine sayısız alternatif biçimler sunabileceğini vurgulayarak erkekler arasındaki çeşitliliği kutlamaktadırlar. Böylelikle Coles çalışmasında erkeklerin sınırları aşan ve kendi erkeklik projelerine hizmet edecek bir biçim tabii kılınmış erkeklerin asimetric güç ilişkilerini yeniden tanımladığı ve tüm erkekliklerin kendilerine özgü şekillerde eşit ve zengin olabileceği düşüncelerini içeren yeni bir yaklaşımı sunarak kendini güçlendirmek üzere erkeklerin yeni koşullardan nasıl beslenerek stratejik hareket ettiklerini gözler önüne sermiştir (Coles, 2008: 238-241).

Son dönemlerde tabii kılınmış erkeklikler repertuarındaki erkeklerin “normal” bir hayat yaşamak uğruna heteronormativiteyi stratejik olarak nasıl güçlendirdiğini tartışan bir diğer çalışma ise Cenk Özbay’ın *Living Like a Hetero: South Homonormativity in Istanbul* çalışmasıdır. Çalışmasında Özbay heteronormatif kurgunun dışında alternatif ve zorlu yaşam biçimlerini destekleyecek bir politik pozisyona sahip olmayı reddeden, kültürel çeşitliliğin yoğun olduğu ya da bohem muhitlerde yaşamayı tercih etmeyip kentin seçtin ve saygın mahallelerinde yaşayan aynı zamanda heteronormativitenin değerlerini benimseyen homonormatif eşcinsel erkeklerin stratejilerine odaklanmaktadır. İstanbul’daki güney homonormativitesi, bir grup eşcinsel erkeklerin marjinalleştirilmiş ve güçsüzleştirilmiş olan eşcinsel erkek gruplarının karşısında toplumsal görünmezliği ve konfor alanında olmayı tercih eden bireyleri ve bu yoldaki pratiklerini ele almaktadır. Çalışmada homonormatif bir yaşam tarzını benimseyen üst sınıf eşcinsel erkekler, cinsel kimliğin ve sorunlarını göz ardı ederek kendilerini riske atmak istememektedirler. Neoliberalizm’in dayattığı bireyselleşmeyi, maddi başarıların ve orta sınıf değerlerinin peşinde koşmayı, profesyonelleşmeyi ve daima yukarı doğru hareketliliği benimseyerek daha kapalı ve özelleştirilmiş dahası heteronormatif değerlerin güçlü kılındığı bir “normal” hayat tarzını benimsemektedirler. Bahsedilen homonormatif hayat tarzını destekleyen bu erkekler ise cinsel azınlıkların yer aldığı asimetric ilişkileri daha fazla güçlendirmekle kalmayıp normatif gey kimliklerini edinemeyenleri “kaybedenler” olarak belirlemektedir. Öte yandan da “hetero gibi” “normal” bir yaşam biçimini destekleyerek neoliberalizmin ve orta sınıf değerlerinin yüceltildiği bir yaşam tarzını reddeden yahut uyum sağlayamayan eşcinsel erkeklerin yaşadıkları eşitsizlik ilişkilerini meşrulaştırması bir yana homonormativiteye hizmet ederek güvenli ve saygınlık bölgesinin dışında bulunan etnik azınlık gruplarını, işçi sınıfından olan erkekleri, göçmenleri ve mültecileri, aynı zamanda feminen eşcinsel erkekleri, trans bedenleri de dahil olmak üzere merkezin dışına itilmiş oldukça çeşitli sosyal gruplar arasındaki asimetric ilişkileri kuvvetlendirmektedirler (Özbay, 2021). Özbay, kozmopolit erkeklik kavramsallaştırmasıyla Messerschmidt’in olumlu erkeklik projelerinden bahsedebilmenin mümkün olduğunu gösterirken eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerini daha çetrefilli deneyimleyen orta/orta

üst sınıf eşcinsel erkekler arasında böyle bir çabanın aksine oldukça çeşitli sosyal grupların yer aldığı eşitsizlik örüntülerini güçlendirerek olumlu erkekliklerden bahsederken bu durumun pratikteki güçlüğünü gösteren bir başka çalışmayı sunmaktadır.

Kalle Berggren ise çalışmasında son dönem yapılan erkeklik çalışmalarının erkeklerin gücüne ve baskıcı pratiklerine dikkat çekmede önemli bir rol oynarken, erkek öznelliğini anlama noktasında halen “yetersiz” kaldığını ve cinsiyetlendirilmiş öznenin aktif bir özne olarak tahakkümü yeniden üreten ya da ona direnen bir özne olarak yer aldığı bir teorik alt yapıyı sağlayamamasıyla karakterize edildiğini ifade etmektedir. Ardından ise çağdaş feminist teorilere (feminist fenomenoloji ve feminist postyapısalcılık gibi) geri dönülmesi gerektiğini vurgularken, bu teorilerin erkeklik çalışmaları için en önemli vaadinin “özneyi geri getirmek” olduğu düşüncesi olarak belirtmektedir (Berggren, 2014: 3). Bu noktada ise Berggren, öznelerin birbirleriyle rekabet halinde olan söylemler tarafından konumlandırılmasıyla ilgili post-yapısalcı tavrı destekleyerek ve yaşanmış deneyimler tarafından öznelerin nasıl şekillendirildiğini fenomenolojik içgörülerle birleştiren Sarah Ahmed’in *yapışanlık* (sticky) fikrini benimsemektedir. Berggren, erkekliğin “yapışkan” olarak düşünülmesi gerektiğini ifade ederken kültürel anlamda “erkek” olarak okunan bedenlere erkekliğin bahşedilmesi söz konusudur. Dolayısıyla erkeklikleri irdelerken fenomenolojik yaklaşımın bedenlere verdiği önemden beslenerek erkekliği yapışkan olarak kavramsallaştırarak hem öznelerin birbirleriyle rekabet halinde olduğu söylemler etrafında konumlandırıldığını hem de yaşanmış hayat deneyimleri içerisinde duyguların önemini de göz ardı etmeden canlandırma yoluyla erkekliğin kültürel göstergelerinin bedenlere yapışma eğiliminde olduğunu görmeyi sağlamaktadır. Aynı zamanda Berggren erkekleri ve erkeklikleri anlama noktasında yeni bir perspektif sunarken erkekliğin bedenler arasında yapışkan bir nitelik taşıdığını vurgularken ırk, etnisite, sınıf, cinsellik ve yaş gibi kesişen eşitsizlik kategorileriyle bu niteliğin birbirleriyle ilişkili olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Berggren, 2014). Hegemonik erkeklik kavramının ve yeniden formülasyonunun sonrasında ortaya çıkan tartışmalar teorisyenlerin erkekliği bir etkin bir biçimde adlandırmaya devam ettiği bir eğilimi vurgulamaktadır. Mozaik erkeklik (Coles, 2008), Kapsayıcı erkeklik (Anderson, 2009), (Ander ve McCormack, 2016), Kozmopolit Erkeklik (Özbay, 2020) ve Yapışkan Erkeklik (Berggren, 2014) gibi teorik modellerin birçoğu erkeklerin yeni koşullara nasıl ayak uydurduğunu ve erkekliklerle olan ilişkisini anlamaya dair yeni açılımları kapsamaktadır. Ancak her teori bir şekilde son uğrak olarak erkeklerin deneyimlerini ve davranışlarını belirli bir erkeklik/erkeklikler tipolojisine dayandırarak sınırlandırmaya dayanmaktadır (Wailing, 2018: 6). Bu düşüncenin bir diğer tezahürü de bu çalışmanın sacayaklarından birisi olan melez erkeklik tartışmasında görülmektedir.

2.1.3 Melez Erkeklik

Melez erkeklik kavramsallaştırması, son dönemlerdeki kullanımıyla hegemonik erkeklik mekanizmasının genişletilmiş formülünde yeni bir katmanı sunmaktadır. İlk öne çıkan özelliklerinden birisi ise hegemonik erkekliklerin her an her yerde yeni koşullara kendisini güçlendirebilecek bir biçimde eklenilebilme potansiyelini göstermesidir. Genişletilen formülasyonda tek bir hegemonik erkeklik modelinin olmadığı hegemonik erkekliklerin var olduğu kabulünden hareketle melez desenleri bünyesine katan melez hegemonik erkeklikler tabii kılınan erkekliklerin yahut kadınlıkların belirli kimliklerini sergileyerek çeşitli biçimlerini bünyesine katmaktadır. Bu süreç içerisinde bu kimlikleri eklektik bir şekilde bünyesine katarak hegemonik iktidarlarını görünmez kılmaktadır (Bridges ve Pascoe, 2018; Messerschmidt, 2019: 142-143) Bir diğer ifadeyle melez erkeklikler genel itibariyle çeşitli marjinalleştirilmiş ya da tabii kılınmış erkeklikler ve zaman zaman kadınlıklarla ilişkilendirilen kimlik unsurlarının ayrıcalıklı erkeklerin toplumsal cinsiyet performanslarına ve kimliklerine seçici olarak dahil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır (Bridges ve Pascoe, 2014: 246). Örneğin Ben Barry'nin kıyafetler üzerinden melez erkeklikleri incelediği çalışmasında kadın kıyafetlerini kendi erkeklik inşaları için stratejik bir biçimde kullanan erkek katılımcılar olduğu görülmektedir. Genel itibariyle canlı renkleri ve gösterişli aksesuarları “feminen” bir giyim kuşam repertuarı olarak düşünen katılımcıların bir kısmı özellikle daha estetik bir görünüm kazanmak için kadınsı kıyafetleri tercih etmektedir. Ancak “feminen” giyim kuşam tarzından mal ettikleri bu unsurları maskülen tarzlarını tehlikeye sokmayacak halde halen erkeksi olarak görünecekleri bir tarz olarak yeniden yorumlamaktadırlar. Bu noktada stratejileri feminen olan ile maskülen olanı güvenli bir şekilde bir araya getirip bir yandan tarzlarını daha estetik ve modern kılmaya çalışırken diğer yandan da bu tarzın halen erkeksi görünmesi için dikkatli oldukları görülmektedir (Barry, 2018: 14). Takım elbiselerin melez erkekliklerin inşasındaki önemini inceleyen bir diğer çalışmada ise Barry ve Weiner'in katılımcılarından Bob, trans erkek kimliğini reddetmeyip iş hayatında cishet erkeklerin arasında “kabul görmek” için takım elbisenin daha erkeksi olmakla ilgili sunduğu kültürel anlamlardan faydalanarak hegemonik erkeklik modelini nasıl somutlaştırdığını göstermektedir. Kendini trans erkek olarak tanımlamakta olup profesyonel iş hayatında hegemonik erkeklik modeline ulaşmaya çalışan bir erkek olması gerektiğini düşünen katılımcı takım elbiseyi erkeksi özneliğini etkili bir şekilde görünür kılacağını düşünerek baskın erkeklik modeline bütünüyle kapılmadan ancak erkek dünyasının onu kabul edeceği bir biçimde düzenleyerek stratejik bir biçimde araçsallaştırmaktadır (Barry ve Weiner, 2017: 14-15). Böylelikle erkekler, farklı cinsiyet performanslarının bazı “parçalarını” erkeklik performanslarında birleştirerek ortaya melez bir örüntü çıkartmaktadır (Demetriou, 2001: 350).

Aynı zamanda Bridges ve Pascoe'ya göre erkekliklerin günümüzde dönüşümünü ve yeni koşullara nasıl ayak uydurduğunu anlamak için hegemonik erkeklik mekanizmasının yeni bir katmanı olarak melez erkeklik örüntülerinin oldukça işlevsel olabileceğini vurgulamaktadır. Bir yandan da melez erkeklik desenleri olumlu erkeklikler bahsedebilmenin önünde bir engel olarak belirlemekle beraber Connell'in

(1995) çoklu erkekliklerin hem akışkan hem de çelişkili olduğu düşüncesini destekler niteliktedir. Bazı araştırmacılar melez erkekliklerin, belirli bağlamlarda patriyarkal normların ve heteroseksizmin düşüşüne yol açabileceğini savunuyor olsa da (içerimli erkeklik modelinde olduğu gibi Anderson, 2009; Anderson ve McCormack, 2016) daha geniş kapsamda yapılan araştırmaların sonucu melez erkeklik projelerinin hegemonik erkek egemenliğini güçlendirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla melez erkeklikler ayrıcalıklı erkek gruplarının kimliklerinin esnek yapısını kanıtlar nitelikte olup bazı melez erkeklik biçimlerinin toplumsal cinsiyet dayalı eşitsiz ilişkilerin dönüşümlerinde etkisi olan yeni göstergeler olarak yer alma riskini taşımaktadırlar (Bridges ve Pascoe, 2014: 249).

Ayrıca Bridges ve Pascoe melez örüntülerin, hegemonik erkekliklerin yeni inşalarına tabii kılınan ya da marjinalleştirilmiş grupların pratiklerini bünyesine katarak sadece eşitsiz ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlamadığı aynı zamanda var olan toplumsal cinsiyet hegemonyasıyla mücadele etmekten ziyade onun yeni dönüşümlere karşı nasıl etkili ve kolaylıkla adapte olabileceği özelliğini vurgulamaktadırlar. Çalışmalarındaki bir diğer önemli vurgu ise ayrıcalıklı olma halinin ve meşru kılmanın çoktan biçim değiştirdiği yönünde olmakla beraber bu dönüşümün sonucunda ayrıcalıklı beyaz cishet erkeklerin erkeklik inşalarının esnekliğini arttırdığını ve “*yeni kimlik projeleri*” olarak yer aldığını ifade etmektedirler. Böylelikle Bridges ve Pascoe hegemonik erkekliklerin gözden kaybolduğu düşüncesinin karşısında konumlanarak nihayetinde hegemonik erkekliklerin sürekli bir biçimde şekil değiştirerek yeni örüntüler meydana getirdiğini belirlemektedirler. Öte yandan da melez hegemonik erkeklik desenlerinin ortaya çıkarılmasının hegemonik erkeklik modelinin yeniden formülasyonunda oldukça kritik bir öneme sahip olduğunun altını çizmektedirler (Bridges ve Pascoe, 2018; Messerschmidt, 2019: 146). Bu önemi gün yüzüne çıkaran ilk araştırmacılarından Demetriou, heteroseksüel erkekler tarafından eşcinsel erkeklerin birtakım kültürel pratiklerini kendilerine mal ederek dahil etmesini incelemiştir. Bu mal etme durumunun ise eşitsiz ilişkilere meydan okuyacak bir girişimden ziyade kültürel olarak baskın erkeklik modellerinin güncel toplumsal cinsiyet performanslarını sarsmadan beslenerek tabii kılınmış grupların unsurlarını özümlediğini teorik bir çerçeveye oturtmaktadır. Ardından ise gey kültüründeki estetik unsurları bünyesine katarak heteroseksüel erkeklerin heteroseksüelliklerini koruyacak bir biçimde aynı zamanda eşcinsel ve heteroseksüel bireyler arasındaki mevcut sınırları güçlendirecek şekilde nasıl stratejik olarak hareket ettiklerini göstermektedir (Demetriou, 2001; Bridges ve Pascoe, 2014: 252).

Son dönemde melez erkeklikler üzerine yapılan çalışmalar küresel Kuzey’de yapılan çalışmalar üzerine yoğunlaşmakla beraber kısmen de olsa Güney’in bazı kesimlerinde de varlığını sürdürüyor olarak görülmektedir (Messerschmidt, 2019: 146). Yapılan çalışmaların sonucunda Bridges ve Pascoe’ya göre melez erkekliklerin toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlik ilişkilerini şekillendiren, yansıtan ve maskeleyen en az üç farklı sonucu olduğu görülmektedir. Melez erkeklikler belirli erkek grupları ile hegemonik erkeklik arasına söylemsel bir mesafe koyabilmekte olup aynı zamanda Beyaz,

Heteroseksüel erkeklerin marjinalleştirilmiş ve tabii kılınmış erkeklikler arasında ön plandaki konumunu bir nebze kaybettiği sonucunu doğurmuştur ve son olarak sosyal ve sembolik sınırların ve eşitsizliklerin yeniden inşasında oldukça işlevsel bir rolü yerine getirmekte olduğu görülmektedir (Bridges ve Pascoe, 2014: 247). Bu noktada nargile kafeler özelinde ortaya çıkan yeni bir erkeklik tipolojisi olarak nargile kafe erkekliğinin görünümünün irdelenmesinde melez erkeklik tartışması hem oldukça işlevsel görülmektedir hem de bu kafelerde yer alan hegemonik erkeklik modelinin yeni bir katmanı olarak araştırmanın bulgular kısmına teorik bir arka plan sağlamaktadır. Patriyarka kavramsallaştırmasından hegemonik erkeklik mekanizmasına ardından ise kavrama getirilen eleştirilerin neticesinde ortaya çıkan yeniden formülasyona ve yeni erkeklik projelerine değindikten sonra nargile kafelerde erkek homososyal cemaatlerinin tahakküm ilişkilerini hem kendi aralarında hem de kadınların karşısında nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için işlevsel olan eril habitus kavramına değinilecektir.

2.1.4 Eril Tahakküm ve Eril Habitus

Erkek egemenliğinin toplumsallığını sorgulayan düşünürlerin, ön plana çıkarttığı çözümlerlerin bir cephesini de toplumsal cinsiyetin, iktidar ilişkileri örüntüsünde bir anlamda habitus olarak yer aldığı düşüncesidir. Mevcut düşüncenin akla ilk gelen ismi Pierre Bourdieu'nun kendi anlamlandırdığı haliyle toplumsal cinsiyet, hem Michel Foucault'nun belirli bir arzu ve istek ajandasını gerçekleştirmeye çalışırken toplumsal iktidar ilişkilerinin bir uzantısı olarak kendini inşa eden "cinsiyetlendirilmiş beden" anlayışının hem de Judith Butler'ın eylem ve fiile yaptığı vurguyla bedensel bir performans olarak işleyen toplumsal cinsiyet yaklaşımının bir sentezi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada toplumsal cinsiyet kavramını bir *habitus* olarak ele almanın, feminist düşünce içerisinde yeni ufuklar açmış olduğu ifade edilebilir (Sancar, 2016: 189).

Bourdieu'nun sentezinin ilk nüvelerini attığı *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (Bir Pratik Teorisi için Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması, 2000) ve düşüncelerini derleyip topladığı önemli çalışması olan *La Domination Masculine* (Eril Tahakküm, 1998) çalışmasına değinmeden önce belirtilmelidir ki Bourdieu'nun sentezi bir o kadar eleştirileri de beraberinde getirmiştir.

"*Eril Tahakküm* çalışmasını temellendirdiği tek "veri", Bourdieu'nün 1960'larda topladığı Kabiliye toplumu (Akdeniz etnik grubu) hakkında antropolojik bilgilerden ve Virginia Woolf'un *Deniz Feneri* üzerine yaptığı bir okumadan geliyor. *Eril Tahakküm*, önceki çalışmasının titizliğiyle karşılaştırıldığında, Bourdieu'nün dikkatini pek çekmeyen bir konuyu hararetle bir şekilde ele almasından ibaret gibi görünüyor. [...] Ayrıca, (Bourdieu'nün sıkı eleştirmenlerinden biri) Terry Lovell'in işaret ettiği gibi, "[Bourdieu]'nün gözlemlerini, belirli bir Kabiliye toplumu örneğiyle ne zaman sınırladığını bilmek her zaman mümkün değildir. Buradan aldığı verilerle modern döneminki de dahil olmak üzere tüm Akdeniz onur/utanç

kültürünü kapsayacak şekilde genişletiyor ve evrensel genellemeler sunuyor” (Wallace, 2003; Lovell, 2002: 20).

Genel itibariyle bu eleştirilerin eksenini ise 1950’li yıllarda kabileye toplumu üzerine çalışarak topladığı (güncellenmemiş ve araştırmacı pozisyonunu hesaba katmadığı) ampirik verinin nasıl genel geçer argümanlar sunabildiği (Moi, 1991), düzen ve yapıya yaptığı “aşırı” vurgu (Skegg, 2004) akabinde yapısalcılığın “sıkı” bir savunucusu olarak değerlendirilmesi (Joas ve Knöbl, 2011), kadınların bilişsel özelliklerden yoksun totaliter bir toplum düzeni içerisinde tamamen pasif olarak düşünülmesi ve bu halde radikal bir değişimin düşünülmeceği karamsar bir havanın olduğu (Chambers, 2005) yönündeki düşünceler oluşturmaktadır. Üstelik, bu tez çalışması için temel teşkil eden düşünürler olarak Raewyn Connell’in ve J. Messerschmidt’in çalışmasında ilk defa adı geçen Bourdieu’nun “geç bir müdahale” ile salt işlevselciğe katkıda bulunduğu da öne sürülmüştür.

"Toplumsal cinsiyet teorilerinde, işlevselciliğe, yani cinsiyet ilişkilerini kendi kendine yeten, kendi kendini yeniden üreten bir sistem olarak gören ve bütünü yeniden üretme işleviyle ilgili her ögeyi açıklayan bir eğilim olmuştur. [...] Bourdieu'nün (2001) erkek egemenliğini açıklamaya yönelik geç müdahalesi, toplumsal cinsiyet analizinde işlevselciliğe yeni bir yaşam alanı kazandırmıştır” (Connell ve Messerschmidt: 2005: 844).

Her ne kadar eleştiriler Bourdieu’nun ne kadar yapısalcı ve karamsar bir tablo çizdiği yönünde yoğunlaşmakta ve Connell ve Messerschmidt, işlevselciliği eleştirirken ikna edici bir argüman olmadan Bourdieu’yu işlevselci olarak adlandırmış olsa da unutulmamalıdır ki Bourdieu’nun paradigması farklı geleneklerin bir sentezidir. Bu sentezi oluşturan parçalar ise: “Sembolik formların felsefesi, Fransız Yapısalcılığı, Fenomenolojik bilgi sosyolojisi, Durkeim, Weber ve Marx’ın sosyolojileridir”. Aynı zamanda Foucault ve Nöber Elias’ın da Bourdieu’nun eserlerine önemli bir katkısı vardır (Hadas, 2020: 53). Bahsedilen eleştirilere rağmen Bourdieu’nun kavramsal seti, eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmalarına katkıda bulunma potansiyelini fazlasıyla bünyesinde barındırdığı ifade edilebilir. Bu noktada *Habitus*, *Sermaye*, *Sembolik Şiddet*, *Alan* ve *Oyun* kavramları kullanılarak çoğul erkeklikler hem alanlar içerisinde hem de alanlar arasındaki erkek egemen tahakküm ilişkilerinin kavramsallaştırılmasında bir “imkân” olarak değerlendirilebilir (Hadas, 2020:52, Türk, 2008).

Bir nevi eylem kuramı geliştirmeye çalışan Bourdieu, *La Domination Masculine* (Eril Tahakküm, 1998) başlıklı çalışmasında, modern toplumlardaki köklü eril tahakkümü, iktidarın boyunduruğu altında kalmanın tipik bir biçimi olarak değerlendirmektedir. Aradaki bu güçlü bağ anlaşıldığı zaman toplumda var olan diğer tahakküm biçimlerinin de kolaylıkla görülebileceğini öne sürmüştür. Eril tahakkümün tarihsel kökenlerine inerek farklı varoluş biçimlerine odaklanarak Bourdieu, esasında eril tahakkümün bir cinsiyet düzeni yarattığını göstermektedir. Böylelikle eril tahakküm, cinsel atıflar ve eylemleri düzenleyerek bir dizi karşıtlık yoluyla bütün bir toplumsal evreni aynı zamanda bilinçdışından beslenen

kabuller ve istekler şeması oluşturduğunu da ifade etmektedir. Ortaya çıkan bu eril düzenin yapısı ise cinsel olanın ikili-zıt karşıtlıklar biçiminde yahut eril-dişil olarak (yukarı-aşağı, ön-arka- sağ-sol, düzyuvarlak, sert-yumuşak, dış(kamusal)-iç(özel) gibi) işlemeyle anlamlandırılan cinsiyetlendirilmiş bir kozmolojiyle üretilmektedir. Öte yandan da bu durum içinde bulunduğumuz bu toplumsal düzenin cinsiyetlendirilmiş anlamlar ile kuşanmasına ve toplumsal bedenlerin ise cinsiyetlendirilmiş veya cinselleştirilmiş toplumsal ilişkilerden kaçamayacağı bir düzene hapsetmektedir. Dolayısıyla bedenler hareket ettikçe ve yer değiştirdikçe (yukarı veya üste çıkma, dikilme veya ereksiyon örneklerinde olduğu gibi) cinsiyet anlamları oluşmaktadır. Esasında bu ayrımlar tek başına keyfi özellikler gösterirken bir karşıtlık ilişkisi içerisinde ele alınarak sonsuz bir metaforlar ve pratiklerin geçişliliği oyununu kurar. Aynı zamanda karşılıklı değişimler ve yan anlamlar aracılığıyla her biri kökleşmiş semantik anlamlar elde eder. Kaçınılmaz olarak bu anlamlar, doğallaşır ve bizatihi kendisi bir toplumsal tahakküm düzeninin bedenler aracılığıyla da kurucusu olur. Cinsler arasındaki ayrımlar, kendi insani tercihlerinin ötesinde “gerçek şeylerin düzeni” olarak görülmesine neden olur. Varoluşunu her şeyin içerisinde “normal” olarak kurar ve öznelerin *habitus*’ları olarak işler bir diğer ifadeyle “kabuller, düşünceler ve eylem şemaları” halinde bir sistemi oluşturur. Cinsiyet farklarından oluşan bu sistem de bir eril tahakküm meydana getirmektedir. Bu tahakküm yapısı ise cinsiyete dayalı iş bölümü olarak işlerlik kazanır ve her bir cinsle belirli bir pozisyonu, eylemi, zamanı ve araçları dayatır. Bu anlamıyla beraber cinsiyet toplumsal alanın yapısı haline gelirken erkeklere ayrılan piyasalar yahut alanların oluşumunun karşısında kadının özel alana itilmesi bir diğer ifadeyle evin kadın mekânı haline dönüşmesi gibi farklı toplumsal alanların bir karşıtlık ilişkisi içerisinde farklı cinsiyetlere uygun görülmesine ve farklı cinsiyet anlamlarıyla eşleştirilmesine neden olur (Bourdieu, 2016, Sancar, 2016: 189-190).

Bourdieu’nun da ifadesinden de hareketle, eril tahakküm üzerinden kendini inşa eden toplumsal evren, bu yolla insan bedenini “cinsel olarak” belirlenmiş bir biyolojik gerçeklik olarak kurmakta olup bu gerçeklikten beslenerek toplumsal ayrımları ve bakış açılarını cinsel olarak anlamlandırma imkanını elde eder. Cinsiyetlendirilmiş insan bedeni, ise bir diğer toplumsal olguların da anlamlarını belirleyecek bir depo işlevi kazanmaktadır. Bu noktada Bourdieu’nun bakış açısı; eril iktidarın ve bedenselleşen iktidar ilişkilerinin nasıl ikili karşıtlıklar biçiminde gösterilen toplumsal anlamlarla aracılığıyla inşa edildiğini anlamaktadır. Aynı zamanda eril iktidarı sadece toplumsal ya da siyasal kurumların üzerinde değil bedenlere nasıl işlendiğini de görme amacını taşımaktadır. Zıtlaştırılmış cinsel anlamların ya da ikililiğe hapsedilmiş olarak da ifade edilebilir sosyal olana işlenmesiyle benzer olan bu durum, cisimleştiği bedenlere de aynı biçimde yazılmaktadır. Böylelikle hiyerarşik ilişkiler, bedensel *hexis* ile somutlaşır ve bütün toplumsal farkları da yeniden cinsiyetlendirecek bir şekilde anlamlandırmaktadır. Toplumsal olarak ikili olarak ayrılan anlamlar bir o kadar da cinslerin ikili ayrıştırmasıyla beraber oluşmaktadır. Bu durum ise Bourdieu’nun eril tahakkümün temel işleyiş mekanizması olarak sunduğu

düşünceyi diğer bir ifadeyle bu durumu açıklamak için geliştirdiği *sembolik şiddet* kavramıdır (Bourdieu, 2016, Sancar, 2016: 190-191).

Bourdieu'ya göre eril tahakküm meşruluk gücünü biyolojik doğaya indirgemecilikle kazanmaktadır. Doğa olarak ifade edilen aslında “doğallaştırılmış bir toplumsal inşadır.” Bir yandan da Bourdieu, tahakküm ilişkilerini bizatihi deneyimleyen kişilerin kendi öznellikleriyle beraber tahakküme boyun eğmelerinin nasıl birlikte olabileceğini sunmaya çalışmaktadır. Açık bir şekilde silah yahut zor yollarla boyun eğdirilme haricinde, sembolik olan tahakküm biçimini anlamak için “serbest ve hesaplanmış itaatin” nasıl işlediğinin anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada Bourdieu iktidar ilişkilerinin “sembolik” boyutlarına odaklanırken eril tahakkümün işleyişine odaklanmış olup bu tahakküm yapısının sembolik biçiminin önemi ortaya koymaktadır. Eril tahakkümü iyi bir şekilde anlaşılmasında bir diğer önemli nokta ise “toplumsal cinsiyeti bir *habitus* olarak düşünme” yaklaşımıdır (Bourdieu, 2016, Sancar, 2016: 192-193).

Habitus, bireylerin toplumsal alanlarda konumlanışlarını ifade eden ve bu konumlanışların ise toplumsal pratiği ürettiğini gösteren bir kavramdır. Daha açık bir ifadeyle *habitus* kavramı, farklı toplumsal alanlardaki bireylerin ellerindeki mevcut sembolik ve maddi sermayeyi arttırmak stratejisiyle hareket ederken eyledikleri şeylerin nasıl bireylerin kendi kişisel deneyimleri haline geldiğini ve “yapılandırılmış” çıkarlarla ve tahakküm ilişkileriyle nasıl doğru orantılı bir ilişkide olduğunu gösteren “doğal olarak anlamlandırılmış davranışları, bedensel eylemleri ve ezberleri, beden üzerine kazanmış otomatik eylemleri” kapsamaktadır. Toplumsal dünya ise farklılaşmış olsa da birbirleriyle iç içe geçmiş eylem alanlarından ve her alana özgü *habitus*lardan meydana gelmektedir. Aynı zamanda bir alanda birden fazla *habitusun* olması mümkün olmakla beraber her toplumsal alana özgü ekonomik, sosyal, sembolik ve kültürel olmak üzere *sermaye* türleri mevcuttur. Böylelikle, her alana özgün toplumsal ilişki kuralları ve sermaye elde etme stratejileri bulunmaktadır. *Habitus* ve *sembolik sermaye* kavramlarının kullanıldığı analizler, toplumsal cinsiyeti farklı toplumsal alanlarda bireylerin bir nevi sermaye olarak kullanabileceği bir araç haline getirmektedir (McCall, 1992; Bourdieu, 2016; Sancar, 2016: 193).

Bir *habitus* olarak toplumsal cinsiyet, sınıfsal özellikler ile cinsel özelliklerin birbirlerinden ayrı düşünülmemeyeceğini ve mesleki alanlara tekabül eden farklı sermaye biçimlerinin cinsiyetlendirilmiş anlamlarının gizlendiğini göstermektedir. Bu durumun sebebi ise cinsiyetlenmiş *habituslar* aracılığıyla “cinsiyetsizmiş gibi” anlamlandırılması düşüncesinde yatar ve fark edilmeleri zorlaşır. Bir yandan da toplumsal cinsiyet de bir sermaye biçimi olarak kabul edilebilir. Çünkü görünmez ve evrensel olarak bir nevi kültürel sermaye biçimindedir ve bir *habitus* olarak da asimetric sermaye ilişkileri olarak işlerlik kazanmaktadır. Böylelikle, cinsiyet tek bir alanda işleyen bir *habitus* olmanın ötesinde, farklı kültürel alanlarda farklı biçimlere dönüşebilen bir sembolik sermaye biçimi haline gelmektedir (McNay, 1999, Sancar, 2016: 194).

Eril tahakküm kendisini, eril habitus aracılığıyla erkeklerin kadınları salt nesnelere olarak tekelinde tuttuğu ve sembolik sermayelerinin gelişimine ve artmasına göre konumlandırıldıkları bir alanda gerçekleştirmektedir. Bu alan içerisinde eril tahakküm gerek ikili karşıtıklardan beslenerek gerekse de beden üzerine cisimleşerek süreklilik kazanır. Asimetrik iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu eril tahakküm düzeninde, eril olanın üstün olması, “*sembolik değişim ekonomisinin mantığında*” gizlidir. Bir başka ifadeyle kadınlar bu ilişkiler içerisinde akrabalık ve evlilik ilişkilerinin bir nevi “değişim nesnelere” olarak erkeklerin çıkarlarına hizmet edecek bir biçimde ve erkeklerin sembolik sermayesini arttıracak bir şekilde yer almaktadır. Eşit erkek cemaatlerinin içerisinde kadınların mevzubahis olduğu değişimler sembolik araçlar olarak eril tahakkümünün kendini yeniden üretecek bir biçimde gerçekleştirmesine neden olmakta olup erkeklerin sembolik sermayesini yine arttırmaktadır. Örneğin namus, bir anlamda sembolik sermayenin birikimine işaret ederek kendisini kadın bedenini koruyarak ve gözetleyerek inşa etmektedir. Bu noktada “eril gözetleme” sembolik iktidarın bizatihi kendisi olur ve eril tahakküm düzeni içerisinde kadınların bedenleri, erkek bedenlerinin aşağı konumunda olup bir anlamda sembolik mallar piyasasının nesnelere olarak konumlandırılmaktadır. Kadınların bu ilişkiler içerisinde tutunabilme şartı ise “bedensel güvensizlik” konumunda tutunabilmelerinin sürekliliğine dayanmaktadır. Bu durum ise “sembolik bağlılığı” kurmaktadır (Bourdieu, 2016, Sancar, 2016: 192).

Ankara'nın nargile kafe kültüründe ise bir eril habitus olarak adlandırabileceğimi sermaye biçimi, “erkekliği ve nasıl daha erkek olunabileceğini” önceliğine almaktadır. Ekonomik ve sembolik sermayeyle eklemlenerek mekanlar içerisinde eril tahakküm ilişkisini pekiştirmekle beraber farklı erkeklikleri stratejik olarak birbirinden ayırmaktadır. Bu noktada eril tahakküm ilişkileri Ankara nargile kafe kültüründe mekân pratikleriyle ve kadınların nesneleştirilmesi stratejileriyle kendine özgü bir iktidar alanı yaratır. Bir yandan da farklı ekonomik ve sembolik sermaye biçimlerini elinde tutan eril habituslar, hem birbirleri arasında ve karşısında içsel stratejilerle hem de kadınlara yönelik olarak da dışsal stratejileri oluştururlar. Böylelikle nargile kafelerin mekân/pratiğinde farklı ekonomik ve sembolik sermaye biçimlerinden beslenen eril habitus, bu mekanların farklı erkeklik inşalarının gerçekleştiği ve her şeye rağmen bir arada bulunarak bulunduğu oyun alanlarının ortaya çıkmasına ve gerek mekân/pratikleri gerekse de kişisel hayatlarında kadınların ve LGBTİQ+ bireylerin kamusalıklarını denetledikleri ve aşağı konumda gördükleri bir ekonomi yaratmalarına neden olmaktadır. Sırada Türkiye’de erkekliğin inşasına giden yolu konu alan tartışmalara değinilecektir.

2.2 TÜRKİYE’DE ERKEKLİĞİN İNŞASINA GİDEN YOL

Genel itibariyle Türkiye’de baskın olarak idealize edilen normatif erkeklik rol modelinin karakter tipinin “*genç, kentli, beyaz, heteroseksüel, tam zamanlı iş sahibi, makul ölçülerde dindar, spor dallarının en azından birisini başarılı olarak yapabilecek düzeyde aktif bedensel performans sahip olma*” kriterlerinden oluştuğu ifade edilebilir. (Sancar, 2009: 30). Bu noktada ilgili literatür

çalışmasının bu kısmında Türkiye özelinde erkekliğin kurucu öğelerinden sayılan sünnet ritüeliyle başlamak yerinde olacaktır.

Atilla Barutçu'ya göre sünnet; bir çocuğun çocukluktan çıkıp erkekliğe adımını attığı ilk duraktır. Bu ritüelin toplum tarafından büyük bir destek görmesi, erkek çocuklara giydirilen kıyafetlerle ve hediyelerle pekiştirilmesi söz konusudur. Barutçu erkek cinsel organına yapılan işlemleri mitolojiden alıp tek tanrılı dinlere kadar olan sürece kadar inceleyip günümüzdeki sünnet pratiğiyle ilişkilendirmektedir. İddiası ise sünnet pratiğinin, çalışmasının başlığından hareketle “*ucundan azıcıkla atılan sağlam temel*” olarak Türkiye’de Müslüman erkekler için hegemonik erkekliğe giden yolda bedene işlenen kalıcı bir işaret olduğu yönünde ve aynı zamanda hem dini görevlerini icra edebilmesinde hem de dini erkek cemaatlere katılabilmekte bir anahtar olduğunu öne sürmektedir. Barutçu'ya göre sünnet pratiğinin bir başka boyutu ise “*karar mekanizmaları, ekonomik giderlerin karşılanması, kirvelik*” gibi erkeklerin tekelinde olan bileşenleri içermesidir ve böylelikle erkeklik dayanışmasını içeren bir yansıması da bulunmaktadır (Barutçu, 2015: 150). Çalışmasında Barutçu; sünnet olan erkek çocuğun bir süre sonra cinsel organının bir iktidar simgesi haline geldiğinden bahsetmekte olup ve bu ritüelin de hali hazırda bu amaca hizmet ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Çocuğun erkek cinsel organına sahip olmasıyla beraber çocuğa doğumundan itibaren erkeğe uygun görülen kıyafetler giydirilir cinsiyetine uygun görülen oyuncaklarla oynaması ve yine cinsiyetine uygun söylemlerle büyütülmesi söz konusudur. Barutçu; erkek egemen değerlerle yetiştirilen erkek çocuğun, Türkiye’de erkekliğe ilk adımını toplumsal rol ve görevlerini yerine getirdiğini belirten en önemli göstergelerden biri olan sünnet pratiğiyle attığını göstermektedir. (Barutçu, 2015).

Türkiye’de erkekliğe giden yol, diğer kurucu öğeleri olarak militarizm ve milliyetçilik ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Odağında militarizm ve milliyetçilik ilişkisi olan *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* çalışmasında Pınar Selek’e göre Türkiye’de geleneksel erkeklik mertebesine varabilmek için bir erkeğin geçmesi gereken dört temel aşama mevcuttur. Bunlar; yukarıda bahsedildiği üzere ilk olarak sünnet olmaktan geçmektedir akabinde ise geleneksel erkekliğin kurucu ritüelleri; askerlik, iş bulma ve evlilik aşamaları olarak ilerlemektedir. “Zorunlu hizmet” amacıyla, erkekler hayatlarının belirli bir dönemini, içinde yetiştikleri ortamdaki soyutlanarak “*erkekler topluluğunda*” geçirmektedirler. Selek’e göre erkek erkeğe kalınan bu süreçte erkeklerin cinsiyet kimliklerini şekillendirdikleri bir deneyim yaşanmaktadır (Selek, 2018: 19). Çalışmasında söz konusu olan deneyimin toplumsal hayatın içindeki tüm cinsiyet mekanizmalarının etkisini açık edebildiğini ve erkeklerin sonraki yaşamlarını belirleyen önemli getiriler yarattığından bahsetmektedir. Selek’in deneyimlere dayanan çalışmasına bakıldığında zaman normatif asker mitine dayalı anlatılardan farklı olarak askerlik deneyiminin erkekler üzerindeki yıkıcı etkileriyle karşılaşılmaktadır. Bir erkeklik deneyimi olan askerlik; hem eşcinsel erkekleri muaf tutarak erkek sosyalizasyonunu sağlamaktadır hem de bireyin bir erkek olarak sahip olması gereken özellikleri bedenlerini biçimlendirerek kazandırmaktadır. Selek’e göre askerliğin erkekleri disipline ettiği, sorumluluk duygusunu ve düzen yeteneğini geliştirdiği, olgunlaştırdığı ve sert bir mizaca

büründürdüğü ortaya çıkmaktadır (Selek, 2018: 214). Katılımcıları ise; sorumluluk sahibi olmayı, zorluklarla baş etmeyi, silah kullanmayı ve savaşmayı öğrenmeyi, olgunlaşmak ve sertleşmeyi askerlik deneyiminin kazandırdığı “*adam edici nitelikler*” olarak saymaktadır. Fakat bir “başarı” olarak görülen bu niteliklerden bağımsız var olan askerlik anlatılarının dışında Selek’in bulgularına baktığımız zaman askerlik deneyimine sahip olan erkeklerin bu süreç içerisinde korkularının, endişelerinin ve sıkıntılarının yoğun olduğunu, duygularını bastırdıklarını aynı zamanda büyük bir şiddet faktörüne maruz kaldıklarını görmekteyiz (Selek, 2018).

Ayşe Gül Altınay çalışmasında bir disiplin- terbiye aracı olarak askerliğe ve bu pratiğin eğitimle ilişkisini ortaya koymaktadır. Altınay’a göre zorunluk askerlik hizmeti “terbiye/disipline eden, millileştiren ve erkeklği pekiştiren bir vatandaşlık pratiğini” kapsamaktadır ve böylelikle zorunlu askerlik, milliyetçi militarist ideolojinin güçlenmesinde etkili olan bileşenlerden biri haline gelmektedir (Altınay, 2013: 206). Aynı zamanda Altınay; “*erkek vatandaşlardan üretken ama itaatkâr bedenler yaratmak amacını güden askeri disiplin uygulamaları ile iktisadi ve siyasi hayatın diğer alanlarında kullanılan disiplin teknikleri*” arasındaki benzerliğe işaret etmektedir (Altınay, 2013: 214). Aynı zamanda zorunlu askerlik hizmetinin, ekonominin ihtiyacı olan aktif ve faydalı vatandaşlar yetiştirilmesinde araçsallaştırıldığı görülmektedir. Çalışmasında yer alan görüşmelerden hareketle Altınay; zorunlu askerlik hizmetinin salt askerlik deneyiminin kazanılmasından öte içinde birçok çelişkiyi barındırdığını göstermekte olup erkeklğin kuruluşundaki önemini göstermektedir (Altınay, 2013).

Alp Biricik’in çalışmasında ise erkeklğin bir başka vechesi olan eşcinsel erkeklğin askerlikle olan ilişkisine değinilmektedir. Biricik; eşcinsel erkeklerin zorunlu askerlikten muaf tutulmak için almak zorunda oldukları, “*devletin beden politikalarını ve militarizm üzerinden normal ve anormal olana dair kıstaslarını*” içeren “çürük raporunu”, vatandaşlık ve bedelleri bağlamında ele almaktadır (Biricik, 2013: 376). Çalışmasında zorunlu askerlik hizmetinin hegemonik erkeklik değerleriyle nasıl ilişkilendiğini vurgulayan Biricik; çürük raporu almanın askerlikten muaf olmayı sağladığını fakat toplumsal hatta çok büyük getirileri olduğundan bahsetmekte olup rapor alanların özellikle çalışma, aile hayatında bu borcun bedelini ödemeye devam ettiklerini göstermektedir (Biricik, 2013: 379). Çalışmasındaki değindiği bir diğer önemli nokta ise; raporda geçen çürük kavramını vurgulayarak sadece askerlikten muaf olmayı getirmediğini ve kavramın büyük ölçüde militarizm-heteronormativiteyle olan ilişkisine dikkat çekmektedir. (Biricik, 2013).

Futbolun militarizm, milliyetçilik ve hâkim erkek kodlarıyla olan ilişkisini ele alan Tanıl Bora, çalışmasında Türkiye ve diğer farklı ülkelerden verdiği örnekler üzerinden gitmektedir. Bora’ya göre futbol müsabakaları savaşı, çatışmayı ve taraftarlar arasında belirli bir gerginliği kapsamaktadır. Taraftarlar arasında aynı zamanda bir gerginlik ortamı da oluşmaktadır (Bora, 2013: 488). Bora, bu gerginlik ortamının yer yer oldukça yoğun bir hale gelebilen milliyetçi, militarist ve cinsiyetçi söylem

pratikleriyle çerçeveslendiğini ve aynı zamanda sert olmayı kodlayan futbolun “*erkek erkeğe vakit geçirmenin kurtarılmış bölgesi*” olduğunu ifade etmektedir (Bora, 2013: 507). Ayrıca militarizmle olan ilişkisinin dışında futbolun milliyetçi yaklaşımın ötekileştirme görevini de üstlendiğine değinmektedir. Milliyetçilik ve militarizmden bağımsız olarak sınıfsal farklılıklara ve farklı erkeklik biçimlerinin birleştiren özelliğine de değinerek futbolun normatif erkeklik sınırlarını belirleyen bir işlevi olduğunu da vurgulamaktadır (Bora, 2013).

Zorunlu askerlik deneyimi sonrasında makbul erkeklığe geçişteki aşama; iş bulma gerekliliği üzerinden gerçekleşmektedir. Araştırmasında Beril Türkoğlu; cinsiyet rejimi içerisinde çalışma yaşamının erkekliğin inşasındaki kurucu etkisini tartışmakta olup işsizlik durumunun yıkıcı etkisine odaklanmaktadır. Türkoğlu; “*güçlü, atletik, başarılı, heteroseksüel, kentli, duygusuz, aile reisi olarak idealleştirilen*” baskın olan hegemonik erkeklik idealinden hareketle makbul erkeklığe giden yolun çalışmayla, para kazanmakla ve kendi ayağı üzerinde durabilme becerisine sahip olmakla gerçekleştiğini öne sürmektedir. İş sahibi olmak hem erkeğe aile kurumu içerisinde kadınlar ve çocuklar üzerinde tahakküm kurmayı olanaklı kılmaktadır hem de hem de erkeklerin kendi aralarındaki rekabet ilişkisini kurulmasında saygı ve statüyü getirmektedir. Böylelikle Türkoğlu, iş sahibi olmanın hem patriyarkal sistemin işleyişinde hem de erkekliğin kurucu ögesi olduğunu öne sürmektedir. Türkoğlu çalışmasında katılımcılarından hareketle baskın olan hegemonik erkeklik değerlerinin içselleştirildiğini ve makbul erkeklığın evli veya bekâr olmak fark etmeksizin sorumluluk alabilme üzerinden tanımlandığını ifade etmektedir. Sorumluluk taşıyabilmenin ise ancak çalışmakla mümkün olduğu iddiası söz konusudur. Türkoğlu katılımcıların anlatılarından hareketle erkekliğin inşasındaki temel faktörün sorumluluk alabilmenin gerçekleşmesini sağlayan iş sahibi olmanın temel belirleyici olduğunu altını çizmektedir. Çalışmasında hem evli erkeklerin hem de bekâr erkeklerin çalışma ve sorumluluk almayı içeren ideal bir erkeklik tasavvuruna yönelik pratikler ürettiğinden bahsetmektedir. Aynı zamanda iş sahibi olmanın evli erkekler için aile kurumu içerisinde bir mikro iktidar düzeyi yarattığını ve bu iktidarın toplumsal hayatta genişleyebilmesinin de yine iş sahibi olmaktan geçtiğini vurgulamaktadır. Evli olmayan erkekler nezdinde iş sahibi olmanın anlamı; diğer erkeklerden ve kadınlardan farklılaşmayı sağlamaya yönelik olup kendi ayakları üstünde bir varoluşu garantilediği görülmektedir. Farklı sınıfsal bağlamlarda farklı hegemonik erkeklik biçimlerinin var olduğu çalışmasında ortaya çıkmaktadır. Türkoğlu çalışmasında; ekonomik ve sosyal sermayesinin görece yüksek olduğu katılımcılarının erkekliklerini rasyonel ve yönetme yetilerini kullanarak iş dünyası içerisinde ve düşük olan katılımcılarının ise daha çok aile kurumu içerisinde sorumluluk üstlenerek gerçekleştirmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Bir diğer önemli husus ise erkekliğin iş hayatı, çalışma ve sorumluluk almayla kurulması noktasının aynı zamanda erkekliğin düzensiz, kanıta dayalı ve icraat gerektiren yapısına işaret etmekte olduğudur. Bu bağlamda Türkoğlu; işsiz olmanın sınıf, yaş gibi faktörlerin ötesinde tüm erkekler için “*başarısızlık ve gözden düşmek*” anlamına geldiğini ve erkekliğin “*kırılğan*” boyutunu çalışmasında göstermektedir (Türkoğlu, 2013).

Türkiye’de daha erkek olmaya giden yoldaki kurucu öğelerden birisi ise evlilik. Günümüzde, evlilik dışı yaşam biçimlerine yönelik artmakta olan bir eğilim olsa da toplumun büyük bir çoğunluğunun evlilik kurumunun düzenlediği ilişkileri sürdürmekte olduğu görülmektedir. Genel itibariyle makbul erkeklik çerçevesinde heteroseksüel erkeklerin toplum nezdinde baba olma rolünü yerine getirmesi beklenir. Babalık ise beraberinde birçok rolü beraberinde getirmektedir. Eşlere ve çocuklara sahip olup üzerlerinde tahakküm ilişkilerini gerçekleştirmektedirler. Bunun yanında yukarıda belirtildiği üzere diğer roller iş sahibi olmak, para kazanmak ve aileyi geçindirmek de baş göstermektedir. Selek’e göre baba olmakla beraber erkeklerden aile kurumu içerisinde kurumun düzenini ve sürekliliğini sağlamaya yönelik bir sorumluluk da ortaya çıkmaktadır. Selek’in çalışmasından hareketle geleneksel aile ilişkilerinin “*sosyal-ekonomik-siyasal ilişkilerinde*” babalar temsilci rolünü üstlenmekte olup çocukluğundan beri kendisine aşılana hâkim erkeklik değerlerinin aile kurumu içerisinde yaşatmaya ve öğretmeye çalışmakta olduğu ifade edilebilir (Selek, 2018: 20). Daha erkek olmaya giden yolda bir başka koşulun ise heteroseksüel olma zorunluluğunu içerdiğini böylelikle diğer cinsel yönelimlerin ve trans erkekler özelinde öne sürülebileceği üzere farklı erkeklik biçimlerini tanımayı reddederek tahakküm altına alma çabası mevcuttur. Aras Güngör’ün çalışmasında Türk toplumunda temel yapı taşı olarak görülen ailenin devamlılığını sürdürmesinde engel olarak görülen Trans erkeklerin eril iktidarın patriyarkal kurumları aracılığıyla nasıl boyunduruk altına alınmaya çalışıldığına değinmektedir. Güngör bu çalışmasında heteroseksist iktidar ilişkilerinin trans erkekleri şiddete, tacize, nefrete ve tecavüze açık hale getirmekte olduğunu gözler önüne sermektedir (Güngör, 2013).

Erkeklerin ev ile olan problemleri ilişkisini odağına alan Cenk Özbay ve İlkay Baliç’in çalışmasında erkeklerin evde ne yaptıkları hakkındaki bilgilerin, erkekler tarafından dile getirilemeyeşine değinilmektedir. Genel itibariyle erkeklerin en çok hangi mekânlarda vakit geçirdiklerini ve evdeki vakitlerini nasıl harcadıklarına dair bilgilerin kadınların söylemlerinden öğrenildiği görülmektedir. Özbay ve Baliç; bu durumu erkeklerin ev ile olan sorunlu ilişkisine bağlamaktadır. Bulgularında ise erkeklerin kadınsılıkla ilişkilendirilen evde çok görülmek istemediklerini, bu sebeple evde vakit geçirmekten imtina ettiklerini ve böylelikle pek görülmediklerine değinmektedir. Vakit geçirmedikleri mekânı içselleştiremeyen erkeklerden böylelikle pek bilgi alınmadığını vurgulamaktadırlar (Özbay ve Baliç, 2004).

Gökhan Topçu ise çalışmasında erkeklik ve babalık ilişkisinde ekonomik ve kültürel sermayeleri açısından farklı deneyimlerine işaret eden üç ayrı baba grubunun algılarına değinmektedir. Baba gruplarıyla yaptığı görüşmelerden babalığa ilişkin algıların farklılaşmasının sahip oldukları sermayeyle birlikte değişime açık olduğu görülmektedir. Çalışmasında hegemonik erkeklik kavramına ilişkin tartışmalardan hareketle aile merkezli sosyal politika anlayışının hegemonik erkekliği desteklediğini ve aynı zamanda babaların yeni babalık rollerini edinmesinin karşısında rol oynadığını belirtmektedir. Bulgularında ise aile merkezli sosyal politikalar bağlamında baba gruplarının erkeklik ve babalığa

ilişkin algılarının ve babalık rollerine ilişkin davranışlarının nasıl sınırlandırıldığını ortaya koymaktır (Topçu, 2018).

Aile merkezli sosyal politika anlayışının karşısında Atilla Barutçu ve Naz Hıdır ise çalışmalarında; yeni babalık deneyimlerinin tahayyül edilebileceğine (pro)feminist babalara işaret etmektedir. Cinsiyet rejimi içerisinde hâkim erkeklik konumunun babalık rolleriyle beslendiğini düşünen Barutçu ve Hıdır; bu kurgu içerisinde çocukların otoriteyle ilk karşılaştıkları figürün babalar olduğunu ifade etmektedir. Bu konumu değiştirebilecek bir baba-çocuk ilişkisinin kurulabileceğine değinen Barutçu ve Hıdır; çalışmasında hem gündelik hayatta hem de söylemsel düzeyde cinsiyetçilik karşısında duran babaların varlığını oldukça kritik bulmaktadırlar. Görüştüğü baba gruplarından hareketle Barutçu ve Hıdır; var olan (pro)feminist babaların sayıca az olduğunu ve aynı zamanda Türkiye’de babalığın bahsedilen biçimini performe etmenin zorluğunu ve çalışmada yer alan geleneksel babalık rolleriyle problemlili ilişkilerinin varlığına vurgu yapmaktadır (Barutçu ve Hıdır, 2016). Türkiye’de erkeklığe giden yoldaki tartışmaların ardından bu çalışmanın temellerinden yeni muhafazakarlık ve gündelik hayat ilişkiselliği üzerine yapılan çalışmalardan devam edilecektir.

3. BÖLÜM: GELENEKTEN GELECEĞE TÜRKİYE’NİN ERKEK EVRENİ

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle yeni muhafazakarlık ideolojisinin hem dünyada hem de Türkiye’deki görünümü nasıl sunduğunu anlamak üzere bir temel atılacaktır. Bu noktada denilebilir ki yeni muhafazakarlık kendini bir o kadar gündelik hayat içerisinde “örtük” bir biçimde kurmakta olup Türkiye’deki görünümü alandan yapılar çalışmalardan hareketle daha çok sosyal hayatın dönüşümü bazında sembolik bir mücadeleye tekabül etmektedir. Bir o kadar yeni muhafazakarlığın sembolik mücadelesi nargile kafelerde de izlerini taşımaktadır. Türkiye’de yeni muhafazakarlığın gündelik hayat üzerinde nasıl tezahür ettiğine ilişki yapılan çalışmalara değinildikten sonra kent ve mekân ekseninde yeni muhafazakarlığa referans veren çalışmalara değinilecektir. Ardından ise nargile materyalinin doğmuş olduğu kahvehane kültürünün tarihsel bir seyri verilmekte olup nargile kültürüne uzanan bir hat çizilecektir. Öte yandan da nargile kafelerin tipolojisine bakıldığında kendi içerisinde ayrılmakta olup nargile kafelerin bir kısmının kahvehane modelinde olduğu gözlemlenmiştir. Bu noktada kahvehanelerin tarihsel seyri aynı zamanda saha bulgularında değinilecek olan geleneksel nargile kafeler kısmı için de temel teşkil etmektedir. Son olarak ise mekânın cinsiyeti irdelenecek ve bu çalışmanın beslendiği, Türkiye’de yapılan erkeklik ve mekân ilişkiselliğini odağına alan çalışmalara yer verilecektir.

3.1 YENİ MUHAFAZAKARLIK

Bu kısımda, yeni muhafazakarlığın temel motivasyonlarına ve Türkiye’deki yansımalarına kısa bir girizgâh yapılacaktır. Yeni muhafazakarlık bir diğer ifadeyle Muhafazakâr Yeni Sağ, ABD’de

1970’lerde ortaya çıkmıştır. 1960’lı yılların fikirlerine ve değerlerine karşı bir tepki olarak kendini göstermiştir. Bu siyasi ideolojinin temel belirleyicileri; *“liberal reformun ve serbestliğin yaygınlaşmasının”* ardından gelen toplumsal çöküş, beraberinde ise toplumsal parçalanmaya dair korkudur. Aynı zamanda yeni muhafazakârların odağında toplumda önderliği ve otoriteyi güçlendirmek yatar ve her koşulda siyasetin, yeni muhafazakârlar için öncelikli olması söz konusudur. Otoriteye olan bu kuvvetli bağlılıkları, toplumun çöküşüne ilişkin yoğun bir hassasiyeti de doğurmaktadır. Bu durum, yeni muhafazakârlığın klasik yaklaşımları olan geleneksel yahut organik muhafazakârlıktan besleniyor olduğunu göstermektedir. Fakat yeni muhafazakârlığın klasik yaklaşımlarından ayrıldığı birçok nokta da mevcuttur. Bunlardan birisi; toplumda bütünlüğün korunmasındaki en iyi yol, reform ve yoksulluğun en aza indirgenmesinden geçerken artık yeni muhafazakârlıkta bu yol, toplumun sürekliliğinin sağlanması adına otoritenin kendini devamlı güçlendirmesinden ve sürdürdüğü toplumsal disiplinin her yere sirayet edebilmesinden geçer. Yeni muhafazakâr yaklaşımda otoriteye olan bu güçlü vurgu, ekonomik anlamda yoktur ve bu bağlamda devletin sorumluluğunu azaltması kritik bir rol oynamaktadır. Yeni muhafazakârların iç ve dış siyasette izledikleri politikalar da bir noktada ayrılmaktadır Yeni muhafazakârlık nezdinde, Batılı toplumlarda yükselişte olan “suç, sapkınlık ve anti-sosyal davranışın” temel sebebi 1960’lı yıllardan itibaren otoritenin çöküşüdür. Bu çöküşün önüne geçilebilmesinde iç siyasette ilk el atılması gereken konuların başında toplumsal düzen ve kamusal ahlak gelmektedir. Dolayısıyla Yeni Muhafazakârlar, toplumsal düzende, otoriteyi ve disiplini güçlendirme adına seferberlik çağrısı yapmaktadır. Bu durumu, aile mefhumu örneğinde görülmektedir. Bir otorite sistemi olarak aile, yeni muhafazakârlıkta hem doğal olarak hiyerarşik hem de ataerkildir. Çocuklar her zaman ebeveynlerinin sözlerini dinler, saygıyla uygular ve itaat etmektedir. Baba figürü evin devri daimini sağlarken anne ise evin kurucu figürü olarak belirlenmiştir. Bu toplumsal otoriteriyenizm, devlet otoriteriyenizmiyle beraber hukuk ve düzen konusunda baskın ve güçlü bir devlet arzusunu ortaya çıkarmaktadır. Bununla beraber klasik muhafazakâr anlayışta yer alan organizmacılığı ve gelenekselciliği sürdürmektedir. Dış siyasette ve iç siyasetteki bir diğer önemli konu ise; milletin dağılması tehlikesine duyulan korku beraberinde ise milli kimliğe içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehditler karşısında kendini koruma ve güçlendirme arzusudur. Bu arzuyu güçlendiren temel kaynaklardan birisi Milletin köklerinin tarihten ve gelenekten besleniyor olmasıdır. Milletin değeri ise Yeni muhafazakâr fikriyatta, toplumu bir arada tutmasıyla ona ortak bir kültür ve yurttaş kimliği bahşetmesiyle eşleşmektedir (Heywood, 2019: 118-119).

Klasik muhafazakârlıktan farklı olarak Yeni muhafazakârlık, *“ahlaki meselelerde devletin tarafsızlığının kabul ettirildiği, siyasi bir evrenselciliğin anayasada teminat altına alındığı ve sekülerleşmiş bir kültürün büyük ölçüde kabul gördüğü”* bir iklimin koşullarında toplumsal tabanda halk dindarlığından beslenerek ortaya çıkmaktadır. Kültürel hegemonyaya dayalı antimodernizmden beslenerek kendini otoriter ve gerici çizgiler üzerinden kurmaktadır. Öncelikle yeni muhafazakârlar, “kültürün ve aydınlanmış elitlerin öncüsü” olduğu ve “yukarıdan” kabul ettirilmeye çalışılan

modernizme büyük tepki göstermektedir. Bu tepki ise en çok “*çocuk eğitimi, eğitim politikası, kadın ve ailenin statüsü, cinsellik ve dinin uygulanışı gibi kültürel değerlere hassas deneyim alanlarında*” vuku bulmaktadır (Dubiel, 2017: 15). Bu bağlamda en geç 2010 dolaylarında gittikçe derinleşen muhafazakâr bir iklimde mevcut iktidarın, yeni bir toplumsal mühendisliği icra etmeye başladığı söylenebilir bu durumun somut tezahürlerini ise;

“...öğretim ve kamusal semboller rejiminde, toplumu yeniden eğitmeyi amaçlayan tavrıyla *dini muhafazakâr*; Neo-Osmanlıcı emperyal kibriyle *milliyetçi muhafazakâr*; aileyi toplumsallığı temel birim olarak tahkim etme çabası ve örfü-ahlakçılığıyla *sosyal muhafazakâr*; şiddetli bir tehdit algısı ve güvenlik algısıyla polisi para-militerleştiren *devletçi muhafazakâr*” bir rotada görmekteyiz (Bora, 2017: 408).

Bu bağlamda Ak parti döneminde yeni muhafazakâr fikriyatın hegemonyasını devam ettirmek için çeşitli toplumsal alanlara müdahale etmeye başladığını ve gündelik hayatta işleyen bu müdahalelerin toplumsal aktörler tarafından doğallaştırılmaya başladığı ifade edilebilir. Proje modernleşmenin karşısında kendini geçmişe yaslayarak harmanlayan neo-muhafazakarlık yeni bir toplumsal dekadansı da beraberinde tetiklemektedir. Ortaya çıkan bu çöküşün tetikleyici ise “*rövanşist bir kültürel iktidar hirsıdır. Osmanlı-mazi hamasetinin boyası, sanki bu sığığa irtifa kazandırmak için, kat kat vuruluyordur*” (Bora, 2017: 410).

3.1.2 Yeni Muhafazakarlık ve Kent İlişkisi

Türk muhafazakârlığı çoğu zaman yoğun bir gelenek vurgusuyla anılagelmiştir. Bu noktada Tanıl Bora’ya göre kritik olan ve çoğu zamanda unutulmuş “*geleneğin maddi-kültürel*” boyutuna duyarsız kalınmasıdır (Bora, 2016: 12). Geleneğin maddi boyutu ise kendini en çok kent ve mekân ekseninde yapılan müdahaleler üzerinde göstermektedir. *Muhafazakâr Kentin İnşası* başlıklı çalışmasında Gencay Serter, AKP döneminde oldukça güçlü bir birliktelik kuran neoliberalizm ve muhafazakârlık arasındaki ilişkiyi Ankara ve İstanbul şehirleri özelinde incelemektedir. 1970’lerin ortalarından itibaren oluşan bu güçlü temasın sosyal hayatı ne denli güçlü bir biçimde değiştirdiğini vurgulamakla beraber dünyada ve Türkiye’de neoliberal dönüşüm politikalarının büyük oranda uygulayıcılarının muhafazakâr kimliklere sahip olan aktörler olduğunu belirtmektedir. Birbirinden beslenerek hareket eden neoliberalizm ve muhafazakârlık hem ideolojik düzeyde hem de kentsel mekânda sürdürdükleri mücadelelerde adeta birbirlerine merhem olmaktadır. Bununla birlikte Serter, Henry Lefebvre’den hareketle kentsel mekânın, neoliberalizm ve muhafazakârlık arasında kurulan koalisyonun kendini hâkim ve kalıcı kılmak için kullandığı araçların başında geldiğini öne sürmektedir. Hatta en önemlisi olduğunun altını çizmektedir. Bu iki düşünce sisteminin kentsel mekânda kurduğu koalisyon belirli ortak değerler ve kurgular üzerinden şekillenmektedir. Özel mülkiyet ise ideolojik düzlemde olduğu gibi kentsel mekânda da kurulan koalisyon için önemli bir rol oynamaktadır. Muhafazakârlık, mahremiyetin sağlanmasını amaçlayarak bireylerin kamusalılıklarını minimum boyuta indirgemektedir. Böylelikle

özel mülkiyete dayalı içe kapalı mekân kurgusunu ortaya koymaktadır. Bu noktada neoliberalizmin daha rahat hareket edebileceği bir zemine de imkân sağlamaktadır. Kamusalıkları parçalayıp özel mülkiyet anlayışının daha hâkim hale getirilmesini ve kentsel mekânın bütünlüğünden kopararak kullanım değerinden öte salt değişim değerine indirgenerek metalaştırılmasını tasavvur eden neoliberalizm için bu bağlamda muhafazakâr kent/mekân kurgusu biçilmiş kaftandır. Özel mülkiyetin yaygınlaştırılmasıyla beraber bölünmüş ve homojenleştirilmiş mekân kurgusu kentsel alana hâkim olmaktadır. Merkezle ve diğer parçalarla olan iletişim minimuma indirgenerek mekân kurgusu içerisinde *“kapsayıcı ve özgürlükçü”* kamusal deneyimlerin oluşması engellenmektedir. Neoliberal muhafazakâr koalisyon tekelindeki mekân artık ortak paylaşım alanı olmaktan çıkmıştır ve *“belirli statü, zevk, sınıfsal ayrıcalık ve kültürel özelliklere göre parçalanmış, bütünlükten yoksun temsillerin kolajına”* dönüşmüştür. Salt tüketim tutkusuyla kendini şekillendiren bu süreç artık insani bir yaşam alanı olmaktan ziyade bir mal, geçici bir yer ve meta haline gelmiştir. Böylelikle parçalanmış ve özgür bireyin rahatça hareket edebileceği bir alan olma özelliğini kaybeden kentsel mekân, kamusal sorumluluklarını unutan ve özgürlükçü anlayıştan uzaklaşan kentli bireyin yalnızlığını ve sosyal ayrımcılığı besleyecek biçimde muhafazakârlığa ilişkin simge ve pratiklerle dolmaya başlamıştır. Din ve yerel kimlik her anlamda daha merkezi bir şekilde gündelik hayatta hâkim bir şekilde dolaşımda olmakla beraber dine ve tarihe referans veren sembol ve kurgular birbirlerini destekleyecek bir biçimde kentsel mekânda daha görünür hale gelmiştir (Serter, 2018: 271-273). Dine referansla yapılan bu icraatlerin Gelibolu yarımadasında dahi gerçekleştirildiği görülmektedir. Uzun bir süre cumhuriyet döneminin simgelerinden olan yarımada'nın 2000'li yıllardan sonra yeni bir kisveye bürünmekte olup 2000'li yıllarda Çanakkale'de şehitlik ve anıt mezarlıklar düzenlenmeye başlanmıştır. Yenilerinin yapılmasıyla beraber bölgeye yeni bir kullanım biçiminin getirilmesi söz konusudur. Zeynep Güler'in çalışmasından hareketle bu döneme ait iki eğilimden söz edilebilmektedir. Bunlardan biri bölgede *“yap-işlet-devret türü ticari faaliyetlerin”* yaygınlaşmasına ilişkindir. İkincisi ise yarımada Türkiye'nin her yerinden belediyelerin ve cemaatlerin sivil toplum kuruluşlarının ziyaret merkezi haline getirilip buna göre düzenlenmesine işaret etmektedir. Ak parti hükümeti ve yerel yönetimleriyle beraber bölgeye turistik ve ticari açıdan özel bir anlam atfedilmeye başlanmıştır. Güler, bu süreçte Gelibolu Yarımadası'nda sürekli bir yapı faaliyetinin olduğundan bahsetmektedir. Aynı zamanda projelerde ticari ve dini/ırkçı sembolik vurgular yer almakla beraber savaştan çok *“şehitlik”* vurgusu ön plana çıkmaktadır (Güler, 2016: 332-333).

2002 sonrası süreç neoliberal muhafazakâr koalisyonun hem kentleri hem de siyaseti belirlediği aşama olmuştur. Neoliberal ideolojiden beslenen Ak parti, kentsel mekânın ve gündelik hayatın muhafazakârlaştırılması adına radikal pratikleri tüm kent ölçeğinde hayata geçirmiştir. Kentsel mekân, Cumhuriyet tarihinde görülmedik oranda özelleştirilmenin yapıldığı, iş güvenliğinin ortadan kalktığı, sendikalaşma oranlarının düştüğü ve yasakların hâkimiyetinde geçen bir süreci deneyimlemeye başlamıştır. Bir yandan da kentsel mekân muhafazakâr ideolojiye ilişkin yapılar ve işleyişlerin fiziki

büyüklik ve sembolik anlam itibariyle en uçtaki örnekleriyle dolmaktadır. Diğer taraftan da neoliberal ideolojinin kurgusu gereği sermaye çoğaltım alanı olarak belirlenen kentsel mekân, kentsel dönüşüm projelerinden, ulusal büyük projelere kadar birçok yıkıcı projeye ev sahipliği yapmıştır. Bu dönüşüm süreci sonucunda kent merkezleri başta olmak üzere Ankara ve İstanbul ciddi bir “çöküş” sürecine girmiştir. İstanbul’da Beyoğlu, Ankara’da ise Kızılay ve Ulus gibi merkez bölgeler artık kişilerin gitmek istemediği hatta gitmekten imtina ettikleri mekânlar haline dönüşmüştür. Neoliberal muhafazakâr koalisyon açısından stratejik hedef haline gelen kent merkezlerinin sahipliliği azalmakla beraber mutlak rant potansiyeli taşıyan yerler olarak belirlenmiştir. Bu noktada Serter çalışmasında, sahipliliği azalan kent merkezlerini 2002 sonrası dönemde Ak parti tarafından sert mücadelelerin uğrak yeri haline geldiğini vurgulamaktadır. Taksim Gezi Parkı’na yapılması düşünülen kışla AVM’yi, Ankara’da Saraçoğlu Mahallesi’ne yapılan müdahaleleri, Havagazı fabrikasının ve Etibank binasının yıkılması bu durumun somut tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Kent merkezlerindeki bu alanlar üzerine yapılan müdahaleler bir yandan sermaye kesimine transfer edilecek büyük kentsel rant miktarını yaratırken, diğer yandan Muhafazakâr ideoloji açısından Cumhuriyet Dönemine ilişkin mekân temsillerinin ortadan kaldırılması olanağını yaratmıştır (Serter, 2018: 248-249).

Aynı zamanda Serter’in çalışmasından hareketle 2002 sonrası dönemde muhafazakârlık ve Cumhuriyet arasındaki en keskin mücadelelerin gerçekleşmeye başladığı ifade edilebilir. Serter, Cumhuriyetin başkenti Ankara’da en sert hesaplaşmaların yaşandığını iddia etmektedir. Belirli sembol mekânlar, muhafazakâr ideolojinin stratejisi doğrultusunda, hem Cumhuriyetin getirdiği modern yaşam karşıtlığının altını çizmek hem de Osmanlı dönemine belirli göndermeler yapmak için kullanılmıştır. Örneğin, Cumhuriyetin ilk kurulduğu yıllardan itibaren yönetim merkezi olan ve bu anlamda belirli bir simgesel değere sahip olan Çankaya Köşkü, alternatif mekânların bulunması sebebiyle kullanım sıklığı azaltılarak gittikçe gözden düşürülmeye başlanmıştır. Osmanlı hanedanının kullandığı birçok saray ve yapı, devlet yönetiminin üst kademesi tarafından çalışma ofisi gibi adlarla kullanım sıklığı artırılarak birçok önemli görüşme bu ofislerde gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet rejimini sembolize eden Çankaya Köşkü’ne karşılık Osmanlı hanedan yönetimini çağrıştıran yapılar üzerinden Osmanlı’ya göndermelerde bulunmaya başlanmıştır. Bununla beraber Cumhuriyet’in başkenti Ankara’ya karşı Osmanlı’nın başkenti İstanbul öne çıkarılmaya başlanmıştır. Zaten belirli bir süre sonrasında da Çankaya Köşkü yerine yönetimin merkezi olarak Cumhurbaşkanlığı Sarayı’nın inşa edildiği görülmektedir. Bu saray cumhuriyet modernleşmesiyle özdeşleşmiş, kent parçalarından biri olan Atatürk Orman Çiftliği içerisine inşa edilmiştir. Cumhuriyet rejiminin gündelik hayatı batılı tarzda mekânı kullanarak dönüştürmeyi hedeflediği ve pratik anlamda bunu ortaya koyduğu en önemli sembolik mekânlardan birisi olan AOÇ’nin Osmanlı dönemine göndermelerde bulunan birçok mekânsal sembol ve yapıları barındıran Cumhurbaşkanlığı Sarayı yapılmak üzere yeniden inşa edilmesi olarak ifade edilebilir (Serter, 2018: 249-250).

Muhafazakâr kentin inşasından gidilecek olunursa Ankara’da havaalanı yolu üzerine yapılan Kuzey Ankara Cami ve Külliyesi de salt görünürlük düşünülerek yapılmış bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Serter’in çalışmasından hareketle kentsel mekânla bir bütünlük teşkil etmeyen bu yapı, salt görünürlük kaygısıyla 65.000 metrekare bir alana inşa edilerek yakın civardaki yerleşim alanları ile ilişkisi düşünülmeden inşa edildiği görülmektedir. Serter’e göre “*bu yapı adeta havaalanı yolu üzerinde Ankara’ya havayolu ile giriş yaptıktan sonra ilk görünen mimari unsurun muhafazakârlığa referans veren bir yapı olması için zorla mekâna yerleştirilmiştir*” (Serter, 2018: 253). Muhafazakâr kentin inşasında cami sadece görünürlük üzerinden ikonik bir yapı olarak mekânda yer tutmamaktadır. Aynı zamanda gündelik yaşamı doğrudan şekillendirmek amacıyla kentsel mekânı düzenlemek üzere kullanılmıştır. Bu anlamda mekânı ve gündelik hayatı dönüştürme motivasyonuna verilebilecek en çarpıcı örneklerden birisinin Ankara’da İller Bankası Binası’nın yıkımı olduğu öne sürülebilir. Burada hem salt görünürlük ön planda tutularak caminin yer seçimi yapılmakla beraber Cumhuriyet döneminin Ankara’daki sembolik eserlerinden olan İller Bankası kent hafızasından silinerek yerine büyüklüğüyle oldukça dikkat çeken bir cami inşa edilmiştir. Bu bağlamda hem Ankara’daki Cumhuriyet dönemine ait en önemli yapılardan biri yok edilmiş, hem de Ankara’nın en önemli meydanlarından biri olan Hergele Meydanı üzerine cami inşa edilerek bu meydan dini referans veren bir mekân haline dönüştürülmüştür. Her ne kadar aynı bölgede birçok camii bulunmasına rağmen bir yenisi daha inşa edilerek Serter’e göre “*kentin en önemli meydan ve kavşaklarından biri cami üzerinden zorla biçimlendirilmeye çalışılmıştır*” (Serter, 2018: 254-256).

Ankara’nın kent hafızasına yönelik müdahalelerin yanında bir diğer önemli husus ise Yeni Osmanlıcılık tarafından İstanbul’da kente yapılan müdahalelerdir. *Yeni Osmanlıcılık* adlı çalışmasında Nagehan Tokdoğan duygular ve siyaset arasındaki ilişkiyi AKP iktidarıyla beraber güçlenen nostalji, hınç ve narsisizmle beslenen Yeni Osmanlıcı anlatıyı odak noktasına koymaktadır. Tokdoğan, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının büyük oranda sembolik alanının İstanbul olduğunu öne sürmekle beraber Osmanlı geçmişinden bugüne devam etmekte olan “*emperyal arzunun*” kendini en çok gösterdiği yer olarak İstanbul’a işaret etmektedir. Bu bağlamda AKP iktidarının icraatlerini gerçekleştirirken temel motivasyonlarını ise, İstanbul’un hem Osmanlı için fethiyle büyük bir anlam ifade etmesi, İslami çağrışımlarıyla gücü sembolize etmesiyle hem de rövanşist arzular için sembolik bir kent olması sebepleri beslemektedir. Duygular sosyolojisinden hareketle Tokdoğan çalışmasında, İstanbul’u hınçtan beslenen yeni bir fetih arzusuyla ve Osmanlı geçmişinin sürekli hatırlatıldığı yoğun bir nostalji duygusuyla eşleştirmektedir. Bu noktada Ak parti iktidarının projeci modernleşme hamleleriyle olan hesaplaşmasında İstanbul, yoğun bir biçimde sembolik bir uğrak yeri haline gelmektedir. Tokdoğan’a göre “*İstanbul, özelde ise Ayasofya, belki de her şeyden önce çok Osmanlı nizamına, altın çağa, asr-ı saadete duyulan hasretin simgesidir, yitirilmiş yahut hiç olmamış bir eve dönme isteğinin –yahut evi bugüne/buraya taşıma fantezisinin yöneldiği yerdir*” (Tokdoğan, 2018: 174). Ayasofya hem Bizans hem de Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet iktidarının dini meşruiyetini sağlayan ritüel ve sembollerin birçok

efsaneyle beraber zihinlerde kodlandığı bir alanı temsil etmektedir. Bizans imparatorlarının taç giyme törenlerine sahne olmuştur. Aynı zamanda Osmanlı padişahının kendi iktidarını dinsel motiflerle vurguladığı pratiklerin de sahnesidir. “İçinde icra edilen iktidar alameti pratiklerin ötesinde bizatihi yapıya kuruluşundan günümüze kadar atfedilen anlam, yapı üzerinde hâkimiyet kuran her bir iktidarın kendinden önce rakip saydığı bir güce meydan okuyuşunun ifadesidir” (Özekmekçi, 2016: 285-286). Bu bağlamda Ayasofya'nın yeniden ibadete açılması yönündeki kanun teklifleri ve sosyal medyayı da araç haline getirerek büyük bir güruhun bu konuda yoğun ısrarı, hem batıya karşı bir intikamı sembolize etmektedir hem de cumhuriyet döneminde müze haline çevrilmesi sebebiyle bir hesaplaşma ihtiyacını da ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Tokdoğan tarafından Ayasofya imgesinin sadece “bugünden geçmişe kaçışın değil, geleceği güç ve ihtişam temelinde, üstünlük duygusuyla yeniden inşa etme gayretinin de aracı haline geldiği” ifade edilmektedir (Tokdoğan, 2018: 177). Rövanşist hırsların ve yeniden kurucu nostaljinin bir başka vechesini ise İstanbul'un fethi kutlamalarına denk gelen 2012 yılının mayıs ayında İstanbul'un Anadolu yakasındaki Çamlıca tepesine cami inşa etme fikrinin ortaya atılmasında görülmektedir. İnşa edilecek bu caminin İstanbul'un her yerinden görünecek şekilde tasarlanacağını bir diğer ifadeyle caminin gösterişine yapılan vurgu ve dünyadaki en yüksek altı minareye sahip olacağı açıklamasından sonra büyük bir kesimin tepkisi de gecikmemiştir. Nihayetinde Tokdoğan'a göre bu fikrin altında “AKP'nin her şeyden önce uluslararası bir sembol alan ve bu yüzden de tam anlamıyla ele geçirilemeyen, fethedilemeyen Ayasofya'nın karşısına diktiği, yeni milli kimliği sembolize edecek bir rövanş ve savaş aracı olduğunu iması” yatmaktadır (Tokdoğan, 2018: 183). Aynı zamanda Tokdoğan Çamlıca Camisi fikriyle beraber 2011 yılından sonra AKP'nin İstanbul'a yönelik icraatlarında “ustalık dönemine” başladığına işaret etmektedir. İstanbul artık “nostaljiyle makyajlanmış, İslami sembolizmi ağır basan, hınca dayalı iç-yayılmacı mekân uygulamalarının hızlı ve yoğun bir biçimde tedavüle sokulduğu” bir kent haline gelmiştir (Tokdoğan, 2018: 184). Çalışmada geçmişe yönelik arzunun yeniden canlandırıldığı yerlerden birisi ise Panorama 1453 Fetih Müzesi olarak işaretlenmektedir. Fetih Müzesi'nin inşa edildiği yer, İstanbul'un kuşatıldığı ve alındığı yer olan Topkapı- Edirnekapi arasındaki Topkapı Kültür Parkı içine inşa edilerek bulunduğu yer itibarıyla de oldukça sembolik bir amaca hizmet etmektedir. “Herkes için fetih” sloganıyla beraber bu müze gelecek nesli bilgilendirmeyi amaçlamakta olup görsel bir şölen sunmaktadır (Tokdoğan, 2018: 211). Güven Gürkan Öztan'ın çalışmasında ise İstanbul fetih ruhunu, yeni nesiller özellikle çocuklar ve gençler üzerinden diriltmek amacıyla kahramanlığı öven bir fetih literatürünün varlığı göze çarpmaktadır (Öztan, 2016: 347).

AK partinin on altı yılı kapsayan iktidar sürecinde başta İstanbul olmak üzere diğer kent mekânları üzerinde yürüttüğü ekonomik projelerin başında inşaat gelmektedir. Aynı zamanda kentsel dönüşüm projesi Ak parti döneminde ortaya çıkmıştır ve Ak parti neredeyse “inşaata dayalı ekonomik büyüme modeliyle” anılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda bir diğer önemli nokta ise kentsel dönüşüm projesinin büyük diliminden sadece “iktidar seçkinleri, inşaat şirketleri ve müteahhitler” faydalanmamaktadır. Bu

projeler sıradan insanların sınıf atlama arzularını beslemektedir hatta sınıflar arası geçiş imkânını da sağlamaktadır (Tokdoğan, 2018: 203). Ak partinin kent politikaları, bir yandan bugüne kadar metalaşmamış mekânları emlak piyasasına sürüklemektedir, kentleri ve kır alanlarını şantiyelere dönüştürerek şehircilik ve çevre adına büyük zararlara neden olmaktadır. Diğer yandan da sürdürdüğü kent politikaların sonucundaki kazanımlarını hem merkezi hem de yerel yönetimlere ve ayrıca toplumun belirli kesimlerine dağıtmaktadır. Böylelikle bu yol aracılığıyla da toplumdan aldığı desteği sürdürmeyi başarmaktadır. “Özellikle inşaat sektörü ve bu sektöre bağlı yan sektörlerde faaliyet gösterenler başta olmak üzere hukuki mülkiyet güvencesi bulunmayanlar ile yeni mülkler aracılığıyla modernleştiğini düşünen kitleler adeta sadık destekçiler haline” gelmektedir (Çavuşoğlu, 2016: 78). Sadık destekçiler ise toplumun kültürel kodlarına işleyerek Erbatur Çavuşoğlu’nun tabiri olan “*kalkınmacılık fetişiyle*” çekilmektedir. Kent mekânının yeniden üretimi ve sermaye için vergilendirme dışı olan karlar üreterek, hükümet için ekonomik büyüme ve istihdam sağlayarak, toplumun modernleşme tasavvurlarını tatmin ederek hem inşaat sektörünü her türlü kalkınma adına desteklemekte olup hem de destekçilerini sağlamlaştırmaktadır. Bu noktada Ak parti, Cumhuriyet’in 10.yıl sloganı olan “durmamalım düşeriz!” sloganını değiştirerek kent müdahalelerini “durmak yok yola devam” sloganıyla meşrulaştırmıştır. “İstanbul büyüsün, istikrar sürsün” sloganlarıyla da kentleri şantiye alanlarına çevirmeye devam etmiştir. Çavuşoğlu’na göre bu icraatler hem birçok kazanımı beraberinde getirmiştir hem de bir o kadar mağduriyete neden olmuş ve muhalif kesimin tepkisini de çekmiştir. Ak parti, başta İstanbul olmak üzere Türkiye kentlerini, afet risklerine açık olduğu ve bu sebeple yıkılıp yeniden yapılması bahanesiyle modernizmin “kent, altyapı ve konut” bileşenleriyle hızlı bir şekilde temas haline sokmuştur. Nihayetinde toplum kesimini ise yeni kredi ve borçlanma imkânları ile desteklenen modernlik arzusuyla doldurmuştur. Aynı zamanda büyük oranda orta sınıfı içeren bir kesimi de tüketim iştahıyla donatmıştır. Ak parti dönemiyle beraber konutların bireysel kimliğin, toplumsal prestij ve statünün temel belirleyicisi haline geldiklerini ifade edebiliriz. Böylelikle, “*modernlik ve daha fazla kent rantı sağlayacak herhangi bir yapı, tarih, değer, alan veya kent parçası kalmamış olup yerel yıkımlar ve binlerce insanı kapsayan yerinden etmeler*” gerçekleşmiştir (Çavuşoğlu, 2016: 85). Sırada yeni muhafazakâr anlayışın gündelik hayat pratiklerini mekân üzerinde nasıl gerçekleştirdiğini gösteren çalışmalara değinilecektir.

3.1.3 Gündelik Hayat Çeperinde Yeni Muhafazakarlık ve Mekân İlişkisi

Yeni muhafazakâr anlayışın gündelik hayat pratikleriyle nasıl buluştuğunu incelemek üzere yapılan çalışmalar incelendiği zaman, Aksu Akçaoğlu’nun sahasını Çukurambar’da yürüttüğü *Zarif ve Dinen Makbul* ’ün göze çarpan ilk çalışmalardan biri olduğu ifade edilebilir. Çalışmasında Akçaoğlu habitus kavramına yaslanarak muhafazakârlığı bir düşünce sistemi olarak görmekten ziyade eğilimlere dayanan bedensel bir tanımı da içerecek bir hale getirmektedir. Bölgede yükselmekte olan orta sınıf habitusunu ele alarak Çukurambar’ın yeni bir muhafazakâr kimlik edindiğini ve çeşitli sembolik mücadelelerin uğrak noktalarından biri haline geldiğini vurgulamaktadır. Ankara’nın muhafazakâr kamusal alanları

olarak Hamam önü ve Hacı Bayram Veli Camii örneklerinden ayrılan Çukurambar, yüksek rant imkanlarını bünyesinde barındırmasıyla muhafazakarlaşmanın önünde bir engel olarak da belirebilmektedir. Bu noktada devreye giren başka faktörler mevcudiyet göstermektedir. Hem yerel hem de merkezi otoriteler, mahallenin muhafazakarlaşmasında farklı biçimlerde etkili olmuştur. Örneğin Belediye tarafından mahallede yaşamakta olan Muhsin Yazıcıoğlu'nun vefatından sonra adı Çukurambar'ın ana caddesine verilmiştir. Yahut belediyenin, önceden tasarlanmış mahalle planını değiştirerek yeşil alana ayrılan kısımları cami inşasına teslim etmesi örneği verilebilir. Akçaoğlu, elbette bölgede yoğunlaşan cami sayısıyla bölgeyi tamamen muhafazakâr olarak belirlenemeyeceğini ifade etmektedir. Ama özellikle 2013 yılında beliren, “camilere yüz metre uzaklıkta alkol satışı yasaklayan yasanın ardından, “*mekânın muhafazakâr dostu*” bir çevreye dönüşmesinde etkili olabildiğini belirtmektedir (Akçaoğlu, 2018: 77). Akçaoğlu tarafından Çukurambar'ın muhafazakâr bir kimliğe kavuşmasının temel sebebi olarak piyasa dinamikleri öne sürülmektedir. Piyasa dinamiklerinin de kendini sürdürebilmesinde etkili olan, muhafazakâr siyasi sermayenin mahallede yoğunlaşmasıdır. Muhafazakâr siyasi sermayenin de iki biçimde etkili olması söz konusudur. İlki, gelecekte kendileri için siyasi bir yaşam tahayyül eden ve yeni iş imkânlarına ulaşmak için siyasetçilere yakın olmak isteyen aktörler tarafından Çukurambar'da yaşamının ilgi çekici bir hale gelmesidir. İkincisi ise; muhafazakâr siyasetçilerin sembolik sermayesi, mahallede bulunan ana akım restoranların, kafelerin ve süper marketlerin *muhafazakâr dostu* bir biçimde yeniden düzenlenmesine neden olmuştur. Hatta bazı zincir restoranların Çukurambar'da bulunan şubelerinde alkollü içecekleri menülerinden çıkarması söz konusudur. Aynı zamanda zincirleşmiş süper marketlerin de Çukurambar şubelerinde alkol reyollarının çıkarıldığı görülmektedir. Alkollü mekânlar gittikçe mahalleden ayrılırken artık Çukurambar'da nargilenin yanında alkolsüz kokteyller veren kafelerin yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda muhafazakârlığın, mahallede hâkim hayat tarzı haline gelmiş olduğu ifade edilebilir (Akçaoğlu, 2018: 78).

Türkiye'de Farklı Olmak adlı çalışmanın “Yaşam Tarzına Müdahale: İçki ve İçkili Mekânlar” raporunda da alkol tüketiminin azalmasına dair benzer örneklere rastlanmaktadır. Araştırma grubunun bulgularına göre çoğu kentte, geçmişte sosyal yaşamın daha renkli olduğu, fuar alanlarında yahut belediye parklarında ailecek gidilip içki içilebilen nezih yerler bulunduğu, Öğretmen Evleri ya da Devlet Demiryolları gibi kamuya ait mekânlarda içki içilebildiği, büfelerde rahat içki satıldığı, düğünlerde ve resmi davetlerde içki ikram edildiği görülmektedir. Araştırma grubunun gittiği çoğu Anadolu kentinde içki içilebilecek mekânlara rastlanılmamıştır. Turistik oteller haricinde alkol tüketiminin olduğu mekânlar belediye kararları aracılığıyla şehir dışına taşınmıştır. Bununla birlikte araştırma grubu tarafından sadece Anadolu kentlerinde değil İstanbul'da bile Sultanbeyli semtinde, içki içilebilecek lokanta ya da bara rastlanılmamıştır. Çalışmada belediyelerin içki ruhsatı vermediği, hatta içki satan büfelerin eskiden ruhsat almış olanlarla sınırlı kaldığı, yeni müracaatların geri çevrildiği ifade edilmektedir (Bozan, Morgül ve Şener, 2012: 135).

Araştırma grubunun, çalışmaları sonrasında “*içki yasağının Türkiye toplumunun giderek İslamlaştırıldığı doğrultusunda mevcut olan kaygıları daha da çoğalttığı, başka yasakların da gündeme girebileceği korkusunu tetiklediği, Anadolu’nun yaşamını dönüştürecek özgür ortamlar yaratılmasını engelleyip muhafazakârlığı ve önyargıları pekiştirdiği kanısında*” oldukları görülmektedir. Aynı zamanda bu yasağın kamu yaşamının çok renkli olduğu kentsel yapıların oluşmasının önüne set çektiğini öne sürmektedirler. Bu ve benzeri yasaklamalar hem bireysel özgürlüklere ket vurmaktadır hem de farklı yaşam tarzlarına olan hoşgörüsüzlüğü arttırmakta hatta içki içilen mekânları sarhoşluk ve şiddetle özdeşleştirmektedir. Böylelikle kamusal alanlarda içki içmenin bir adabı olduğu bilincinin yerleşmesini önlemekle beraber içki içenlere karşı toplumsal bir tepkinin oluşmasına sebebiyet vermektedir (Bozan, Morgül ve Şener, 2012: 136).

Zarif ve Dinen Makbul adlı çalışmadan devam edilecek olunursa yukarıda önemli bir hususun mahalledeki muhafazakâr siyasetçilerin sembolik sermayesidir. Bu noktada mahallenin muhafazakâr bir kimlik kazanmasında sembolik iktidarın etkisi ön plana çıkmaktadır. Sembolik iktidarın da kendini sürdürebilmesinde baskıya ihtiyacı olmadan gündelik hayatın kaygan zemininde işleyebilmesi söz konusudur. Örneğin Çukurambar’da sembolik iktidar, girişimciler tarafından (kafe, restoran ve süper market işletmecileri gibi) mahallede yaşayan aktörlerin algılarını muhafazakâr bir biçimde şekillendirmesiyle işleyebilmektedir. Aynı zamanda muhafazakâr siyasetçilerin mahallenin sakinleri olarak addedilerek ve işletmelerin kendilerini bahsi geçen siyasetçilerin beğenilerine göre yeniden biçimlendirmeye gitmesi ise sembolik iktidarın bir diğer önemli vechesini göstermektedir (Akçaoğlu, 2018: 79).

Akçaoğlu’nun çalışmasından hareketle Çukurambar’daki mekânsal dönüşümden sonra yeni bir muhafazakâr orta sınıf beğenisinin oluşumundan bahsedilebilmektedir. Bu noktada ise Çukurambar adeta bir sahne niteliği taşımaktadır. İlk olarak muhafazakâr orta sınıf beğenisi, yerleşik düzene karşı muhalif bir kültür olarak kendinden söz ettirmiştir. Özellikle Ak partinin iktidara gelmesinden sonra ise beklenmedik bir dönüşüm geçirmiştir. Bu bağlamda beklenmedik olan ise Çukurambar örneğinden hareketle muhafazakâr orta sınıf beğenisinde ortaya çıkan “*gösterişçi sunumdur*”. Bahsedilen bu yeni muhafazakâr orta sınıf beğenisi ise en çok kadın bedeni üzerinden kendini göstermektedir. Çukurambar mahallesindeki aktörler artık “*rengârenk, havalı ve zarif tesettürlü elbiseler giyen, lüks sitelerde yaşayan, son model arabaları süren ve havalı mekânlarda sosyalleşen muhafazakârlar, yeni beğenin sembolü olmuştur*” (Akçaoğlu, 2018: 81). Ak partinin iktidarı gelmesiyle beliren imkânlar dâhilinde muhafazakâr orta sınıf beğenisi şekillenerek *zarif ve dinen makbul olanın tercihinin* ortaya çıkmıştır. Bir zamanlar siyaset alanında tabi konumdan hâkim olana geçiş, muhafazakâr orta sınıfların toplumsal hayata olan karşıt tavırlarının yerini “*mesafeli entegrasyona*” bırakmasını da sağlamıştır. Dolayısıyla muhafazakâr aktörler kendilerini içinde buldukları yeni koşullarda, hayat tarzlarını daha görünür bir biçimde yeniden biçimlendirme yoluna gitmişlerdir.

Çalışmasında Ayşe Saktanber'e göre 1980'lerden bu yana kentsel bir fenomen olarak İslam'ın yeni görünürlüğü birbiriyle iç içe geçmiş iki sürecin gelişimini temsil etmektedir. İlk olarak İslami toplumsal düzen yaratmaya ilişkin bir orta sınıf ethosunun gelişmesi için, politik olarak belirlenmiş toplumsal bir girişim söz konusudur. Diğer yandan ise özel alan olarak tanımlanan yaşam alanlarının genişletilmesiyle beraber ve bu durumun yeni toplumsal alanları kapsayacak biçimde içerik değiştirmesi yoluyla, bu alana yeni toplumsal anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu süreçlere ek olarak ise İslami bir toplumsal düzenin oluşturulabilmesi için kültürel olduğu kadar politik ve ekonomik alanlarda da devletle rekabet edebilecek ölçüde başka toplumsal aktörlere ihtiyaç vardır. Böylelikle orta sınıflar, toplumsal aktörler olarak, yeni toplumsallık deneyimlerinin üretiminde bulunmakta, yaymakta ve pekiştirilebilmesinde başat rol oynamaktadırlar. Bu noktada ancak bir orta sınıf ethosu ve onun günlük hayat pratiklerinin ortaya çıkmasından sonra, Türkiye'de İslamcı grupların var olan düzene alternatif bir toplumsal güç olarak görünmesi söz konusudur (Saktanber, 2016: 197). Ankara'da bir sitede yürüttüğü saha çalışmasından hareketle Saktanber; site çevresinin muhafazakârlar tarafından "*kendilerine ait bir site*" olarak şekillendirildiğini öne sürmektedir. Aynı zamanda siteyi "*Müslümanlarca yaşanabilecek bir kent mekânı*" olarak işaretlemektedir. Sitenin kuruluşundaki temel motivasyon ise kendini "*şuurlu Müslümanlar*" olarak adlandıran bir grup insanın bir araya gelerek "*İslam'ı daha rahat yaşamak adına*" oluşturduklarını yaşam alanı arzusu olduğu görülmektedir. Site sakinlerinin komşuları tarafından;

"Kapalı, dinci veya İslamcı olarak tanımlanmakla kalmayıp, çağdaş, kentli Türk insanının zihnindeki Ortodoks Müslüman algısına uyacak şekilde, İslami bir giyim ve dış görünümle de çevrelerinden ayrılıyorlar: Yüzlerini çevreleyerek, boyunlarını ve omuzlarını örten büyük başörtüleri, uzun, bol ve soluk renkli mantolarıyla kadınlar; genellikle kravatsız, sıradan takım elbiseleri içinde bıyıklı veya sakallı tipik Türk erkekleri" olarak adlandırıldığı görülmektedir (Saktanber, 2016: 201).

Her ne kadar bir diğer ifadeyle damgalanıyor olsalar da bahsi geçen İslami muhafazakâr aktörler, İslami kurallara uygun yaşamak adına bir araya gelerek diğer site sakinlerinden ayrılıyor ve İslami bir cemaatin üyeleri olmak gibi kendilerine münhasır bir kimlik yaratmaktadırlar. Bulgularında ise Saktanber; sitedeki "*şuurlu müslümanların*" basitçe modern yaşamın getirdiği konforu ve rahatlığı reddetmediğini ama bunlara erişmek için bir Müslümanın ödemesi gereken ahlaki bedeli sorguladıklarını vurgulamaktadır. Bulgularındaki bir diğer önemli nokta ise bahsi geçen site sakinlerinin ev dekorasyonlarından, mutfak alışkanlıklarına, kadınların ev içi giyimlerinden misafir kabul ediş tarzlarına kadar, yaşamlarının genel hatlarının Türkiye'de bulunan ortalama seküler orta veya orta-alt sınıf ailelerden pek farklı olmadığı yönündedir. Aksine kurdukları gönüllük esasına dayalı dernekler, ilgilendikleri entelektüel aktivitelerin düzenlenme biçimleri, saha boyunca Saktanber'in katıldığı konferanslar, seminerler ve hayır toplantıları aslında Saktanber'in deyiimiyle "*kentli seçkinlerin modern entelektüel yaşamının bir kopyasını*" temsil ettiği görülmektedir. Bir yandan da "*şuurlu Müslümanlar*"

olarak site sakinlerinin bol, uzun bir manto ve başörtüsü olmadan dışarı çıkan yahut başörtüsü olmadan yabancı erkeklere gözükken kadınlara, faiz uygulamasına, alkol kullanmaya, dans etmeye ve kumar oynamaya, İslam'ın yasakladığı diğer davranışlara müsamaha göstermediği görülmektedir. Ek olarak Batı dünyasından alınmış olduğu düşünülen yılbaşı, Anneler Günü ve Babalar günü gibi kültürel ritüellere kapalıdır ve bu kutlamalara kesinlikle karşı çıkmaları söz konusudur. Bir yandan da İslami muhafazakâr bir yaşam tarzının inşasında, gençlerin modern Batılı yaşam tarzı tarafından akıllarının çelinmesine yol açabilecek “tehlikelerin” de farkına varıp özellikle kadınlar tarafından yaşanabilecek “kötü” durumların önüne geçildiği görülmekle beraber gerici ve dar kafalı olarak adlandırılmaktan da endişelenmektedirler. Bu noktada moderniteye “şuurlu Müslüman” bir yorum getirmektedirler. Getirdikleri yeni yorumda ön plana çıkan temel amaç ise İslami kuralları yıkmadan moderniteyi deneyimleyebilmektir. Televizyonu seçici bir şekilde izlemektedirler. Sinemaya yalnızca dini filmleri izlemek için gitmektedirler. Bu filmlerde ise Batılı bir hayat tarzı içine kendi kültürel kodlarını yerleştirerek İslam'a uygun bir gündelik hayat geçmeyi düşleyen aktörlerin varlığı söz konusudur. Aynı zamanda bu filmlerin başat temasını ise İslamcılar ve modernistler arasında yaşam tarzı üzerinden yaşanan iktidar savaşı oluşturmakla beraber modernist iktidara her alanda alternatif bir sistem kurma arzusu bulunmaktadır. (Özdemir, 2016: 405-406).

Artık görünürlüğü daha fazla olan kentli muhafazakârların gerçekleştirdikleri dayanışma sayesinde kendilerine özgü sosyal yaşam alanlarını kurabildiğini görmekteyiz. Hatta bir süre sonra bu dayanışma artık dışlamaya doğru evrilmektedir. Kentli muhafazakârların yaşam alanları sosyal kapanma süreçlerini de içerecek hale gelmektedir. İrfan Özet'in *Fatih Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Habitus* adlı çalışmasından hareketle oluşturulan dayanışma ağı sonrasında muhafazakârların grup sınırlarında gelişen mesleki örgütlenmeler, evlilikler ya da yaşam alanlarıyla, dışlayıcı temelde gelişen bir kapanma pratiğini ortaya çıkarttıkları, Fatih ve Başakşehir semtlerinde görülebilmektedir. Fakat her iki semtte de kapanmanın farklı modellerine tanık olunmaktadır. İlk olarak, Fatih semtinde baskın olan kapanma biçimlerinin üretiminde dini topluluklar başrol oynamaktadır. Muhafazakârlığın iktidar zamanlarının toplumsal uzamda bir yansıması olarak dışlayıcı kapanmaya ilişkin semtte yoğun göstergeler de mevcudiyet göstermektedir. Fatih inşa edildiği günden beri İslami kültür havzası olarak anılmaktadır. Mekânda yer alan ticari, dini, mimari ve sosyal yapılarla birlikte, bireylerin sosyalleşme süreçlerine ve gündelik yaşamına İslami kimliğin damgasını vurduğu habitus yer almaktadır. Günümüz Fatih'inde cemaatler, STK'lar, hemşeri grupları bir diğer ifadeyle dayanışma ağları; 1950 sonrasında gelişen İslami habitusun sürekli yapı taşlarını oluşturmaktadır. Öte yandan, toplumsal yahut siyasal iktidarın deneyimlenme süreciyle beraber gelişen dinamikler ise habitus bünyesinde dışlama pratiklerinin yaygınlaşmasına yol açmaktadır. Bu noktada dışlayıcı sosyal kapanma kendini kimi zaman çeşitli gruplar örneğinde (Kürtler, Romanlar, Suriyeli mülteciler, gayrimüslimler) üzerinde kimi zamanda mekânsal düzeyde (güvenlik, göç, kentsel dönüşüm eğilimleri) üzerinde kendini göstermektedir. Gündelik yaşamda dayanışmacı ilişkilerin yansıdığı alanlardan ilki sosyal sermaye

ağlarıdır. Sosyal sermaye ise gündelik yaşamda kurulan ilişkiler üzerinden temsil edilmektedir. Sosyal ilişkilerin canlılığı ve dinamizmi, aynı zamanda sosyal sermayenin de alandaki etkisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte sosyal dayanışmayı sürdürmekte temel bir zemin de teşkil etmektedir. Aile, komşuluk, arkadaşlık gibi ağlar etrafında gelişen sosyal sermaye, yakınlıklar, karşılıklı ilişkiler ve yüksek düzeyde kişisel güvene dayalıdır. Fakat bu ağlara dâhil olmayanlara söz konusu alanlar kapalıdır. Sosyal sermayenin getirdiği imkânlarla ek olarak güvenlik- kültürü de mevcudiyet göstermektedir. Güvenlik-kültürü hem gündelik hayatı Fatih semtinde istikrara kavuşturmaktadır hem de kolaylaştıran bir işleve sahiptir. Semtin etnik kimliğinin gittikçe çeşitlenmesi de Özet’e göre; bu tür ağların önem kazanmasını daha da ön plana çıkarmaktadır. Semtte bulunan yerleşik muhafazakârların yaşam alanlarına potansiyel tehlike teşkil ettikleri düşünülmeyle beraber bu durumda sığınma ve korunma alanı olarak geliştirilen sosyal sermaye ağları, buradaki yaşamı olası tehlikelerden uzağa çekmekte ve istikrarı sağlamaktadır (Özet, 2019: 95-99).

Çalışmanın Başakşehir hattında ise dışlayıcı kapanmanın daha görünür olduğu ifade edilebilir. Semtte bulunan etaplar bölgesinin mekânsal kurgusu, dışlayıcı kapanmanın üretiminde kritik bir rol oynamaktadır. Genel itibarıyla bölge kent merkezinin dışında yer almakta olup site-kent düzeyinde bir yaşam alanı sunmaktadır. Bu noktada sınırları daha keskin bir yalıtımın varlığı söz konusudur. Dolayısıyla bölgenin yerleşik sakinleri ve kent merkeziyle olan etkileşimler gittikçe azalmaktadır. Bu durumda etkileşimlerin gittikçe azalmasıyla beraber “*kapalı devre*” bir yaşam alanı dolaşıma sokulmaktadır. Ek olarak etaplar bölgesinin sakinlerinin yüksek ekonomik sermayeleri kültürel kimlik kodlarıyla bütünleşerek yeni bir muhafazakâr habitus deneyimine işaret etmektedir. Site-kent düzeyindeki yaşam alanı olarak Başakşehir, kentsel-İslami habitusun orta ve üst sınıf dindarlar nezdinde çizgilerin daha belirgin olduğu bir görünümü sunmaktadır. Örneğin, konut büyüklüğü etrafında gelişen sınıfsal farklılaşma etaplar arasında da mevcudiyet göstermektedir. İkinci etapta bulunan yeni lüks konutların başında gelen “Mavera Konaklarının”, beşinci etaba gelindiğinde “Mavera Saraylarına” dönüşmesi, etaplar arası hiyerarşinin bir tezahürüdür. Aynı zamanda KIPTAŞ’ın projelerine ek olarak bölge, özel sermaye girişimine dayalı adalarıyla da doldurulmaktadır. Örneğin “Mavera sarayları, Güvenevler, AK residence, Beyzade Konakları, Kardelen ve Safir Evleri” son dönem inşa edilen lüks konutlardan bazılarıdır (Özet, 2019: 222). Özet tarafından gittikçe artan lüks projelerin muhafazakâr sakinlerini, sınıf merkezli yeni cemaatin Başakşehir’deki ana temsilcileri olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu kesim gündelik hayatın birçok anında sınıf bilinciyle hareket eden bir güruhu da temsil etmektedir. Dolayısıyla Başakşehir’de sınıfsal bir cemaat refleksi de geliştirmişler. 2000 sonrası dönemde serbest piyasa ekonomisindeki fırsatlar, iktidarın açtığı alanlar ve dini topluluklara üye olmanın getirdiği imkânlar hızla sosyal hareketliliğe kavuşan “*muhafazakâr seçkinler bloğunu*” ortaya çıkarmıştır. Özet’in ifadesinden hareketle bu seçkin bloğa göre; onlar aslında “*Başakşehir’e sığınmışlardır*” (Özet, 2019: 270). Yeni muhafazakarlığın ne olduğuna dair kısa bir giriş yapıldıktan sonra nargile kafelerdeki mekân pratiklerinin popülerleşmesinde etkili olan yeni muhafazakarlık,

mekân ve kent ekseninde sosyal hayatın nasıl dönüştüğü gösteren çalışmalarla sunulmuştur. Bir sonraki kısımda ise bir anlamda bugünkü nargile kafelere temel teşkil eden kahvehaneler üzerinden nargile kültürünün izini süren bir tarihsel hat çizilecektir.

3.2 KAHVEHANELER VE NARGİLE KÜLTÜRÜ'NÜN TARİHSEL SEYRİ

François Georgeon, moderniteyle beraber şehirlerde yaşanan dönüşümlerden sonra, artık kahvehanelerin izinin sürülemeyeceğini ifade eder. Tam bu noktada da bir kıyaslamaya gider. Tarihçiler, 20.yüzyıldaki Paris kahvehanelerinden pek çok izin peşine düşebilmiş hatta dekorlarına kadar detaylı bir bilgiyi edinebilmişken aynı bahsin, geçmişleri çok daha eskiye dayanan İstanbul'daki kahvehaneler için söz konusu olmadığından bahsetmektedir. Öyle ki kahvehanelerin tarihi önemli ölçüde sözlü kültüre dayanmaktadır. Bu sözlü kültürün malzemeleri; kahvehanelerin duvarları arasında kalan *sohbetlerden, rivayetlerden fiskoslardan, iç çekmelerden ve sessizliklerden* oluşmaktadır. Tek şahit duvarlar olunca ve onlar da elde kalmayınca Georgeon İstanbul'daki kahvehaneler için tarihsel bir perspektifin izini sürmenin pek mümkün olamayacağını söyler. Üstelik ona göre “buna imkân sağlayacak ne kayıt ne de belge vardır” (Georgeon'dan aktaran Sökmen, 2016: 27).

3.2.1 Kahvenin Keşfi

Bu coğrafyadaki kahvehanelerin ortaya çıkışının izi sürüldüğünde, Francis Georgeon'unun yukarıdaki sözlerine hem hak verebilir hem de verilememektedir. İlgili literatür incelendiği zaman elbette dönemdeki kahvehanelerin fiziki koşullarından çok detaylı bilgiler edinilememektedir. Fakat akademinin odağına neredeyse son 40-50 yılda gelen kahvehanelerle ilgili yapılan tarih çalışmalarının ve döneminin edebiyatçıların da oldukça tercih ettiği ve fikirlerini demlediği kahvehanelerde ortaya çıkan eserlerin bilgi edinebilme noktasında oldukça yardımcı olmaktadır. Yapılan çalışmalara göz atmadan önce kahvenin keşfiyle başlamak yerinde olacaktır zira kahvehanelerin ortaya çıkışıyla paralellik göstermektedir. Kahve'nin etimolojik kökenlerine bakıldığında Arapça'daki *kaffa*, Farsça'daki *quawah* sözcüklerinden türemiş olduğunu ve “keyif veren içecek” anlamını taşıdığı görülmektedir. Her ne kadar *kaffa* yöre adı olarak geçmekte olsa da doğruluğunun hala ispatlanmamış olması söz konusudur. Ayıryeten kahvenin birçok dilde yazılışı ve okunuşu benzerlik göstermektedir. “Kahve, *coffee, kaffe, kofie, caffee, kave, cafe*... Rastlanılan bir tek dilde farklılık vardır (Girginol, 2018: 13). Kökenlerini incelendiği zaman kahvenin varlığı 12.yüzyıldan itibaren bilinmektedir ancak *keyif veren bir içecek* olarak keşfi 14.yüzyıla tekabül etmektedir. Anavatanı hakkında çok çeşitli söylentiler bulunmakla beraber birçok araştırmacı ve tarihçi Güney Habeşistan'dan yaygınlaşmaya başladığını ve bu iddialarını kahve kelimesinin Arapça etimolojik kökeniyle benzerlik gösteren Güney Habeşistan'daki *Kaffa* bölgesinin adı üzerinden temellendirmektedirler. Bahsedilen bölgede yabancı bir bitki halinde yetişen kahvenin sonrasında yolculuğu Yemen'e doğru evrilmekte olup burada yetiştirilmeye başlanmıştır. Yemen'de ise kahvenin ilk kullanım amacı incelendiğinde, Abdal Kadir al-Caziri'nin 16.yüzyılda yazılmış olan risalesinde hem keyif verici bir içki olarak yaygın kullanıldığına

işaret edilmektedir hem de bir uyarıcı olarak sufilerin gece ritüellerinde kendilerini daha dinç ve uyanık tutabilmelerinde etkili bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir (al – Caiziri’den aktaran Evren, 1996: 14). Al- Caizirin risalinde uyarıcı ve keyif verici bir içecek olarak rağbet gören kahvenin anavatanının izlerini, bir diğer rivayete göre Arabistan’ının Moka şehrinde tekkesinden kovulan bir dervişin keşfinden görülmektedir. Kovulan derviş ıssız bir yere sürgün edildiğinde yaşam mücadelesi verirken kaldığı bölgedeki ağacın tanelerini toplayıp kaynatmaya başlamaktadır. Üç gün boyunca kaynatıldığı çekirdekleri içerek hayatta kalan derviş nihayetinde kurtarmaya gelen arkadaşları, o dönem Moka’da yaygın görülen kaşıntı yahut uyuz hastalığı olarak addedilebilecek bir hastalığa yakalanmışlardır. Dervişin kendini sağaltma yönteminden hareketle onlar da yakalandıkları rahatsızlıktan ağacın tanelerini kaynatıp içerek kurtulmayı ummuşlardır. Umdukları gibi de olmuştur içer içmez rahatsızlıkları dervişin arkadaşlarını terk etmiştir. Bu olay çok kısa bir süre içerisinde Moka hükümdarlarının ilgisini çekmekle beraber kim hangi hastalığa şifa arıyorsa kahve denilen taneleri kaynatıp içerek çözüm bulmaya başlamıştır. Son olarak, doğu toplumu menşei bir diğer rivayete göre de keçi ve deve sürülerinin başında olan çobanlar, sorumlu oldukları hayvanların “garip bir ağacın meyvesini” yedikten sonra daha dinamik bir hal almaya başladıklarını hatta ve hatta ayın altında adeta raks etmeye başladığından bahsetmektedir. Çobanların bu olayı, dervişleri olan Şazili’ye bahsetmesinin ardından dervişin de aynı işlemi kendi üzerinde uygulayıp bir diğer ifadeyle ağacın tanelerini kaynatıp içtikten sonra yaşadığı canlılıktan hareketle kahveyi keşfettiği savı ortaya atılmaktadır. Yukarıdaki örneklerden hareketle, kesin bir bilgi edinebilme noktasında kahvenin kökeni hakkındaki muğlaklığın birbirine benzer birçok rivayetin ortaya çıkmasını sağladığı ifade edilebilir. Bu sebeple, verilen rivayetler aynı minvalde ilerlediği söylenebilecek birçok rivayete daha kapı aralamaktadır (Evren, 1996: 15).

3.2.2 Kahvenin Yaygınlaşması

Kahvenin keşfinden sonra kaynatılıp keyif veren bir içecek olarak tüketimi ve kahvehanelerin yaygınlaşma süreci on beşinci yüzyıl sonlarında başlamıştır. Habeşistan’dan sonra Yemen’de tüketilmeye başlanmış ve oldukça büyük bir rağbet görmüştür. Yukarıda da bahsedilen rivayetlerden hareketle, Yemen’de Şazili tarikatının dervişleri tarafından dini bir boyut kazandırılan kahve, Mekke’ye de ününü salmış ve üstelik camilerde bile “kalbe güç veren” bir içecek olarak tanınır hale gelmiştir. Dini bir boyut kazanması kahvenin yaygınlaşması sürecinde adeta katalizör işlevi görmüştür. Bu rağbet, daha sonrasında erkekler ile kadınların birlikte çalgı dinleyip, tavla ve benzeri oyunlar oynadığı kahvehanelerin açılmasına zemin hazırlamıştır. Dini ritüellerde zihin açıcı ve uyarıcı etkisiyle nam salan kahvenin zamanla “dini mekânlardan daha çok eğlence ve zaman öldürme mekânları olan” kahvehanelerde tüketilmeye başlanması döneminin Mekke’sindeki din görevlilerini kuşkulandırmaya başlamıştır. Bu kuşkulamalar ve akabinde gelen kızgınlıklar, “şarap gibi sunulan” kahvenin yasaklanmasına ve haram olarak adlandırılmasına kadar varan fetvaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Kalbe güç veren” bir içecek olarak tabir edilen kahvenin camilerde içilmesi meşruiyetliken bu sefer aynı içeceğin “baş döndürücü ve bedene zararlı olduğu” iddiasıyla dervişler tarafından

yasaklanmıştır. Fetvalar sonucunda kahvenin hem yetiştirilmesi yasaklanırken hem de satışı ve eldeki tüm stokların da yakıldığı görülmektedir. Caydırıcı yasakların karşısında fetvaları düzenleyen güvenlik sorumlusunun yerini, kahve seven bir sorumlunun almasıyla beraber kahve, serbestleşmiş ve tekrardan eski konuma geri dönmüştür. Bu bağlamda bir diğer önemli nokta ise yukarıda bahsettiğimiz Mekke'deki yasaklamanın daha sonraki dönemlerde İngiltere ve Osmanlı toplumunda yaşanacak benzer kahve yasaklarının ilk örneğini teşkil etmesidir. On altıncı yüzyılın başlarında kahvenin rotası Mısır, Kahire'ye doğru evrilirken camide kahve içme alışkanlığı bu bölgeye de sirayet etmiş olup daha sonrasında dini mekândan çıkarak bireylerin toplu halde yaşadıkları mahallelerde kahve içme geleneğini başlatmaları ve akabinde kahvenin tüm kente yayılması söz konusudur. Kahve, Mekke'dekine benzer biçimde burada da aynı hazin sonla karşılaşmıştır. Kahve içmenin haram olduğuna dair söylentiler tekrardan din sorumluları tarafından gündeme gelmiştir. Öyle ki bahsedilen sorumlular kimi zaman cemaati de ayaklandırmaya çalışarak kahvehanelerin yakılmasına ve içenlerin ise fiziki şiddet görmesine kadar kontrolü ellerinde tutmaya çalışmış oldukları görülmektedir. Elbette bu girişimlerin de çok uzun sürmediğini kahve sever din sorumlularının başa geçmesiyle kahvenin hakkı tekrardan teslim edilmektedir. Yemen, Mekke, Medine ve Kahire'de karşılaştığımız yasaklamaların ardındaki temel meselenin aslında; camii cemaatinin yavaş yavaş dini mekânlardan kendilerini geri çekip kahvehanelerde zaman geçirmesi yönündedir. Bu noktada Kahvehaneler ise camilerin katı ve oldukça tek taraflı olan politikaları karşısında alternatif mekânlar olarak yer almış olup aynı zamanda birçok toplumsal ve güncel meselelerin tartışılıp irdelendiği bir mekân pratiği sağlamıştır (Evren, 1996: 18-19).

3.2.3 İstanbul'da Kahvehaneler

Kahve'nin İstanbul'a gelişi gemiler aracılığıyla sağlanmakta olup 1543 yılında Kanuni Sultan Süleyman dönemine denk gelmektedir. Aynı zamanda yerleşik bir hal almaya başladıkça başka ülkelere de sirayet ettiği görülmektedir. İstanbul'a gelişiyle beraber kahve kültürüyle ünlü olan kimi ülkenin üzerinde de etkisi büyüktür. Örneğin; kahvenin Fransa'ya (Marsilya'ya) açılması ancak 1699 yılını bulmuştur ve bu yıllarda Parislileri kahveye alıştıran Türk elçisi Süleyman Ağa olarak bilinmektedir. Bir diğer örnek ise Viyana'dır. Birkaç yıl sonra bir başka Türk elçisi (Mehmet Ağa) kahveyi Viyana'yla tanıştırmıştır. Böylelikle buradan da kahvenin serüveni tüm Orta Avrupa'ya yayılarak ilerlemektedir. İlk kahvehaneler, İstanbul'da 1555 yılında açılmıştır. Kahvehaneler ile ilgili çoğu kaynağa baktığımız zaman karşılaşacağımız ilk kahvehane örneği İstanbul'a Halep'ten gelen Hâkim adında ve Şam'dan gelen Şems adındaki kişiler tarafından Tahtakale'de açıldığı rivayet edilmektedir. Ne gibi mekân pratiklerinin olduğuna bakıldığında çoğu zaman kitap okunduğunu, çubuk ve nargile içildiğini, çene çalındığını, tavla ve satranç oynandığını aynı zamanda kimi müşterilerin getirdiği gazellerle beraber sanat üzerine fikir müzakerelerinin yapıldığı görülmektedir. Unutmamak gerekir ki yeni bir kamusal alan deneyimi sunan kahvehanelerin bir de toplumsal aktörler arasında sosyalizasyonu da kuvvetlendirdiğinden bahsedebiliriz. Öyle ki bireylerin kendi özel alanlarında dostlarıyla beraber

buluşma ve sosyalleşme isteği döneminde kendileri için çok pahalıya mal olabiliyordu. Şölen düzenlemelerini gerektirecek kadar şaşaya hizmet eden bir misafir ağırlama anlayışının mevcut olması söz konusuydu. Kahvehanelerin ortaya çıkışıyla özel alandan yeni bir kamusal alan deneyiminde bireyler, kimle görüşmek isterse tercihi kahvehaneler olmaktadır. Bu mekânlar içerisinde sosyalleşme ihtiyaçlarını Salah Birsnel'in ifadesiyle *“bir iki akçe kahve parası vermekle”* karşılayabiliyorlardı (Birsnel, 2017: 12). Zaman içerisinde devlet görevlileri haricinde toplumun her kesiminden kadı olsun, müderris olsun, bekârlar, işsiz memurlar örneklerini daha da çoğaltabileceğimiz kişiler tarafından kuşatılmaya başlanmıştır. Onların gözünde *“böyle eğlenecek ve gönül dinlenecek”* bir başka yer daha yoktur. Kahvehaneye yönelik bu yoğun ilgi, çoğu zaman kahvehaneleri oturacak yer bulamayacak hale getirmiştir. Aynı zamanda kahvehaneler İstanbul’ a çok hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Evliya Çelebi 1630 yılında İstanbul’u adımlayacak olursak şehirde 55 kahvehane olduğunu ve her birinde *“100 ocakçı ve çırak olduğundan”* bahsetmektedir (Çelebi’den aktaran Birsnel, 2017: 12).

Kahvehanelere olan yoğun akın yukarıda kahvenin keşfi bölümünde bahsedilen yasakların benzerlerini İstanbul’da da doğurmuştur. Döneminin din görevlileri; *“Halk kahvehanelere alıştı, mescitlere kimse gelmez oldu”* demekte olup din bilginleri ise; *“kahveler kötülük ocağıdır, meyhaneye gitmek oraya gitmekten iyidir”* demeye başladılar. Tepkiler oldukça yayılır hatta ve hatta Ebussuut Efendi kutsal kitapta kahveye ilişkin tek bir kelime olmamasına rağmen *“kömürleşme derecesinde kavru lan her şeyin yasak olduğunu söylemektedir* (Birsnel, 2017: 13). Elbette bu tepkilerin yankı buluşu gecikmemiştir. Kahvenin yasaklanması yine fetvalar aracılığıyla İstanbul’da sağlanır ve gelen kahve çuvaları delinip denize savrulmaktadır. III. Murat zamanında ise hem kahvehaneler kapatılmıştır hem de kahve içmek bile artık yasaklanmıştır. Neredeyse çoğu padişahın döneminde yasakların bir gidip geldiği görülmektedir. Bir diğer padişah is IV. Murat’tır. 1633 yılında ortaya çıkan büyük İstanbul yangınının bir kahvehanede funda yakılmasıyla başladığı rivayet edilmektedir. Rüzgârın etkisiyle ateşin büyüdüğü ve bütün şehre kadar yayıldığı söylenir. Ortaya çıkan yangın Osmanlı tebaasını derinden üzmüştür. IV. Murat ise bu durum sonucunda kahvehaneleri kapatma kararı alır. Fakat bu kararın arkasında başka bir sebep daha bulunmaktadır. Bu da kahvehanelerde halkın toplanıp devlet işlerini ve sorumluları üzerine sohbet edip çekiştirmeleridir. Daha sonrasında öğreniriz ki bizzat IV. Murat’ın kendisi tebdil-i kıyafetiyle gece gündüz kahvehaneleri ziyaret eder herhangi bir toplantı gördüğü zaman tütün ve kahve içen insanları öldürtmüştür. Buradan hareketle kahvehanelerin bir açılıp bir kapanma hikâyelerinin döneminin padişahlarına göre devam ettiği ifade edilebilir. İleriki dönemlerde *“halkın birer dinlenme yeri olması”* sebebiyle kahvehanelerin yeniden açılmasına izin verilmiştir. Gittikçe kötüye giden Osmanlı ekonomisine kahvehane ve tütün gelirlerinin yaptığı katkı, kahvehanelerin varlıklarına göz yumulmasına sebebiyet vermiştir (Birsnel, 2017: 13-18).

Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal ve kültürel hayatında son derece önemli hale gelen hatta kimi zaman toplumsal çözümlerinde gerçekleştiği kahvehaneler kendi içerisinde oldukça

çeşitlenebilmektedir. Her kesimi bünyesinde barındıran kahvehanelerin yanı sıra kendi içerisinde tipoloji oluşturmuş kahvehaneler de bulunmaktadır. Salah Birsel’in ifadesiyle “yaşlıların, gençlerin, tulumbacıların, tiryakilerin ve esrarkeşlerin kahveleri ayrıdır. Gençler yüzük oyunu, tuğra oyunu gibi oyunlar oynarlar. Bunların arasında kavga, gürültü hiç eksik olmaz. Tiryaki kahvehanelerinde yoğurt çanağına yakın kahve fincanları ocağın etrafına dizilir. Çubuklar, nargileler köşeyi doldurur. Yaşlıların kahvehanelerinde ise iki büklüm ihtiyarlara rastlanır...” (Birsel, 2017: 37). Aynı zamanda bu kahvehanelerde, kahvenin sunumu belirli bir merasimle yapılırdı. Kahvenin yanında nargilenin prototipi olarak adlandırabileceğimiz çubuk içmek ise adettendi (Evren, 1996: 41). İstanbul’daki ilk kahvehanelerin mimarisini incelemek üzere ilerlenecek olursa François Georgeon’unun döneminin kahvehanelerinin izini sürmenin olanaksızlığına işaret eden sözüne tam da hak verilebilecek bir noktayı gösterir. Kahvehaneler, “*güzel konuşmaların toplantı yeri*” olmuştur kimi zaman da “*akademik muhit*” işlevini üstlenmiştir. Bu mekânların mimarisi ise sohbeti icra etmenin pratikliğine ve işlevselliğine hizmet edecek bir şekilde donanımına sahip olduğu iddia edilmektedir. Fakat ilk dönem kahvehanelerinin mimarisi hakkında pek bir bilgi edinmek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun sebebi ise; birçoğunun büyük İstanbul yangınının da yanması yahut yasaklamalardan ötürü yıkılmış olması olarak gösterilmektedir. Ancak 19. Yüzyılda Melling, Allom ve Walsh’ın yaptığı gravürlerden kahvehanelerin ilk dönemlerine ait mimarisi hakkında izlenimler edinilebilmektedir. Örneğin; klasik planlı bir kahvehaneye ilk olarak orta meydanı olarak bilinen bir kare planlı bir avludan girilmektedir. Bu mekânın ise üç ya da dört tarafı oturma yerleriyle kuşatılmıştır. Esas ana mekân ise bahsedilen giriş mekânından 20-30 cm yükseklikte bir tabana sahiptir. Kimi zaman ana mekânın ortasında tüm mekâna hâkim olan şadırvan yahut bir havuz bulunmaktadır. Ocağın mevcut olduğu köşenin karşısında da sadece merdivenle çıkılabilen etrafı ise parmaklıklarla çevrili 20-25 kişinin ancak sığabildiği bir sedir bulunmaktadır. Sedirlik olarak adlandırılan bu kısmı hiyerarşik ilişkilerin yeniden üretildiği bir alan olarak tarif edilebilir zira mekânın bu kısmına kahvehane müdavimlerinden çok nüfuzlu kişilerin oturabildiği görülmektedir. Kahvenin en hâkim yerinde konumlanan bir ocak ve ocağın her iki tarafında ise fincanların, zarfların ve diğer kahve takımlarının yer aldığı raflar vardır. Bu rafların biraz uzağında ise bugün nargile kafelerin içerisinde de bir benzeri görülebilecek sıra sıra çubukların yer aldığı dolaplar ve tütün ocakları mevcut bulunmaktadır. Burçak Evren tarafından “kahvenin bu konumunun köy odaları ya da birlikte eğlenme, sohbet etme mekânlarıyla da büyük benzerlikler taşımakta olduğu söylenmektedir” (Evren: 1996: 46). Yukarıda bahsedildiği üzere 19.yüzyılda yapılan gravürler belirli bir noktada kahve mimarisine dair bir izlenim sunmaktadır. İlgili literatürde *Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri* adlı çalışmasında Selma Akyazıcı Özkoçak, kahvehane mekânlarının cinsiyetlendirilmiş doğası ve mimarisi hakkında bilgi vermektedir. Çalışmasında Özkoçak, döneminin kahvehanelerini bir tiyatro sahnesine benzetmektedir. Bu sahnede farklı kesimlerden gelen aktörlerin çarpışmaları ve sosyalleşmeleri söz konusudur. Bu mekânlar Özkoçak’ın ifadesinden hareketle “aklı başında, ölçülü, erkeğe aittir” (Özkoçak, 2010: 23). Aynı

zamanda, o dönemde de tamamen kadınlardan ayrı erkek sosyalleşmesine hizmet eden mekânlar bir diğer ifadeyle tiyatro sahneleridir. Bu mekânlar içerisinde farklı gruplar bir etkileşim içerisinde ama konumlandıkları gruptan bağımsız hareket edemeyecek bir biçimde diyalog halindedir. Tıpkı gravürlerde görülebilecek üzere sedirlik örneğinde olduğu gibi bu çalışmada da kahvehanelerin mimarisiyle ast ve üst ilişkisini sürdürmekte işlevsel olduğu bilinmektedir. Örneğin; döneminin nüfuzlu insanları başlarındaki sarıklarla tanınmakta olup en itibarlı olanı ortada ve onlarında üstünde bulunan aktörler ise yükseltilmiş sedir köşesine oturmaktadır. Kahveci ocağın kenarında kahveleri pişirirken ise kadın kıyafetleri giymiş köçeklerin iç mekânın boş kalan orta yerinde gösteriler yaptığı öğrenilmektedir. Aynı zamanda mekândaki diğer aktörler ise kendi içlerinde gruplara ayrılmıştır. Mekânın geriye kalan köşelerinde ise bazı gruplar politik olaylar üzerine tartışmalar yürütürken bazıları ise edebi eserler üzerine ağır eleştirilerini dillendirmektedir. Bu bağlamda kahvehanelerde ortaya çıkan “*edebi/kültürel ve politik kamusal alanlar*” farklı sosyal statülerden olsa da insanları bir araya getirebilmiştir. Bu mekânlar aynı zamanda tartışılan konulara aktif ya da pasif bir şekilde katılma imkânını da aktörlere sağlamıştır. Aynı zamanda Ayşe Saraçgil’e göre;

“İstanbul kahvehanelerinde herhangi bir tartışma konusu, ortak bir gündeme dönüşebilirdi; herhangi biriyle iletişim kurulabilir, herhangi bir sohbe katılabiliriniz; sohbet eden kişileri şahsen tanıyıp tanımadığınızın veya sohbe katılmak için davet alıp almadığınızın bir önemi yoktu. Kişilerin sosyal kökenleriyle ilgili bir ima, sadece terbiyesizlik olarak değerlendirilmekle kalmaz, enformasyon akışını da engellemektedir” (Saraçgil’den aktaran Kömeçoğlu, 2010: 65).

Akabinde Özkoçak çalışmasında mekânın cinsiyetlendirilmiş konumuyla beraber kahvehanelerin dışarısına bırakılan kadınların ise gündelik yaşamda sosyalleşme imkânlarını ve kahveyle tanışmalarını hamamlar aracılığıyla sağlamakta olduğundan bahsetmektedir. Üstelik döneminin kadınlarının kamusal ve sosyalleşme deneyimini tek yaşayabildiği mekân, Özkoçak tarafından hamamlar olarak ifade edilmektedir. Kadınların hamamlarda günlerini kahve içip sohbet ederek geçirebildiği görülmektedir. Bu noktada kahvehanelerde erkek sosyalizasyonu kıyaslanıldığı zaman kadınların daha çok klostrifobik ortamlarda deneyimlerini gerçekleştirebildiğini görmekteyiz. Aynı zamanda Özkoçak’a göre hamam mekânları kimi zaman kadınların gündelik hayatın stratejiler üretebilmesinde de işlev görebilmektedir. Kimi kadın dışarı çıkmak için eşine hamama gideceğini söyleyerek dışarı çıkabilmekteydi aksi takdirde erken modern dünyada Müslüman bir kadının dilediği gibi sokağa çıkabilmesi olası değildir. Hamamlara dair bir diğer önemli nokta ise Lady Montagu’nün ifadesinden hareketle “18.yüzyılda hamamlar, kadınlar için çoktan bir kahvehane işlevini üstlenmiştir” (Montagu’dan aktaran Özkoçak, 2010: 28). Özkoçak, ne yazık ki günümüzde bu mekânlarda geçen sohbetlere dair bir fikrimizin olmaması sebebiyle hamamları, erkek kahvehanelerinden bağımsız sadece kadınlara ait bir kamusal mekân deneyimi olarak değerlendirebilmemizin zor olduğunun altını çizmektedir (Özkoçak, 2010: 25-28).

İstanbul'daki kahvehanelerin daha özel türlerinden bahsedilecek olunursa mahalle kahvehanelerinden başlamak yerinde olacaktır. Mahalle kahvehanelerini 16.yüzyıldan itibaren Osmanlı gündelik yaşamına sosyokültürel açıdan büyük katkıları bulunan mekânlar olarak da düşünebilir. Aynı zamanda kahvehane türleri arasında tarihsel devamlılığa sahip ve en yaygın kahvehaneler olarak bilinmektedir. Mahalle kahvehanelerini diğer türlerden ayıran önemli bir özellik ise, Ekrem Işın'a göre "mahalle ölçeğinde sivil mekân (köşk-konak) ile dini mekân (cami-tekke) arasında yaşanan içe dönük geleneksel hayat tarzının bu kahvehaneler aracılığıyla dışadönük bir kültürel yapılaşma sürecine girmesidir" (Işın'dan aktaran Evren, 1996: 47). Dolayısıyla her bir mahalle sakini dini ve özel alanlardan bağımsız şehir hayatına katılabilmiş olup bu durum sokak kültürünün de oluşmasına zemin hazırlamıştır. Mahalle kahvehanelerinin bir diğer işlevi ise; "idari karar merkezleri" olmasıdır. Mahallede çözüme kavuşmayı bekleyen olayların tartışmaları ve karara bağlanmaları bu mekânlarda yapılmıştır. Aynı zamanda çeşitli sorunlar çerçevesinde örgütlenme bilincinin yeşerdiği ilk ortamlar olup Mahalle kahvehaneleri tüm kahvehane tiplerinin prototipini oluşturmaktadır. Bu kahvehaneler ilk namaz vaktini bekleyen bireylerin zaman öldürme mekânı olarak işlev görmüştür. Ancak kahve tüketiminin gittikçe artma sebebiyle camiler ile birlikte anıla gelen kahvehanelerin kendi hüviyetine kavuşması söz konusudur. Dahası bu işlevini ön plana çıkarmak için camilerin yan yapısı olmaktan kendini kurtararak daha merkezi ve şehir nüfusunun daha yoğun olduğu yerlere kendi bağımsızlıklarını ilan etmek üzere taşınmıştır. Böylelikle mahalle kahvehanelerinde aynı çevreden ve kökenden gelen insan profili değişime uğramıştır ve tek tip örüntüsünden kurtulmuştur. Kahvehanelerin profilinin değişmesinin diğer sebepleri ise Ahmet Yaşar'ın çalışmasında şöyle özetlenmektedir; Yaşar, kahvehanelerin Osmanlı ekonomik ve toplumsal hayatının dönüşüm sürecine girdiği zaman ortaya çıktığını ve şehir merkezlerinde yayıldığını ifade etmektedir. Dönemin koşullarına baktığımızda ise köklü değişimler baş göstermektedir. 16.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devletinin büyük bir ekonomik kriz geçirmiştir. Yerel yönetimlerde çeşitli değişikliklerin meydana gelmiş olup hem dini canlanmalar mevcuttur hem de hızlı bir şehirleşme süreci başlamıştır. Aynı zamanda vergilenme sisteminde ve yönetim yapısında değişimleri, Osmanlı devletinin yaşadığı büyük sosyoekonomik dönüşümün tezahürleri olarak söylenebilir. Özellikle bazı bölgelerdeki yoğun nüfus hareketliliği ve toprak sisteminin dönüşümü Osmanlı devletindeki mevcut düzeni tehdit eden önemli fenomenlerdendir. Dolayısıyla klasik Osmanlı ekonomik sistemindeki değişim yoğun bir nüfus hareketliliğine neden olmuştur. Bireyler arasında ayrılmalar meydana gelmiştir. Kimi Celali isyanlarına katılmış olup kimi de istikametini İstanbul'a doğru çevirmiştir. Yaşar tarafından İstanbul'a olan bu yoğun göç dalgasının şehir hayatını zorlaştırdığından bahsedilmektedir. Çünkü bu durum yerel bölgelerden alınan vergileri azaltmıştır ve şehirde temel ihtiyaçların karşılanmasını zorlaştırmıştır. Başkente göç eden bireylerin hiç topraklarının olmaması 16.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumsal yapısını şekillendirmede rol oynayan grupların temelini oluşturmuştur. Yukarıda bahsettiğimiz doğrudan etkilerin yanında Yaşar bir diğer taraftan da dolaylı etkilerin mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Yoğun

nüfus baskısı ve tarımsal düzendeki büyük dönüşüm dolaylı olarak ise neredeyse çoğu genç bireylerden oluşan göçmenlerin sosyal hareketliliğini arttırmış olup var olan hiyerarşik yapıda değişimlere sebebiyet vermiştir. Böylelikle toplumsal katmanlaşmanın çözülmesi ve eski düzenin bozulması söz konusudur. Bahsedilen büyük değişimler tepki çekmekte ise geç kalmamıştır. Çünkü klasik sistemin topluma dayandırdığı önemli baskılardan birisi herkesin konumunu ve haddini bilmesiydi. Dolayısıyla klasik sistemin dönüşümü devlet sorumlularının hoşnutsuzluğunu arttırmıştır. Bu sırada yaşanan değişimi kucaklayan en önemli mekânlar olarak addedileceğimiz kahvehanelerdir. Yoğun nüfus hareketliliğiyle de kahvehane sayısında artış mevcuttur ve kahvehaneler farklı sosyal ve ekonomik statülerden gelen aktörlerin bir araya gelmesini sağlamıştır (Yaşar, 2010: 40-41). Buradan hareketle mahalle kahvehaneleri gittikçe farklı sınıfsal statülerden, kültürlerden ve yaştan insanın kaynaştığı bir mozaik oluşturmuştur. Mozaikteki bu çeşitlilik mahalle kahvehanelerinin de yapısında bir dönüşüm meydana getirmiştir. Artık büyük ölçüde kahvenin tüketildiği ve zaman öldürme mekânı olarak işlev gören kahvehaneler devlet politikalarından yerel sorunlarına kadar tartışılan, eleştirilen ve herkesin düşüncesini dilediği gibi ifade edebilme şansı bulduğu bir ortama da zemin hazırlamıştır. “Devlet sohbeti” bu mekânlarda gittikçe koyulaşırken zaman zaman kahvehaneler kendilerini kapattırmaktan kurtulamamıştır (Evren, 1996: 47-49).

Osmanlı toplumsal yaşamını etkileyen bir diğer kahvehane tipi ise Yeniçeri kahvehaneleridir. *18.Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri* adlı çalışmada Ali Çaksu; 18.yüzyılda yaşanan iktisadi ve siyasi değişikliklerin zamanla yeniçerilerin kırsalından şehre geçişinde önemli bir işlevi olduğundan bahsetmektedir. Bu noktada dönemde oldukça revaçta olan kahvehaneler yeniçeriler için adeta bir yuva olmuştur. Kahvehaneler, yeniçerilerin şehirle iletişimini hızlandırmış olup sivil hayata katılmalarını kolaylaştırmıştır. Aynı zamanda kahvehaneler, yeniçerilere şehrin pazar, iş ve ticaretine ve daha birçok faaliyetine katılmasını sağlamıştır. Yeniçeri kahvehanelerinde, yeniçeriler diğer kahvehane türlerinde gördüğümüz sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetlerle meşgul olmasından ziyade şehrin emniyetini sağlama ve piyasayı denetleme görevlerini edinebiliyor üstelik devlet ve toplum tarafından oluşturulmuş hukuki ve kültürel normların ötesi geçebilecek faaliyetlerde de bulunabilmekteydi. Çaksu, bu kahvehanelerin sadece kahve ve tütün içilecek bir yer olmadığını yer yer bir edebiyat salonu görevi edindiğini kimi zaman ise “*bir isyancı karargâhı, karakol, tekke, iş bürosu ve mafya kulübü*” olduğunun altını çizmektedir (Çaksu, 2010: 97). Yeniçeri kahvehanelerine dair bir diğer önemli nokta ise; her yeniçerinin dilediği gibi kahvehane yaptırıp açamamasıdır. Yeniçeriler için kahvehane açıp işletmek bir zorbalık imtiyazı olmuştur. Kendisine kahvehane açacak hiçbir yeniçeri mekânını kendisi kurmamıştır hatta cebinden parasını dahi çıkarmamıştır. Örneğin bir yeniçeri yaverlerine ihtiyaçlar listesi yaptırır ve palalarını göstererek Osmanlı tebaasından harç alarak kahvehanelerinin içini döşemiştir. Mekânlarının iç dekoru oldukça zengindir. Evren çalışmada Yeniçeri kahvehanelerinde bulunan kahve ocağının “bir gelin odası gibi süslenmiş olduğunu; ocakta bulunan kapaklı ve açık boy cezvelerin, dolap dolap fincanların, altın ve gümüş fincan zarfların, en az

birkaç altın ve gümüş başlıklı billur nargilelerin, yasemin çubuklarının, en kıymetli lülelerin büyük bir servet teşkil ettiğini” ifade etmektedir (Evren, 1996: 56). Aynı zamanda yeniçeri kahvehanelerinin kapılarının üstlerinde sahibi olan zorbanın mensup olduğu yeniçeri nişanı asılı bir şekilde bulunmaktadır. Bu nişanlar kahvehanelerin açılışında ise büyük bir törenle getirilir ve kapının üzerine konulmaktadır. II. Mahmud 1826 yılında yeniçeri ocağını kapatınca bu kahvehaneler de tarihe karışmış olup yerini tulumbacı kahvehaneleri almıştır (Evren, 1996: 56-60).

Döneminin İstanbul’unda kahvehane tipleri o kadar çeşitlidir ki örnek verilmesi gerekirse bunlar; Esnaf kahvehaneleri, Semai kahvehaneleri, Semavi kahvehaneleri, İmaret kahvehaneleri, Tiryaki kahvehaneleri, Meddah kahvehaneleri, Seyyar kahvehaneleri... olarak bilinmektedir. Neredeyse hepsinde yaygın bir şekilde tüketilen nargilenin en çok ön plana çıktığı kahvehane profili, Esrarkeş ya da Esrar kahvehaneleri olarak bilinen mekânlar olarak değerlendirilebilir. Bu kahvehaneler Yeniçeri kahvehanelerinin aksine daha az gösterişli ve bakımsız hatta kirli olarak adlandırabileceğimiz kahvehaneler olarak yer almaktadır. Bu mekânların müşteri profilini genel olarak esrarkeşler oluşturmaktadır. Esrar kahvehanelerinde her zaman dünyevi hayatla bağını kesmiş kıdemli dedeler mevcuttur. Dış dünyayla ilişkilerini sadece müritleriyle kurdukları bilinmektedir. Yardımcıları, bu dedelerin ermiş olduğuna inanmakta olup müşterilerden bağış toplar ve ocakçı dedeye teslim ederek kıdemli dedelerin geçimlerini sürdürmelerine yardımcı olmaktadır. Ocakçı dede ise günümüzde nargile kafelerde görülebilecek nargileyle ilgilenen kişinin yaptığı işlere benzer faaliyetlerde bulunmaktadır. Örneğin; çay ve Hindistan cevizi kabuğundan yapılan nargileleri dağıtmak gibi bir görevi üstlenmiştir. Esrar kahvehanelerinin kendine özgü bir geleneği ve iç işleyişi mevcuttur. Bu kahvehanelere gelen kişiler, kıdemli dedelerin huzurunda boyun eğmek zorundadırlar. Kıdemli dedeler ise bu süreç içerisinde gelenlere hiddetli bakışlar atarlar. Kahvehaneye gelenler kıdemli dedelere yalvarır bir pozisyona geldikten sonra ocakçı dedenin yanına gidip getirdikleri parayı teslim ederler. Dede parayı saydıktan sonra üç baş der ve her bir baş bir kuruşa tekabül etmektedir. Örneğin; ocakçı dedeye beş kuruş para getirilmiş ise üç kuruşluk yani üç başlık nargile doldurur kalanı olan iki kuruşa ise çay pişirip ekmek hazırlamaktadır. Bu kahvehanelerde tüketilen tek gıda budur. Nargile önce bir baş dolar ve üzeri ateşlenmektedir. Islık çalındıktan sonra kahvehanede bulunan kıdemli dedeler ağır ağır başlarını kaldırır. İlk önce ocakçı dede nargileyi, soluksuz bir biçimde kuvvetli bir nefesle içine çeker ve ardından dumanı bütün tavanı kaplayacak şekilde nefesini verir. Parayı getiren kişi de bir nefes alır. Sonrasında ocakçı dede “hod nefes” der ve her birine birer nefes çektirmektedir. Bu ritüelin ardından çay ile ekmek verilmektedir ve ta ki bir sonraki ritüele kadar kıdemli dedeler dirseklerini dizlerine koyup kendi iç âlemlerine dalıp giderler (Evren, 1996: 93-95).

19.yüzyıla doğru kahvehanelerin daha çok toplumun aydınlarına hizmet eden bir kisveye büründüğünden bahsedebiliriz. *Eski İstanbul Kahvehaneleri* adlı çalışmasında Cem Sökmen, kahvehanelerdeki bu büyük değişimi konu edinmektedir. Çalışmasında Sökmen; kahvehanelerin

kıraathane adıyla anılmaya başlanan yeni bir forma evrildiğini öne sürmektedir. Sökmen'e göre "aydınların bir araya geldiği bu kahvehaneler 19.yüzyılın ortalarında değişen toplumsal koşullara bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Değişen koşulların başlıca dinamikleri, Tanzimat'tan sonra yaşanan modernleşme hareketlerinin zemininde toplumsal hayata katılan gazete ve dergiler ile yine aynı zeminde ortaya çıkan ve çoğalan yeni memur-bürokrat ve okur-yazar insan tabakasıdır" (Sökmen, 2016: 53). Aynı zamanda 19.yüzyılda gelişen kıraathane kültüründe sadece aydınlar ve kitap, süreli yayınlar bulunmamaktadır. Bunlarla beraber bu kıraathanelerde hem kamuoyu oluşturulmaktadır hem de haberleşme ortamı sağlanmaktadır. Modernleşme sürecinde ön plana çıkan kıraathaneler aydınların düşüncelerini dilettiği gibi söyleyebilme ve kendilerini diğer insanlara tanıtmaya imkânı sunmuştur. Örneğin bu kıraathanelerin en önemlilerinden birisi Beyazıt'ta bulunan Küllük kıraathanesidir. Üniversite, kütüphane ve sahaflar çarşısı gibi kültür odaklarının tam merkezinde yer almaktadır. "İkinci bir akademi" olarak anılan Küllük'ün müdavimlerini gazeteciler, akademisyenler, edebiyatçılar ve üniversite öğrencilerinin oluşturduğu okur-yazar tabaka oluşturmuştur. Müdavimler burada tanışır, sohbetler düzenler ve tartışmaktadırlar. Küllük'te Tarık Buğra, henüz yirmili yaşlarında alanlarında otorite kabul edilen isimlerle tanışmıştır, 10.yıl marşı yazılmıştır, eski-yeni edebiyat kuşaklarının tartışmaları burada sürmüştür ve Kemal Tahir'in romanlarına Küllük de malzeme olmuştur (Sökmen, 2016: 61-66).

Cumhuriyet Türkiye'sinde Kahvehane ve İktidar adlı kapsamlı çalışmasında Serdar Öztürk; 1930-1945 döneminde kahvehanelere ilişkin tartışmalara genel bir bakış atarken toplum ve devlet ilişkisini gözlemlemeye çalışmıştır. Osmanlı dönemindeki kahvehaneler üzerine yapılan çalışmalarda devlet iktidar mekanizmasını kahvehaneler üzerinden de yürüttüğü görülmektedir. Öztürk ise; her iki döneme baktığı zaman yasaklar arasında çok büyük farkların olmadığını öne sürmektedir. Bu durumu ise siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelerin kahvehanelere yönelik düzenlemelerde etkili olmasına bağlamaktadır. Çalışmasında kahvehanelerin modernleştirilmesi ve devletleştirilmesine ilişkin bir projenin 1935 yılında üretildiğini belirterek siyasal iktidarın hedefleri doğrultusunda 1935 ve 1939 döneminde örgütlenmeye çalışılmasının sonrasında bu mekânların yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelerden bağımsız olamayacağını ve ancak sınırlı düzeyde bir başarıdan söz edilebileceğini ortaya koymaktadır (Öztürk, 2005).

3.2.4 Nargile

Eskiden nargilenin İstanbul'da oldukça popülerdir. Hatta Bedri Rahmi Eyüpoğlu, "İstanbul denilince aklına ilk gelenin nargile olduğunu" söylemektedir (Eyüpoğlu'ndan aktaran Gürsoy, 2007: 11). Mübalağanın dozu biraz daha arttırılacak olursa; nargile içmek, tütün zevkinin, tütün içme hazzının en üst seviyesi olarak değerlendirilmekte olup nargile, gölgeli bir ağaç altında bir su fiskeyesinin yanında ve bir fincan Türk kahvesiyle Türk'e günün 10-12 saatini zevke geçirmesi için yeterli olarak görülmektedir (Evren, 1996: 143). Aynı zamanda nargile, çubuğun yanında kahvehanelerin

vazgeçilmez öğelerinden birisidir. Döneminin kahvehanelerinde nargile ve kahve ikilisi birbirinden ayrı düşünülemezdir. Hatta kahvehanelerin son zamanlarına kadar sadece nargile içilen kahvehanelerin olduğunu ifade edebiliriz. Günümüzde halen sadece nargile içilen kahvehanelerden birkaçı varlığını sürdürmektedir. Kahvenin keşfi kısmında da gördüğümüz üzere nargilenin ve kelime anlamının hem kökenine dair hem de etimolojisine dair bilgilerde muğlaklık söz konusudur. Çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler ve tarihler baş göstermektedir. Fakat nargilenin ortaya çıkışına dair en yaygın görüşün ilk kez Hindistan'da ortaya çıktığı yönünde olduğunu söyleyebiliriz. İlk nargileler, Hindistan'da narçıl adı verilmekte olan Hindistan cevizi kabuğu ve bu kabuğun içine sokulan bir kamıştan meydana gelmektedir. Nargilenin ise adını bu kabuktan almaktadır. Arapçadaki ç harfinin g harfi olarak okunmasıyla narçıl'ın nargil'e dönüşmesini sağlamıştır. Kısa bir süre sonra ise nargile, İran üzerinden Arap dünyasına yayılmıştır ve kendine has haline burada kavuştuğu görülmektedir. Başta İranlılar olmak üzere çeşitli ülkelerde Hindistan cevizi kabuğu formu değiştirilmiş olup çiniden ve camdan nargileler yapılmaya başlanmıştır. En güzel formunun ise Türkler tarafından şekillendirildiği rivayet edilmektedir. Nargile'nin İstanbul'a gelişi ise IV. Murat (1623-1640) dönemine tekabül etmektedir. Bu dönemden itibaren içilmeye başlanan nargile kısa sürede yaygınlaşmış olup çubukla birlikte kahvehanelerin vazgeçilmezi olmuştur. Lüle, gövde, marpuç ve ağızlık adlı dört kısımdan oluşmaktadır. Aynı zamanda her bir kısmı için İstanbul'da esnaf kesimleri oluşmuştur. Marpuççular Çarşısı örneğindeki gibi günümüzde de esnafın yoğunlaştığı semtler nargile kısımlarının adlarıyla anılmaktadır. Marpuç, farklı renklerdeki meşinlerin özel bir bıçakla kesilerek demir çubukların üzerine sarılmasından sonra oluşturulmaktadır. Ardından demir üzerine sarılan derilerin ise sarı ince tellerle sarılıp ve daha sonra içindeki demirin çıkarılmasıyla marpuç, kullanıma hazır hale gelmektedir. Nargilenin lüleleri ise Tophane'deki Lüleçiler tarafından yapılmaktaydı. Şişeleri, genel itibariyle Beykoz'da ve Yıldız Çini Fabrikasında üretilmekteydi ve bu şişelere Türkler tarafından oldukça özgün formlar verildiğinin söylendiği ifade edilebilir. Ağızlık kısmı ise mikrop geçirmediğine inanılan kehribardan yapılmaktaydı (Evren, 1996: 132-137).

Osmanlı döneminde nargile içimi kadınlar arasında da oldukça revaçtadır. 19. yy. sonuyla 20.yy. başlarında kadınların yer aldığı çoğu görselde yanında aksesuar olarak görmekteyiz. Görsellerde kadınların ve nargilenin değişmez bir ikili olması söz konusudur (Evren, 1996: 132-133). Osmanlı fotoğrafçıları her ne kadar kadınların dünyasına döneminde girmekte zorlanmış olsa bile kadınları abartılı bir şekilde yansıtmaktan kendilerini kurtaramadıkları görülmektedir. Bu abartıyı ise her fotoğrafta nargileyi kadınla birlikte özdeşleştirerek yaptıkları çekimlerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nargile bir yandan da kadın kimliğini ortaya çıkaran bir simge haline de gelmektedir. Nargile içimi kadınlar arasında oldukça yaygındır ama fakat bu meşruluk kadınlar için, erkeklere tanınan bir imtiyaz gibi olmayıp üstelik kamusal alanlarda da değil kendilerine ait olmayan kapalı mekânlar üzerinde geçerli olmaktadır (Evren, 1996: 146). "Sigaradan usanınca çubuklardaki Lazkiye tütününün sırma püsküllerini lezzetle içerler; çubuktan yorulunca, bir fincan Suriye kahvesi yudumlar, meyve ve

şekerleme yerler...Sonra gülsuyu kokulu nargile içerler; daha sonra tütün kokusu gitsin diye biraz macun emer, ondan sonra da macunun kokusunu yok etmek için limonata içerler” (De Amicis’ten aktaran Evren, 1996: 146). Tütünün kadınlar tarafında gizli tüketimi olarak adlandırılabilir bu durum diğer, coğrafyalardaki kadınlar için de geçerli bir durumdur. Uzun bir süre kahve gibi tütün de eril iktidarı sembolize eden bir araç olarak yer almıştır. İngiliz kadınları, İngiliz kahvehanelerine nasıl sokulmuyorsa tütün içmelerine de izin verilmemiştir. Hatta tütün için kadınlar 17.yüzyıldan 19.yüzyıla kadar karikatürlere konu olmuştur. Ancak 19. yüzyılda Feminist hareketin yükselmesiyle tütün içmek kadınlar için simgesel bir anlama sahip olmuştur. Örneğin, George Sand ve Lola Montez gibi aydın kadınlar kamusal alanlarda göstere göstere tütün içmeye başlamıştır (Schivelbusch, 2000: 114).

İstanbul kahvehanelerinin ilk ve önemli müşterileri nargile tiryakileri olmuştur. Öyle ki güneşin doğuşundan hemen sonra kahvehaneler daha açılmamışken kapıda bekleyen müdavimler bulunmaktadır. Deniz Gürsoy çalışmasında bu durumun artık mümkün gözükmediğinden bahsetmektedir. Fakat geçmişe ilişkin çoğu değer unutulmaya bırakılışından dem vururken nargilenin yeniden gündem olduğu fenomenine işaret etmektedir. Gürsoy, eskisi kadar şaşalı olmasa bile “Beyazıt, Aksaray, Topkapı, Unkapı, Kasımpaşa, Beşiktaş ve Kadıköy gibi” İstanbul’un bu eski semtlerinde geleneğin eski ve yeni nargile müdavimleri tarafından yaşatıldığını vurgulamaktadır. Günümüzde ise nargile geleneğinin en canlı yaşadığı yeri Tophane olarak belirtmektedir (Gürsoy, 2007: 101).

Çalışmasında Deniz Gürsoy, Türkiye’nin en iyi on nargile kahvehanesini ise İstanbul-Çemberlitaş’ta ve Çorlulu Ali Paşa Medresesinde bulunan Erenler Nargile, İstanbul-Tophane’deki Nargilem Kafe, Erzurum Nargile, Can Nargile, Ankara-Balgat’ta bulunan Nezih Nargile, Saklıbahçe ve Gençlik Parkı’ndaki Recep’in Yeri İzmir’deki Egemen, Hakkı’nın Yeri, Salon Koparan olarak göstermektedir (Gürsoy, 2007: 101).

Nargile üzerine yapılan son dönem çalışmalarına baktığımız zaman popüler kültür, nostalji ve bireylerin keyif arzusu üzerinden yapılan çalışmalara rastlamaktayız (Bowman; 2009, Çağlak; 2018). Aslında iki çalışma arasında insanların neden nargileye yöneldiklerine dair ortak bir tema mevcuttur ve oldukça da büyük bir benzerlik göstermektedir. Bowman nargileye olan yoğun ilginin hem Amerika’daki Hem de Türkiye’deki görünümüne yoğunlaşmış bir kıyaslamaya gitmektedir. Bulgularında ise ülkeler arası yaptığı kıyaslamasında nargile müdavimlerinin bugün nargileye bu denli yoğun ilgi sebebinin bu mekânların sunduğu rahatlatma ve sosyalleşme imkânlarına bağlamaktadır. Fakat Türkiye özelinde bu imkânların büyük bir geçmişi yoktur. Hem bu çalışmadan görebileceğimiz üzere hem de yukarıda da belirttiğimiz üzere bu mekânların Türkiye’deki geçmişi müdavimlerini rahatlatmak ve sessiz bir ortamda demlenmesine yardımcı olmaya da dayanmaktadır (Bowman, 2009: 452). Türkiye özelindeki mekanları daha detaylı inceleyebilmek için Çağlak’ın çalışmasından devam etmek yerinde olacaktır. *Boş Zaman Alışkanlıklarında Nostaljik Bir Trend: Yeni Nargile Kültürü ve Nargile Mekânları* adlı çalışmasında Uğur Çağlak; Zamanında sönmüş fakat 2000’li yıllardan sonra gittikçe popülerleşmekte olan nargile

fenomenine ve boş zamanlarında insanların nargileye olan yoğun ilgisine işaret etmektedir. Çağlak'a göre bu yoğun ilginin sebebi ise insanların son zamanlarında gündelik yaşamlarına nargileyi dahil etmeleri ve bir boş zaman formu haline getirmesidir. Aynı zamanda Çağlak boş zaman mefhumunu bir yapı olarak ele almaktadır ve bu yapının ise belirli mekânların üretiminde bulunması söz konusudur. Bu süre zarfı içerisinde de boş zaman yapısının ortaya çıkardığı çeşitli eğlence ve muhabbet mekânları vardır. Bu mekânlar ise sosyalleşme, toplumsallaşma, kentin içerisindeki bir süre sonra oldukça rahatsız edici bir hal alan uyarıcıların yoğunluğunu engelleme minvalinde işlevleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Bu bağlamda kentli insanların boş zaman yapısı içerisinde katıldığı mekânlardan birisi ise nargile mekânlarıdır. Nargile mekânları daha çok kent hayatının unsurlarıdır. Çalışmasında Çağlak, nargile mekanlarını nostaljik nargile mekanları ve modern nargile mekanları olarak iki tipolojiye dayandırmaktadır. Çağlak, nargilenin imlediği geçmişin bazı mekanların nostalji nargile kafeleri olarak inşa edilmesine sebep olduğunu öne sürmektedir. Bu durumun temel tetikleyeni ise nostalji bir diğer ifadeyle insanların geçmişe duyduğu özlem olarak belirtmektedir. Böylelikle geçmişi canlı tutmak adına nostaljik inşa edilenler özellikle tarihi yapılardan seçilmektedir. Örneğin çalışmasında seçtiği mekânlardan biri olan Konya'daki Osmanlı Nargile şehrin ayakta kalan en eski Osmanlı yapısı içerisinde inşa edilmiştir. Bu mekânın içi de tamamen Osmanlı döneminden kalma nostaljik eşyalarla tasarlanmıştır. "İçeride çalan müzik bile nostaljiktir. Satılan ürünler, yiyecekler, içecekler bile nostaljiyi yansıtacak türdendir" (Çağlak, 2018: 78). Bir diğer nargile mekânı biçimi ise modern olarak inşa edilenlerdir. Daha çok kafe modelinde olup hem tasarımları hem de satılan ürünler bağlamında modern bir hizmet sunmaktadırlar. Nargile hizmetini ise ek olarak sağlamaktadırlar. Çağlak'a göre bu mekanları daha çok popüler kültür mekanları olarak tasavvur etmek mümkündür. Bu mekanlarda artık nostalji ihtiyacının geçmesi ve popüler kültür ürünlerinin sunulması söz konusudur. Böylelikle modern nargile kafeler yeni anlamların ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Nargile mekânını tercih edenler genellikle toplumun birçok kesiminden insanlardır. "İşçi, fabrikatör, akademisyen, öğretmen, polis, avukat, öğrenci gibi" çok farklı kesimlerden müdavimler mevcudiyet göstermektedir. "*Müdavimler bu mekânlarda belirli bir nüfusu olan ağır abi konumundadırlar. Genellikle müdavimler erkeklerdir*" (Çağlak, 2018: 80). Her ne kadar cinsiyet hiyerarşisi günümüzde kırılmaya başlamış olsa da Çağlak'ın çalışmasından da görebileceğimiz üzere belirli bir cinsiyet hiyerarşisi halen nargile mekânlarında yeniden üretilmektedir. Aynı zamanda mekânın erkek yoğunluğu olan bu müdavimlerinde mekânın belirli bir noktada kimliğini oluşturduğunu ve bu kimliğe uymayan toplumsal aktörlerin mekânla olan ilişkisinin sekteye uğrayabileceğini ifade edebilir.

The Eastern Way of Timekeeping: The Object and Ritual of Nargile adlı çalışmasında Şebnem Timur ise, şehir hayatı ve modernizasyonla beraber bireyleri tahakküm altına almaya çalışan mekanik zaman tasavvurunun karşısında nargile içme ritüelinin bir kaçış imkânı sunduğunu öne sürmektedir. İstanbul Tophane'de Fındıklı Cami'sinin yanında bulunan nargile kafede yürüttüğü çalışmasında bu mekânın İstanbul şehir hayatı içerisinde yer almasına rağmen eski dokusunu, geçmişin bireylere verdiği güven

duygusu bir nebze sağlayabildiğini ve bu sebeple revaçta olduğundan bahsetmektedir. “Nargile içildiği zaman, düşünmek için zamanınız olmaktadır. Sabrı, hoşgörüyü öğretir ve bu ritüele eşlik edecek bir kişiyi de gerektirir. Sigara içenlerle kıyaslandığında nargile içenlerin hayata karşı daha dengeli yaklaştığı görülmektedir” (Kinzer’den aktaran Timur, 2002: 21). Aynı zamanda nargile geçmişini sembolize etmekte olup uzun içimiyle beraber şehir insanları için zamanı yavaşlatarak bireylerin bu mekanları tercih etmesini ve modernizasyon karşısında nargilenin aktörlere bir direniş imkânı sunmaktadır.

Son olarak, günümüze doğru nargile ile ilgili yapılan çalışmaların genel itibariyle sağlık alanında daha fazla olduğunu ifade edebilir. Yapılan bu çalışmalardan devam edilecek olunursa nargile içimindeki yoğun artış “tatlandırıcı kullanılmış nargilelik tütünlerin piyasaya girmesi, sayıları hızla artan nargile kafeler, agresif pazarlama teknikleri ve medyada yer alan reklamlar” olarak gösterilmektedir (Aslan, Eminağa, Feyzioğlu, İbrahimov, Metin ve Şahin, 2012: 52). Müdavimleri tarafından sigarayla kıyaslandığında nargilenin zararsız olduğunu yönelik olan kanaatin asılsız olduğunu ise *Tütün Mücadelesi için Yeni Bir Tehdit: Aromatik Nargile* adlı çalışmada görülmektedir. Aromatik nargilenin tömbeki tütününe nazaran daha az zararlı olduğu ve nargile kafelerde oldukça popüler olmasının sağlık açısından önemli tehlikeleri bünyesinde barındırdığı ifade edilebilir. Üstelik genç popülasyon tarafından aromatik nargilenin tüketiminin daha yoğun olması söz konusudur. Aynı zamanda nargilenin sadece tüketimi toksik etkilere neden olmamaktadır bir o kadar da kafelerde tüketilen nargilelerin dumanına maruz kalmak zehirlenmek için katalizör işlevi görmektedir. Bu sebeple yapılan çalışmada tütün kontrolcülerini ve sağlıkçılar tarafından bir an önce acil önlemlerin alınması gerektiği vurgulanmaktadır (Pıçak ve Sezer, 2010). Literatürde nargile üzerine yapılan çalışmaların derlenmesinden sonra bu çalışmanın temel dayanak noktalarından biri olan mekânın cinsiyetinin izi sürülecek ve ardından bu alan araştırmasının beslendiği Türkiye’de erkeklik ve mekân ilişkisini ele alan tartışmalara doğru bir hat çizilecektir.

3.3 GÜNDELİK ERKEKLİKLER, CİNSİYETLENDİRİLMİŞ MEKANLAR, ERİL HABİTATLAR

Space, Place and Gender çalışmasında mekânın cinsiyetini sorgulayan öncü isimlerden birisi olan Doreen Massey, toplumsal aktörlerin faaliyetleri aracılığıyla dönüşen ve aynı zamanda aktörleri dönüştüren ilişki bir mekân yaklaşımını tartışır. Bu noktada mekân, tahakkümü ve tabii kılınmayı bünyesinde barındıran karmaşık ilişkiler ağıdır (Massey, 1994: 161). Mekânsal olan toplumsal olanla iç içe geçerek birbirlerinden ayrı ele alınamayacağını belirten Massey, sosyal dönüşümlerin izini sürmek için mekânsal olanın kültürel ve toplumsal bir analizle incelenmesi gerektiğini vurgular (Massey, 1994: 22). Yer tanımlamasında ise dört farklı karakteristik sunar. Massey’e göre yer asla durağan değildir bulunduğu coğrafyanın değişimleri aracılığıyla şekillenerek dinamik bir yapıya sahiptir. Fiziksel sınırları olması zorunluluğu yoktur ve mekânın içerisindeki dinamik ilişkilerin mekân

dışına taşarak aktörler aracılığıyla desteklenmesi söz konusudur. Aynı zamanda mekanlar birden fazla kimliğe sahip olmakla beraber heterojen bir karakteristiği de içerir. Son olarak mekânın benzersizliği tarihin seyrinde pek çok kez değişikliğe uğrayabilme potansiyeline sahip olup dönüşüm geçirebilmektedir (Massey, 1994: 155).

Massey'in ilişkisel mekân yaklaşımından hareketle mekânın izi sürüldüğünde tarihte birbirinden farklı coğrafyalarda mekâna ilişkin mevcut eşitsiz ilişkilere tanıklık edilir. Bu ilişkinin en somut örneklerinden birisi de kamusal ve özel alan dikotomisini cinsiyetle katmerleyen antik Yunan şehir kurgusunda görülmektedir. *Agoraları* dilediği gibi kullanma ayrıcalığı, vücut ısısı yüksek olan “özgür” erkek “yurttaşlara” bahşedilmişken kölelerin ve kadınların vücut ısısı düşük olduğu için onlara ancak özel alan, *oikoslar* uygun görülmüştür (Alkan, 2017: 8). Kadınları özel alanlara kapatma edimi etkisini pek kaybetmemiştir. Tarih çizgisinde daha da ilerlediğimizde; Osmanlı Dönemi'nde kadınların kamusal alanı denetleyebilmek için bir diğer ifadeyle onları hapsedebilmek için fermanlar hazırlanmıştır. Sadece kendine çizilen alanın dışına çıkan kadınlar değil aynı zamanda kadınların dükkânlarına girmesine izin veren dükkân sahipleri bile olası cezalara tabii tutulmuştur (Çakır, 2009: 81). Kadınlar için “uygun” görülen mekânsal ayrışmalar, “çağdaş” olarak adlandırılacak zamanlarda da devam etmiştir. Bu durumun bir örneğini 1980'lerin sonlarına kadar *sadece erkekler ve tek başına olan kadınlara hizmet edilmeyecektir* tabelaları bulunan barlarda, restoranlarda ve örneklerini çoğaltabilecek Amerika'daki birçok kamusal alanda görmekteyiz. Kadınların dışarı çıkıp sosyalleşmesi sadece toplum nezdinde ahlaki panik yaratmamış ve birçok mekân kadınlar geldiğinde kapısını kapatmış, masalarını kaldırmış ve kadın müşterilerinden sipariş almamaya dayalı bir cinsiyet ayrımı politikası izlemiştir. Fakat feminist bilince sahip bir grup kadın tarafından bu mekânlarda protestoların başlatılmasıyla beraber bu ayrım yıkılmaya başlanmıştır. Ardından mekânlar da sırasıyla bu politikalarını bırakmış olup kadınlar da artık daha “özgürce” diğer “yurttaşlar” gibi kamusal alanlarda hareket etmeye başlamıştır (Cohen, 2019). Artık geçmişte olduğu gibi cinsiyete dayalı mekânsal ayrışmalar, günümüzde somut bir biçimde kendisini göstermemektedir. Gündelik hayatın ritminde çoğu zaman örtük bir biçimde işleyip tahakküm yapısını güçlendirmektedir. Bu bağlamda popüler kültürün kısa ömürlü ürünlerinin dışında yüzlerce yıla tanıklık ederek dayanıklılığını ispatlamış ve büyük masraflarla inşa edilen kentlerin ve mekânların somut anlamları, bizlere birer hikâyeye anlatmaktadır. Yoldan geçerken gözümüze çarpan bazı “*binaların, anıtların, sokakların ve işaret sisteminin biçimini ve işlevini*” okumaya başladığımızda zaman, bu yapılar bizlere iktidarı, tahakküm ilişkilerini, direnişi ve mikro düzeyde kişisel anlatıları içeren hikâyeler sunarlar. Kentler hem sürekli bir akış halindedir hem de çeşitli bağlamlarda geçmiş ve geçici birçok mekânsal düzenlemeye tabii tutularak maddi kültürün önemli taşıyıcılarındandır. (Cloke, Jarvis ve Kantor, 2009: 29-32). Bu düşünceden hareketle mekanların erkekliklerin toplumsal inşalarını gerçekleştirmesinde nasıl bir işlevi olduğunu inceleyen çalışmalara doğru bir hat çizilecektir.

3.3.1 Erkek Sosyalliği, Homososyal Mekanlar

Eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmalarının odağında kritik bir öneme sahip homososyallik kavramı aynı cinsiyetten bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu sosyal bağları tanımlar. Erkek homososyalliği bir yandan hegemonik erkeklik mekanizmasının sürerliliğinde oldukça işlevselken bir yandan da erkeklerin diğer erkeklerle bir araya gelerek yakın bağlar ve dostluklar aracılığıyla nasıl toplumsal cinsiyet rejimini güçlendirdiğini açıklar (Bird, 1996; Lipman-Blumen, 1976). Erkek homososyalliğinin mekân ile ilişkiselliği ve erkekliklerin inşaları bağlamında Türkiye’de yapılan erkeklik çalışmalarına doğru bir hat çizildiğinde *Eril Kente Dönüş*’ten başlamak yerinde olacaktır. Eril kente dönen Şentürk, çalışmasında mimarlık disiplini içerisinde eril kenti anlamaya çalışmaktadır. Eril kentin ve mekânlarının normatif yönü üzerinde pek durulmadığına işaret eden Şentürk aynı zamanda cinsiyet ve mekâna dair çalışmaların kadınların özelinde gidiyor olduğunu eleştirmektedir. Şentürk’e göre ise bu durum, fail olan erkeklerin yol açtığı problemlerin gölgelenmesine neden olmaktadır. Erkekleri konu alan mekân çalışmalarının artmasıyla kentlerin erkek egemen yapılarının daha görünür hale geleceğini iddia eden Şentürk; dolayısıyla cinsiyete dayalı rollerin sonuçlarının çok daha kapsamlı bir eleştiriye mümkün hale getireceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda çalışmasında mimarlık disiplini içerisinde Şentürk; mimarlığın hem disiplin ve mesleki bir pratik olarak hem de eğitim bakımından eril zihniyetle kuşatılmış olduğunu vurgulamaktadır. Mimarlık disiplininin erkek egemen iktidar ilişkisiyle iç içe gören Şentürk; mimarlığı, erkek aklın doğayı denetim altına alma girişimlerinin önemli tezahürlerinden birisi olarak değerlendirmektedir. Mimarlığın hep *tahkim etmek, yerleştirmek, sıradüzene sokmak, düzenlemek, denetlemek, sınırlamak, hiyerarşik hale getirmek, erişilmez hale getirmek, olağanlaştırmak ve kalıcılaştırmak* minvalindeki pratikleri fazlasıyla bünyesinde barındırdığını ve bunların yanında mimarlığın, militer ilişkilerle, askeri faaliyetlerle benzerliğini ve ortaklığını göz önünde bulundurarak eril bir mesleki pratiğe de tekabül ettiğini ifade eder. Bu noktada Şentürk, bu mesleği icra eden kişiler tarafından ortaya konan yapıların, *güç ilişkilerinin yapı malzemeleriyle şekle sokulduğu sahneler* olduğunu öne sürmekte olup *güç ilişkilerinin mimarlığın içerisinde yeniden şekil bulduğunu, göz önünden kaybolurken mimarı yapılar aracılığıyla yeniden dile getirildiğini* vurgulamaktadır. Dolayısıyla Şentürk’e göre hiyerarşik güç ilişkilerinden beslenen yapılar da kimliklerin ve temsillerin birbirleriyle etkileşime girerek müzakere edildiği alanlar olarak ortaya çıkmaktadır (Şentürk, 2017: 37-38).

Mimarlık disiplininden hareketle ataerkil toplum hem fiziki olarak hem de soyut bir biçimde kadınların ve erkeklerin sosyalleşme alanlarını birbirinden ayırır ve aynı cinsiyetten bireyler arasındaki toplumsal cinsiyete dair pratikleri daha fazla pekiştirir (Bozok, 2011: 65). Bununla beraber ataerkil iktidar sadece alanları cinsiyetler arasında bölüştürmez, kamusal alanı ise daimî olarak erkeklerin tekeline bırakır ve bu alanları, erkeklerin diledikleri gibi eyleyebileceği egemenlik alanları olarak sayar. Dolayısıyla kadınlarla kıyasladığımızda erkekler, “sonsuz” güce sahip olduğu alanlarda daha rahat kamusallaşma ve sosyalleşme imkânlarına kavuşurlar. Özel alana hapsolmayan erkekler “iş yerlerinde,

kahvehanelerde, lokantalarda, meyhanelerde/barlarda, spor karşılaşmalarında, ibadethanelerde” örneklerini daha da çoğaltılabilecek birçok yerde hiçbir tereddüt yaşamadan kamusal alanlarında yaşarlar. Erkekler ev yerine zamanının çoğunu kamusal alanlarda geçirmeyi tercih eder. Erkek aktörlerin erkeklik kurguları hem kendi yaşamlarındaki pratiklerle hem de kamusal alanlardaki toplumsal dinamikler ve bu dinamiklerin ihtiyaçlarına göre de şekillenmektedir. Bozok ise bu etkileşimi besleyen etmenleri; “*medya temsilleri, reklamlar, siyasi kararlar, ekonomik ilişkiler, yeni yasalar, spor müsabakaları sırasındaki eylemler, erkekler arası arkadaşlık ilişkilerinde kamusal alanlarda paylaşılanlar, kavgalar, muhabbetler, oyunlar, argo ifadeler*” olarak sıralar ve hepsinin kamusal alanlardaki erkekliklerin inşasında önemli rolleri olduğunu belirtir. Bozok’a göre erkeklikler en çok zaman geçirdikleri yerde, kamusal alanlarda kurulmakta ve bu alanlarda erkeklerin kendi aralarındaki ilişkilerde “birlikte” öğrenilmektedir (Bozok, 2011: 64-65). Bu düşünceden hareketle mikro düzeyde farklı erkeklik inşalarına mekân özelinde bakmaya başlamadan önce makro düzeyde bölgesel bir erkeklik çalışmasından başlamak yerinde olacaktır.

Bölgesel bir erkeklik çalışması yürüten Bozok; çalışmasında şehrin kahvehanelerini, stadyumlarını, çarşılarını, sokaklarını, alışveriş merkezlerini neredeyse birçok yerde şehrin kamusal alanlarını denetleyen Trabzon erkeklerini ele almaktadır. Türkiye’de birçok şehre özgü erkeklik biçimlerinin var olabileceğine işaret eden Bozok; Trabzon erkekliğinin aralarında ön plana çıktığını düşünmektedir. Bozok, Trabzon’da her geçen gün artmakta olan işsizlik ve yoksullaşma sebebiyle şehrin kamusal alanlarını işsiz, umutsuz ve şiddet kullanmaktan kaçınmayan ataerkil erkekler tarafından doldurulduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla şehrin başlıca alanları sokakları, meydanları, caddeleri ve sahil kenarlarının sadece işsiz erkeklerin vakit geçirdiği alanlar haline dönüştüğünü öne süren Bozok hem volta atarak hem de şehirdeki linç girişimlerine katılarak şehrin denetiminin bir anlamda erkeklerin tekeline girdiğine ve bu denetimin aynı zamanda şehir bekleliğine vararak kadınların ve LGBTIQ+ bireylerin kamusal alanlarının sınırlarını çizmeye kadar ulaştığını göstermektedir. Aynı zamanda Bozok; işsizlik faktörünün erkekleri şiddet kullanmaya daha yatkın ve baskın hale getirdiğine değinerek Trabzon erkekliğinin kurucu niteliklerinden birisi olarak işaretlemektedir. Erkeklerin denetiminde olan kamusal alan ve Trabzon’a özgü erkeklik biçiminin oluşmasındaki diğer etkenleri Bozok; Trabzonlu olmanın bir getirisi olan mikro milliyetçilik ve Trabzonspor taraftarlığı olarak göstermektedir. Bu iki etkenin neticesinde oluşan gerilim ortamının ise Bozok hem stadyumlardaki taşkınlıklarda hem de şehrin sokaklarında ve çarşılarında ortaya çıkan sağ kalkışmaların dışavurumunda yaşandığından bahsetmektedir. Dolayısıyla Bozok; Trabzon şehri içerisinde sağ ideolojilerin etkisiyle, futbol ve futbol taraftarlığıyla ataerkilliğin ve kodlarının yüceltildiğini ve söylemsel düzeyde bunlardan yararlanılarak etkin hale geldiğini öne sürmektedir. Çalışmasında “*milliyetçi, heteroseksüel, agresif, şiddet kullanmaya her an meyilli, gündelik konuşmalarında ataerkiyi yeniden üreten söylemleri*” bulunan Trabzon erkekliği olarak ele aldığı erkeklik biçiminin hem yerel düzlemde ortaya çıkan farklı ataerkil

stratejilerin hem de erkek egemenliğinin nasıl kurulduğunun görülmesinde yardımcı ipuçları sağlayacağını vurgulamaktadır (Bozok, 2012).

Bu bölgesel erkeklik çalışmasından hareketle şehri tekeline alan erkeklerin kadınlara atfedilen özel alanda nasıl hareket ettiğini sorguladığımız zaman ise farklı ataerkil stratejilerini “sessizce” işe koştugu görülmektedir. Bu noktada ise Atilla Barutçu, erkeklerin özel alanlardaki sessizliğini *bir erkeklik stratejisi* olarak değerlendirip *özel alandaki eril suskunluğu* irdelemektedir. *Bir Erkeklik Stratejisi: Özel Alanda Eril Suskunluk* adlı çalışmasında Barutçu, erkeklerin özel alandaki rollerinden ve özellikle eş ve çocuklarıyla olan ilişkilerinden yola çıkarak erkeklerin kamusal alanda aktif rol oynarken neden özel alanda belirli durumlarda sessiz kalmayı tercih ettiklerini odak noktasına koymaktadır. Bu çalışmadan hareketle erkeklerin özel alanda nasıl hareket ettiklerine bakıldığı zaman erkeklerin sadece “birtakım ev işlerine” katıldığı görülmektedir. Bu işler “erkeksi” işler olmasa bile yine bir şekilde “erkeğe atfedilen” ve “erkeğin daha iyi yapabileceğine inanılan” vurguyla meşrulaştırılan ve böylece erkeğin kadınsılaşıma tehlikesiyle karşılaşmayacağı işlerdir. Görüşmelerden hareketle işlerin içeriğini özetlenecek olursa; ev içerisinde yapılan temizliği beğenmeyerek temizlik yapmaya teşebbüs etmesinde, erkeklerin uzun süre televizyon izlemesi, yemek yapması ve bulaşık yıkaması ama bunun sadece kimseye muhtaç olmadığını göstermek ve kendi kendine yetebileceğini ispatlama çabasına tekabül etmesinde yahut pazara çıkması ve alışverişi sadece kendi tekelinde yapmak istemesi çünkü ev ekonomisini sadece kendisinin yürütmesini istemesinde ve en iyisi, en uygununu yine kendisinin seçeceğine inanmasında görülmektedir. Bir diğer ilgi çeken örneği ise; bir katılımcının anlatısında, babasının ev içi emek pratiğine dâhil olma örneğinde bulunmaktadır. Katılımcının babası hafta sonu temizliğine yardım etmek ister ve balkon temizliğini kendisi üstlenir. Fakat balkon temizliğini üstlenmesinde bir başka ifadeyle ev içi emeğin paylaşmasında eşinin balkon yıkarken çevre tarafından görülmesini istememe gibi eril bir zihniyet yatmaktadır. Devam edecek olunursa; ev içerisinde erkeklerin genel halinin de sessiz olduğu görülmektedir. Çok konuşmayı ve dinlemeyi sevmeyip kendi halindedirler. Duygularını göstermeden sert bir ifadeyi takınmakla beraber duygularını ifade etmemek için daha az iletişim kurmaktadır (Barutçu, 2015: 137-138). Ev içi emeğine katılacaksa da erkekler kendi erkeklik tarzlarından feragat etmeden aile aktivitelerine “aktif” bir şekilde katılmayı dener ve bir mekân olarak ev ile sorunlu ilişkilerini devam ettirirler. Erkeklerin ev içerisindeki gündelik yaşam aktivitelerine ve aile dinamiklerine dayanarak Barutçu; “*suskunluğun sessizlikten farklı olarak bilinçli yapılan eril bir davranış olduğunu, taktikten farklı olarak bilinçli yapılan eril bir davranış olarak ise güçlü olanın uyguladığı bir strateji olduğunu*” vurgulamaktadır (Barutçu, 2015: 142). “Eril suskunluk” hem erkeklerin ev ile olan ilişkisindeki “*problemlerli noktalardan*” kaçabilmesini sağlamaktadır hem de erkeğin ev içinde kadınsılaşıma tehlikesi yaşamadan ve erkekliğine zarar vermeden mekânla ilişkisini kurmaktadır (Barutçu, 2015).

Yukarıdaki çalışmalardan hareketle bireylerin mekânlarla etkileşimlerinin doğal yahut saf olarak değerlendirilebilecek bir ilişki biçimi olmadığı görülmektedir. Mekânlar, hem olayların geçtiği yer

olmakla beraber hem de toplumsal aktörlerin ve davranışlarının da üretildiği alanlardır. Dolayısıyla aktörlerin etkinlikleriyle işlenen ve dönüşen mekânlardan bahsedebilmek mümkün olmaktadır (Alkan, 2017: 9). Aynı cinsiyetten bireylerin bir devamlılık süreci içerisinde gittiği mekânlar ise, homososyal mekânlar olarak adlandırılmakta ve belirli toplumsal cinsiyet kalıplarına özgü pratikler ve iktidar ilişkilerini pekiştirmektedir. Bu mekânların aynı cinsiyetten bireyleri kabul etmesiyle beraber, homososyal ilişkilerin paydasında aktörler daha fazla etkileşime geçmekte ve cinsiyet kimliklerini şekillendirirken birbirlerine adeta merhem olmaktadır (Bozok, 2011: 65). Aynı zamanda erkekliklerin en çok kamusal alanlarda deneyimlenmesi ve öğrenilmesi sebepleriyle “erkek ortaklıklarını anlamak için homososyal erkek mekânlarının habitusunu, erkek eğlence dünyasının eril tarzını, spor salonlarındaki erkeklik inşasını, iş görüşmelerindeki erkek-erkeğe halleri anlamak önemlidir” (Sancar, 2016: 18). Bu noktada erkek eğlence dünyası denilince akla gelen ilk mekânlardan, pavyondan başlamak yerinde olacaktır. Taşrada eğlence mekânları ve erkeklik üzerine bir çalışma yürütmüş olan Osman Özarlan ise; erkekliği bir stratejik olarak sessizlik maskesini takan ya da militarizm ve futbolun iç içe geçtiği milli bir kimlikle beslenen bir inşa olarak ele almamakla beraber taşranın, eğlence hayatını sınırladığı fakat pavyonların kapısını açtığı gece hayatına koşan erkeklerin kendi aralarındaki ve konsomatris kadınlarla olan ilişkilerinde nasıl bir hegemonya ve statü savaşına girdiğine çalışmasında değinmektedir. Taşra gece hayatının mekânları olan gazinolar olarak adlandırdığı pavyonların, taşralı erkekler için yaşadıkları kişisel sorunlardan kaçış için imkân sunduğunu öne süren Özarlan; erkeklerin gece hayatında kendi yerlerini edinebilmek için kendi söylemlerinden ve hayatlarındaki özgül konumlarından hareketle farklı erkeklik profilleri yarattıklarını ifade etmektedir. Taşra gece hayatındaki farklı erkeklik deneyimlerinden hareketle gerçekleşen bu çalışmada bahsedilen profiller “paralı, belalı, çakma belalı ve yakışıklı” olarak kategorize edilmiş ve her biri erkekliğin farklı modellerine işaret etmekte olup diğer erkeklere karşı gece hayatında statü kazanma uğrunda çeşitli performanslar sergilemelerine yol açmaktadır (Özarlan, 2016). Çalışmasından hareketle bahsedilen erkeklik tipolojilerine değinecek olunursa ilk sırada rekabet ve iktidar hırısından beslenen *paralı* gelmektedir. Bu tipolojide, hegemonik erkekliğin kurucu niteliklerinden olan fiziksel güç üzerinden cesaret gösterileri yapan erkeklerden ziyade erkeklerin maddi güçlerini gecenin sonuna kadar kullanarak erkekliğini ispatlaması söz konusudur. Buradaki amaçları kadınlarla yakın temas kurmakta değildir ve paralı tipolojisindeki erkekler kendi hegemonyalarını diğer erkeklere ispatlamak için daha fazla harcamaktadır. Dolayısıyla gece hayatındaki hegemonik erkeklik savaşlarında konumlarını daha üst bir seviyeye çekmeye çalışmaktadırlar. Bu durumun somut tezahürünü ise; gece hayatında erkeğin kendisini ezdirmemek için yanına oturan kadına belirli aralıklarla içki söyleyerek “sahip çıkmasında” bir diğer Türkçe ifadeyle erkekliğini kadını araçsallaştırarak diğer erkeklere kanıtlanmasında görülmektedir (Özarlan, 2016: 79-82). Bir diğer erkeklik kategorisi ise gece hayatının erkekleri olan *belalılardır*. Erkekliklerini ise sonuna kadar harcamamaktan dolayı her zaman cesaretli olmalarıyla, yaralarıyla, sıkıntılara göğüs germekle, belayı kendilerine çekmekle ispatlamaya çalışırlar.

Dolayısıyla bu kategorideki erkeklerin, gece hayatının hegemonik savaşında kendilerini yukarıya çekebilmek için fiziksel gücüne ve bir mazlumluk anlatısına sarıldığı anlaşılmaktadır (Özarslan, 2016: 101-103). Üçüncü kategori ise *çakma belalıdır*. Bu kategorideki erkekler ise sadece belalılardan çaldıkları rolleriyle onları taklit ederek bir anlamda onlara öykünerek erkekliklerini ispatlamaya çalışmaktadırlar (Özarslan, 2016: 113). *Yakışıklı* ise gece hayatının güvenliğini sağlayan *belalı* ve ona öykünen *çakma belalıdan* ve ortamı kalkındıran *paralıdan* sonra 4.tipolojidir. Bu kategorideki erkeklere yakışıklı denmesinin sebebi popüler kültürün sunduğu yakışıklı erkek modeline uymasıyla ölçülmemektedir. Mekândaki diğer erkeklerden fiziki görünüşleriyle daha ayrıcalıklı olarak *yakışıklı* pozisyonunu elde etmekte olup gece hayatında ulaşılamaz kadın bedenlerine erişebilmektedirler. Dolayısıyla, *Yakışıklının* konsomatris kadınlara ulaşabilme ayrıcalığı gece hayatının hiyerarşisinde onu yukarı çeker ve ortamdaki çoğu erkeğin ilgi odağı haline getirir. Ortamdaki kadınların da *yakışıklıyı* onaylaması ise diğer erkekler arasındaki rekabetin hararetlenmesine ve bir anlamda *yakışıklı* erkekler, ortamdaki hegemonik erkeklik savaşının baş yürütücüsü konumuna geçer ve diğer erkeklerin umutlarını söndürür (Özarslan, 2016: 113).

Erkek erkeğe halleri mekân ekseninde anlamaya devam edecek olursak; Doğuda *Kahve ve Kahvehaneler* adlı çalışmanın giriş kısmında Helene Desmet-Gregorie kahvehaneleri, erkeklik sosyalizasyonunun en yoğun yaşandığı mekânlar olarak tanımlamaktadır (Desmet-Gregorie, 1999: 21). Büyük bir çoğunlukla erkekler özelinde cinsiyetlendirilmiş olduğunu öne süren Desmet-Gregorie; kahvehanelerin toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri yeniden üreten ve dolaşımda tutan mekânlardan birisi olduğu söylemekle beraber kahvehaneleri mekânsal ayrışmaların net bir biçimde görülebileceği mekânlardan biri olarak işaretlemektedir (Desmet-Gregorie, 1999). Türkiye’de erkeklik ekseninde mekânın cinsiyetlendirilmişliğine dair yapılan çalışmaların ise kahvehane ekseninde yoğunlaştığını görmekteyiz.

Çalışmasında kahvehaneleri, toplumsal yaşama sirayet etmiş onunla iç içe geçmiş olduğunu öne süren ve erkeklere has bir mekân ve pratik olarak ele alan Hülya Arık; çoğu zaman göz ardı edildiğini düşündüğü toplumsal aktörler ve failer olarak hegemonik erkekliklerin sıradan olarak tanımlanan gündelik hayata bakılarak irdelenmesi gerektiğini düşünmektedir. Kahvehane mekân pratiği üzerinden erkekliğe bakan Arık; hegemonyanın boş vakit geçirme pratiklerinin oluşturduğu toplumsal cinsiyet sınırları üzerinden nasıl gündelik yaşamın içine girdiğini ve hangi pratiklerle içselleştirildiğini ve tekrar üretildiğini analiz etmektedir. Bu noktadan hareketle kahvehanenin içerisinde gerçekleşen eylemleri *erkeklik ritüelleri* olarak adlandırmakta olup bu ritüellerin alanı, hegemonik erkekliğin kurulduğu ve müzakere edildiği bir erkeklik mekânına dönüştürdüğünü öne sürmektedir. Yaptığı görüşmelerden hareketle çoğu erkeğin kahvehaneye gitme sebeplerini “*sosyalleşmek, arkadaşla buluşmak, vakit geçirmek, kâğıt oyunları oynamak ve etrafta, mahallede, dünyada olup bitenlerden haberdar olarak*” olarak göstermektedir (Arık, 2017: 181). Dolayısıyla Arık; kahvehane müdavimleri olan erkeklerin sosyalleşme isteğinin kahvehane mekânlarının oluşumunda etkili olduğunu belirtmekte olup aynı

zamanda kahvehanelerin, erkek sosyalliği ve erkek muhabbeti üzerinden erkekliğin hem erkekler arasında hem de kadınlık karşısında kurulumu için birleştirici ve denetleyici bir işleve sahip olduğunu iddia etmektedir. Bulgularında neredeyse kahvehane pratiklerinin cinsiyet ayrımı konusunda farklılık göstermediğini ve her zaman her yerde aynı davranış biçimleri ve tavırları oluşturduğuna değinmektedir. Böylelikle Arığa göre; kahvehane kadınlara uygun bir yer olarak görülmemeyen “*erkeksi karakteriyle ve erkek muhabbetiyle vücut bulan*” bir yer haline gelmektedir (Arık, 2017: 187). Mülakatlarında özellikle belirtilen oyunların, şakalaşmaların ve iddialaşmaların kahvehanede eril söyleme hizmet etmekte olduğunu ve oynanan oyunlarda kazanmanın ve kaybetmenin erkeğin itibarıyla yakından ilişkisini ortaya çıkarmakta olduğunu ve kaybedildiği takdirde erkeklerin “kahvehane toplumu” tarafından utandırıldığını göstermektedir. Kahvehaneye giden erkeklerin kendini daha erkek hissetmeye başladığını ortaya koyan Arık; kahvehane deneyimlerinin erkekliği tanımladığını ve kahvehanelerin bu mekâna girmenin koşullarını sağlayan erkek egemen iktidar ilişkilerini, içindeki mekân pratikleriyle beraber erkeklikleri şekillendirebilen dinamikleri de kapsadığını vurgulamaktadır (Arık, 2017)

Osman Özarıslan ve Hülya Arık’ın çalışmalarında mekânların erkekler için hiyerarşik ilişkileri barındırdığını ve neredeyse güç ve statü oyunlarını içeren bir savaş mevzii haline geldiğini görmekteyiz. Fakat Çağdaş Demren’nin çalışmasında kahvehane, erkeklerin gündelik hayatlarındaki hiyerarşik ilişkilerden kaçtığı ve daha çok bir ev gibi benimsediği bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. “Ankara’da bir gecekondu mahallesinden örnekle” *Kahvehane Erkekliği*’ni tartışan Çağdaş Demren, Yatıkevler semtinde yaşayan erkekler için kahvehaneleri, hayatlarını sürdürebilmelerini kolaylaştıran mekânlar olarak değerlendirmektedir. Mülakatlarının sonucunda katılımcılarının günlük yaşamlarını geçirdikleri birçok mekân ve alanın farklı niteliklerde hiyerarşileri ve eşitsizlikleri barındırdığını gözlemlemiştir. Bu noktadan hareketle katılımcılarının gittikleri kahvehane için Demren; erkeklerin yaşamlarındaki diğer sosyal alanlardan ve mekânlardan ayrı, “göreceli” olarak “daha az hiyerarşik” bir eksende daha samimi ilişkiler geliştirebilmesine olanak sağladığını ifade etmektedir. Demren’e göre gecekondu mahallesindeki kahvehanenin en önemli özelliği “toplum içindeki gündelik yaşamda erkekler arasında var olan her türlü hiyerarşiyi en asgari düzeye indirgemesi hatta nötr bir hale getirmesidir” (Demren, 2014: 118). Demren, Yatıkevler’de yaşayan bir erkek için günlük hayatın, yaşadığı ve paylaştığı deneyimler üzerinden şekillendiğini öne sürmektedir. Bulgularında ise; Demren erkekliğin, gecekondu bağlamında günlük yaşam içerisinde erkeklerin diğer insanlarla karşılıklı olarak paylaştıkları ve oluşturdukları ilişkiler ve etkileşimler aracılığıyla inşa edilmekte olduğuna değinmektedir. Dolayısıyla erkeklik bir sosyalizasyon süreci içerisinde vücut bulmaktadır. Bu noktada Demren; erkek sosyalizasyonunda erkekliğin bir birliktelik içerisinde üretilen, çoğaltılan, dönüştürülen ve tekrar inşa edilen bir süreci içerdiğine işaret etmektedir. Çalışmasında Demren, Yatıkevler’deki erkeklerin kahvehanelerde vakit geçirerek, iş yerlerinin, ailelerinin ve çocuklarının sorunlarından uzakta yukarıdaki çalışmalarda gördüğümüz üzere çetrefilli bir hegemonik erkeklik savaşı vermeden

hiyerarşinin daha az olduğu kahvehanelerde bir diğer ifadeyle *erkekler evinde* erkekliklerini keyifle inşa etmektedirler (Demren, 2014).

Zonguldak şehrindeki Devrek kahvehanelerinde erkekliği inceleyen Atilla Barutçu; kırsal alanlarda varlığını sürdürmekte olan kahvehanelerin bugün hala gündelik yaşam içerisinde sosyalleşmenin önemli mekânlarından biri konumunda olduğunu öne sürmektedir. Çalışmasında Barutçu; kahvehanelerin şehir merkezlerinde farklı değişimler yaşadığına işaret etmekte olup kadınların vakit geçirdikleri benzeri mekânlara daha çok “aile çay bahçesi” gibi isimlerin verilmesinden dolayı kahvehane denilince akıllara ilk gelen düşüncenin hala erkeklerin toplanıp vakit geçirdiği homososyal yapıya sahip bir mekân tasavvurunu içerdiğine değinmektedir. Bu noktada Barutçu kahvehaneleri hem kamusal alanın bir parçası olarak görmekte aynı zamanda Çağdaş Demren’inin çalışmasında görüldüğü gibi hem de erkekler tarafından kahvehanelerin özel alana da dönüştürülebildiğinden bahsetmektedir. Çalışmasında Barutçu; kahvehanelerin erkeklerin cinsiyet kurgularına etkilerini, bu cinsiyetlendirilmiş homososyal mekânlarda sürmekte olan erkekler arasındaki ilişkileri ve bunun sokağa olan uzantılarını irdelemektedir. Yukarıda bahsedilen diğer kahvehane örneklerinden farklı olarak Barutçu’nun ele aldığı kahvehanelerde kâğıt, okey veya tavla oynama gibi mekân pratiklerine pek rastlanılmamaktadır ve yaşlı kesimin emeklileri olarak kahvehaneye gelen erkekler diğer erkeklere selam verip birbirlerini önemsemeden meşrubatlarını içip oturmaktadırlar. Dolayısıyla Barutçu’nun ifadesiyle bir “suskunluk” ve “gözetim” durumu ortaya çıkmakla beraber çalışmada bu durum “yaşlanmanın etkisiyle erkeğin bu sefer erkekler arasındaki saygınlığını ve otoritesini temsil eden ve onu koruyan bir suskunluk”, bir erkeklik stratejisi olarak değerlendirilmektedir. Diğer erkeklik stratejisi ise Barutçu tarafından “gözetim” olarak tanımlanmaktadır. Sandalyelerini dışarıya çıkararak sessiz bir şekilde oturan orta yaş üstü ve emekli erkeklerin bu sefer bakışlarıyla “güçsüz olana” tahakküm uyguladığını ve erkekliğini beslemeye devam ettiği bir strateji olarak ele almaktadır (Barutçu, 2017: 160-161). Bu durum, dışarıya çıkan kadınların kamusal alanına telaş içerisinde yaşamasına ve kendilerini gözetlemeye kadar varan acele bir şekilde terk etmeye çalışma çabalarına neden olan, sokaklara kadar uzanan bir gözetim pratiği ve erkeklik stratejisi olarak ortaya çıkabilmektedir. Böylelikle kahvehanedeki erkekler hem diğer dükkânları gözetlemekte olup hem de sokaktan kimin geçip geçemeyeceğine kadar belirleyici bir tahakküm ilişkisine sahip olmaktadır. Sonuç olarak, Atilla Barutçu; “bugün kahvehanelerin sahip olduğu işlevlerin, içerisinde dönen ilişkilerin ve dışarıya yansıttığı etkilerin kahvehanelerin ortaya çıktığı ilk zamanlara göre değişiklik göstermesinin, bu dinamiklerin aynı şekilde ileride de değişebileceğinin bir göstergesi” olarak kabul etmektedir (Barutçu, 2017: 164).

Fakat yapılan en son çalışmaya göre bu dinamiklerin ne kadar değiştiği sorusu oldukça tartışmalıdır. Eyüp Özkök’ün 26-40 yaş aralığında, evli, Sincan’da ikamet eden, eğitilmiş ve devamlı kahvehaneye gitme pratiğine sahip katılımcılarla yürüttüğü çalışmasında erkekliklerin inşasında kahvehanenin halen oldukça etkili olduğunu görmekteyiz. Her ne kadar ilk kahvehane deneyiminden sonra ileriki yıllarda eğitimlerine devam edip farklı sosyalleşme imkânlarına sahip olmuş olsalar da katılımcıların değişime

sıcak bakmadığını, kahvehanede oluşturdukları erkek kardeşliğinden kopmak istemediklerini ve mekândaki erkek muhabbetleri aracılığıyla heteroseksüel erkeklik idealini güçlendirdiklerini görmekteyiz. Bu noktada çalışma, erkeklerin belirli bir eğitim seviyesine gelse dahi değişime “kapalı” olduğunu göstermesiyle de farklı bir erkeklik tahayyülümüzü sekteye uğratmaktadır. Kahvehaneye gitme pratiği ise en erken 15’li yaşlarda lise öğrenim çağında erkeklerin akranları ve akrabalarıyla aracılığıyla başlamaktadır. Her ne kadar yaş sınırı, en düşük 15 gibi gözüküyor olsa da kişinin dış görünüşünde yaşça daha büyük göstermesi örneğin sakalının çıkması yahut daha yapılı bir vücuda sahip olması kahvehaneye girişini çok daha erken yaşlara da düşürebilmektedir. Fakat bu yaş eşiği atlandıktan sonra ilk kahvehane deneyimi halen erkekler evine bir diğer ifadeyle erkekler cemaatine giriş olarak ortaya çıkmaktadır. Erkek katılımcıları kahvehaneye gitmeye iten sebepleri aile büyüklerinin gitmesini, yer imkânlarından dolayı kahvehanenin daha hızlı ulaşılabilir olması ve maddi kısıtlılıklar olarak görülmektedir. Bu bağlamda ilk kahvehane deneyimi, alt sosyo-ekonomik düzeye sahip saygınlık kalıplarının yaşa bağlı olduğu klasik ataerkil örüntüden beslenen kahvehaneye gitme pratiğine sahip yetişkin erkek aile üyeleri veya arkadaşları aracılığıyla erkekliğin inşa sürecinde sünnet olma ve askere gitme basamaklarının arasına yerleşmektedir. Kahvehane deneyimiyle beraber erkekler, askerlik deneyiminde öğrenecekleri yoğun hiyerarşik rekabeti ve kadınları mutlak öteki olarak kodlayan söylemleri içeren erkek homososyalliği ile çok daha önceden tanışmaktadır. Bu kahvehane çalışması örneğinde de kahvehaneler sadece kadınları dışarıda bırakmamaktadır mekân içerisinde bütün kadını davranışların da mütemadiyen önüne geçmektedir. Bu kadınsılaştırma endişesinden her daim kaçma isteği hem kahvehane erkekliğini oluşturan bir etkendir hem de bu mekânsal ayrışma, erkek homososyalliğinin mekânda fiziki boyutunu teşkil etmektedir. Homososyalliğin sembolik boyutunu ise erkek muhabbeti olarak adlandırılan işle ilgili konular, siyaset, futbol ve oyunlara dair özel konuşmalardır ve asla katılımcıların haneyle ilişkilerine dair sohbetleri içermemektedir. Böylelikle Özkök’e göre erkekler bu mekânlarda kasıtlı olarak eril suskunluk sergilemektedir ve haneye ilişkin konuların kahvehane muhabbetlerine dâhil edilmemesi hem erkeklerin kadınsılaştırma tehlikesinden kaçmasına hem de ataerkil toplumun haneyi koruma sorumluluğu yüklediği erkeklerin görevlerini aksatmadığına ilişkin yanılığa neden olmaktadır. Aynı zamanda katılımcılara şu an partnerlerinin nerede olduğu sorusu sorulduğunda genellikle cevaplar, ev ve ev uzantısına sahip yerler olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, son dönem erkeklik tartışmalarına yer vermiştir ve erkek birliği (*male fraternity*) kavramıyla kahvehane erkekliğinde erkek dayanışma grubunun örüntülerini ortaya çıkarmıştır. Kahvehaneye gitme pratiği, bünyesinde ön hazırlık aşaması barındırmakla beraber bir erkeğin dilediği gibi masaya gidip oturması mümkün değildir. Aynı zamanda kahvehane oyunları sıradan oyunlar değildir ve bu oyunlara dâhil olmak için hazırlıklar gereklidir. Bu oyunları, öğrenmek için ya yancı olarak oyuna dışarıdan izleyici olarak katılmak ve ara sıra masada oyun oynayanların herhangi biri kısa süreliğine kalktığında onun yerine geçici olarak oturup oynamak gerekmekte ya da henüz kahvehaneye gitmeden önce boş olmak kaydıyla evlerde ve parklarda gizli gizli oynamak gerekmektedir. Bu ön

hazırlıklardan geçmek şarttır ve bu hazırlık aşaması masaya geçmeden önce arkadaş yahut akraba gibi yakın erkeklerle birlikte devamlı yapılmaktadır. Bu kapsamda kahvehane erkekliğinin katı kuralları olan bir homososyal organizasyon oluşturmak amacıyla bir erkek kardeşliği içerisinde birlikte öğrenilen ve devam ettirilen bir erkeklik pratiği olduğu ifade edebilir. Ön hazırlık aşamasında kahvehaneye gitmek için hazırlık sürecinde olan erkekler bu erkek kardeşliğinin *potansiyel* üyesi konumundadır. Kahvehaneye gitmeye başlayanlar ve aynı masada oturanlar deneme üyesi konumunda, erkek kardeşliğinin birlikte oluşturulan katı kurallara göre hareket eden ve sürekli bir şekilde kahvehaneye gelen erkekler ise *tam üye* konumuna ulaşmaktadır. Kahvehaneye gitme pratiğine devam etmekte iken, bu ortak davranışlardan uzak hareketlerde bulunanlar ise kardeşliğin dışına doğru itilmektedir. Bu erkek kardeşliği örüntülerine birebir uyan erkekler *tam üyelik* konumuna erişse de kardeşliğin ortaklığını tehdit edecek herhangi bir uyumsuz davranışta gruptan çıkartılarak dışlanma ihtimali de epey yüksektir (Özkök, 2019: 78-81). Türkiye’de erkekliklerin mekanla olan ilişkisine dair bir tartışma hattı çizildikten sonra Ankara’nın Nargile kafe kültüründe erkekliklerin saha analizindeki bulgulara değinilecektir.

4.BÖLÜM: SAHA ARAŞTIRMASI: ANKARA’NIN NARGİLE KAFE KÜLTÜRÜNDE ERKEKLİKLER

Çalışmanın bu kısmında alan araştırmasından özgün kesitler sunularak araştırmanın temel sorularına yanıt aranmaktadır. İlk olarak nargile kafelerin diğer sosyalleşme pratikleri ve eğlenme anlayışlarından ayrılarak nasıl popülerleştiğini ve gündelik hayattaki muhafazakâr dönüşümde nargile kafelerin yeri sorgulanmaktadır. Ardından ise alan araştırmasından beslenerek kendi içerisinde bölgesel ve sınıfsal olarak farklılaşan ve göstergeleşen nargile kafelerin tipolojilerine yer verilip mekân pratiklerinin eril habitus’a nasıl hizmet ettiği sunulmaktadır. Geleneksel, melez ve modern olmak üzere üç kategoride ayrılan nargile kafelerin derinlemesine bir betimsel analizi sunulduktan sonra erkek müdavimlerin nargile içme pratiğiyle olan ilişkisi, farklılıklarına rağmen erkek müdavimlerin nargile materyali ise nasıl ortak paydada bulunduğu kimi zaman ise ayrıştığı ve nargile kültürünün bütün içme pratiklerinden aromalarına kadar müdavimler aracılığıyla nasıl cinsiyetlendirilmiş olduğuna yer verilmektedir. Öte yandan da bu çalışmanın dayandığı bir diğer önemli nokta olan melez erkeklik projesi ise nargile kafelerde ortaya çıkan ancak pandemiyle beraber popülerliğini kaybetmiş olduğu görülen nargile kafe erkeği modeli üzerinden tartışılmaktadır. Alan araştırmasının nargile kafelerle ilgili olan son çözümlemesinde ise pandemi deneyimiyle nargile kafelerin nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve erkek nargile müdavimlerinin sosyal dünyalarının nasıl etkilendiği, pandemi ve erkekliklerin ilişkisini ele alan çalışmalardan beslenerek sunulmaktadır. Bölümün son kısmı olan “Çok Derinlere İnersek Çıkamayız!” Erkeklikler başlığı ise öz yaşam öyküleri üzerinden her bir katılımcının çocukluk döneminden itibaren yetişkinlik dönemine kadar aile, romantik ilişki, askerlik, iş hayatı, toplumsal cinsiyete dayalı meseleler

üzerine düşüncelerini ve erkeklik inşalarının hangi dinamiklerden etkilendiğini anlamayı amaçlamaktadır.

4.1 NARGİLE KAFELERİN POPÜLERLEŞMESİ

Gündelik hayat mefhumu, son dönemlerde akademinin ilgi odaklarından biri haline gelerek epeyce tartışılmaya başlanmıştır. Gündelik hayat, “önemsiz” gibi görünürken üzerine analiz yapabilmeye becerilerinin yanı sıra birçok detayla beraber düşünsel becerileri ve detaylara hâkim olmayı içerir (Lefebvre: 1998: 20). Akademi’nin yüzünü makrodan mikro yapılara, sıradan olanlara çevirmesi, “rutin ve sıkıcı” olarak addedilen gündelik hayatın irdelenmesini de beraberinde getirmiştir. Lefebvre gündelik hayatı “görünüşte doğal ve göstergesiz olarak” kabul eder (Lefebvre: 1998: 31). Gündelik hayat nedir? Sorusu oldukça geniş bir tanıma sahiptir. Denilebilir ki kavram günlük hayatta belirli bir amaç doğrultusunda ya da olmayarak gerçekleştirilen “sıradan” insanların eylemlerini ve belki de çoğu zaman üzerine düşünmenin tercih edilmediği birçok faaliyeti kapsamaktadır. Üstelik birçok şey sorgulanmadan gözden kaçabilme potansiyelini de taşır (Kalekin-Fishman, 2013: 714).

Gündelik hayata dair bir diğer önemli noktası ise “tek başına rutin pratiklerimizi içermediği bir o kadar da ideolojilerin en rahat işlediği zeminlerden biri” olarak değerlendirilebilir. Berger, gündelik hayat içerisinde aktörlerin performatif eylemlerde bulunduğunu ve gündeliğin akışında aktörlerin öznel kimliklerini inşa eden anlatılar yaratabildiğini de ifade etmektedir (Berger, 2014: 170). Sadece toplumsal aktörlerin öznelliklerini inşa ettiği alanları içermeyen gündelik hayat, aynı zamanda iktidarın muktedirlerinin de kendi inşa eylemlerini gerçekleştirmesine bir zemin açmaktadır. Dolayısıyla gündelik hayat, hem bireylerin failliğini ayrıcalıklı kılan, toplumsal yapılara karşı direniş ya da uyumsuzluk biçimlerini kapsayan bir yaklaşımla hem de toplumsal yapıları, kurumları ve söylemleri ayrıcalıklı kılan bir iktidar alanı olarak değerlendiren bir yaklaşımla araştırma nesnesi olarak değerlendirilebilir (Highmore, 2002: 5). Bu bağlamda gündelik hayat, kültürel, politik ve toplumsal olanı sorunsallaştırma imkânı sağlarken bizim de içinde bulunduğumuz oldukça yakınımızda bulunan bir görme alanı tahsis ederek kullanışlı bir hale gelmektedir. Bu noktada bu çalışmanın izini sürdüğü alt sorulardan birisi de neden nargile kafelerin bir anda popülerleşmeye başlamasıdır. IV. Murat döneminden itibaren Osmanlı döneminde yoğun bir şekilde tüketilen ama Erken Cumhuriyet Döneminde sıkı bir denetime tabii tutularak popülerliğini yitiren nargilenin bir anda popülerleşmesinin nedenleri, katılımcıların ifadelerinden hareketle şekillenmektedir. Saha çalışması, bu sorunun birçok etmenden etkilendiğini göstermektedir. İlk olarak bu etmenlerden birisi nargile kafe açmanın inanılmaz bir kâr marjı sağlaması yönündedir. Hem bir nargileci olarak hem de kafe işletmecisi olarak Haşmetli bu durumun nedenini şöyle ifade etmektedir:

“Bir defa kâr marjı var her şeyden önce, özellikle kafeler için çok büyük bir kâr marjı var. Yani en büyük etken bu. İçici sayısı da tabii şuna bağlı olarak değişti. Sosyal medyanın etkin olması, insanların görmesi, özenmesi özellikle gençlerin bu sayıyı arttırdı. Artı farklı tatlar yeni şeyler

insanlar denemek istiyor. Eskiden birkaç tütün vardı. Kimse onu bilmiyordu sadece elma, şeftali falan tarzında içebiliyordunuz ya da tömbeki daha geleneksel tarzıyla tabii onun da içicisi çok farklı şöyle o hani gerçekten içiciyseniz içebileceğiniz bir şey ama nargile artık herkese hitap etmeye başladı. Bir sigara gibi falan değil ulaşması çok kolaylaştı. Artı kafeler çok yoğunlaştı kâr marjı yüksek ama fiyat aralığı çok farklı her bütçeye hitap edebiliyor. Yirmi liraya da var on beş liraya da var, seksen liraya da var. İki yüz elli liraya da var. En büyük etkeni bu.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Nargilenin kafelerin kâr marjını beklenilenin üstünde yükseltmesinin yanı sıra Dr. Nargilatör’ün bir görüşme esnasında; “Bak burada hiç saat var mı? Neden çünkü zaman kavramını unutturmaya çalışıyoruz” demesi üzerine denilebilir ki kâr marjını yükselten aynı zamanda nargile içerken yanında sipariş ettiği ürünlerin, mekânda bulunulan süre arttıkça sayıca artması olarak da değerlendirilebilir. Bunun sebebi ise nargile içerken aç kalınmaması gerektiği ve nargilenin içimi esnasında kişiyi susatmasıdır. Bu durumu Ankara’nın nargile kafe kültüründe önde gelen isimlerden biri olan Dr. Nargilatör şöyle özetlemektedir:

“...İşte bunu aromalandırıp daha ticari bir boyuta sundular bugün bu var. Bugün her gittiğin kafede bu var. Ticari boyutu çok iyi, getirisi de çok iyi. Mesela bir masa geliyor iki çay içip bir yemek yiyip gider. Ama bir masada nargile olduğu zaman nargileyi kuru kuru içemezsin işte yanında çayla süslersin de işte ne bileyim limonatayla suyla falanla filanla acıktırır yemek yedirir. Bu gibi şeyleri var bunun. Bugün Ankara’daki bütün nargile kafeleri bir kaldırdığımı düşün bakalım veya kafelerde bulunan nargileleri bir kaldırdığımı düşün ben sana söyleyeyim cironun yüzde 60’inin hatta 65’ini nargile belirler. O kadar!” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Saha çalışması esnasında nargile kafelerin izi sürülürken karşılaşılan bir diğer önemli gözlem ise çoğu zaman müdavimlerin gerek nargile kafeler üzerine gerekse de kendilerine dair söylemlerinde Ankara’nın pavyon kültüründen esinlenen cinsiyetçi bir jargonu kullandığı yönündedir. Aynı zamanda nargile kafelerin kâr marjının oldukça yüksek olduğunu duyan bir pavyon işletmecisinin de mekânı nargile kafeye çevirmek istediği ifadesi paylaşılmıştır. Ankara’nın nargile sektöründe oldukça tanınan bir isim olarak Dr. Nargilatör’ün paylaşımında şöyle örneklendirilmektedir:

“...Şimdi nargileyle ilgili inanılmaz tabirler var. Yani şimdi mesela birisi anlatıyor diyor ki ben pavyon işletiyorum diyor daha önceden baktım pavyonda giderler arttı diyor, kardeşim diyor bir rakıyı alıyorsun. Atıyorum, ben fiyatını bilmiyorum. 150 liraya tamam diyor. Çok kar oluyor ama bunun yanına şunu veriyon bunu veriyon kâr marjı düşüyor diyor. Eee diyor eee? Konsomatris çalıştırıyorsun onların yevmiyesi şusuydu busuydu diyor. Yav diyor çok iş! Eee polis baskını vesaire vesaire derken diyor bu işin cılkı çıktı. Nargile diye bir furya çıktı. Benim

diyor konsları, közcü yaptım. Bak şimdi açılıma bak diyor hemen diyor dükkânın bir üstünü açtık bir tane nargile yapıyorum bana 10 liraya mal oluyor diyor. Bir nargileye yazıyorum 50 lira közleri verenler bayanlar diyor getirisi çok götürüsü az diyor her şey mükemmel oluyor. Tek sıkıntı benim konslar ara ara müşterilere kocam diyor diyo ona da diyor herkes alıştı artık. Yani bu işten ciddi rantlar sağlandı ve ciddi de sağlanacak. Şimdi piyasası mükemmel senin şimdi gördüğün yüzü var bir de görmediğin yüzü var. Sen şu anda nargile kafeleri araştırıyorsun dimi? Bunun içine koyulan tütün için yapılan fabrikalar var. Türkiye’de kaç tane var biliyor musun? Yok! Adalya bir Türk markası biliyor musun? Ve piyasanın yüzde kırklık bir dilimine sahiptir. Evet oranın da fabrikasına da gittim. Dünya piyasasında Adalya diye bir gerçeklik var. Türkler yaptı bunu! Şerbetli diye bir gerçek var yani.” (Dr. Nargilatör)

Ankara’nın nargile kafe ve pavyon kültürü arasındaki ortak noktalar önemli bir bulgu olarak çoğu zaman katılımcıların ifadelerinde belirmiş olup ilerleyen başlıklarda tekrardan bu analojiye yer verilmektedir. Nargile kafeler, tercih eden bireylerin tüketim çılgınlığını körükleyerek işletmecilerin yüksek bir kâr marjı sağlamasına neden olmaktadır ve popülerleşmesinin sebepleri arasındaki ilk etmen bu durumdur. Bir diğeri ise, katılımcıların bir kısmı tarafından da dillendirilen son yıllarda Ortadoğu coğrafyasından alınan yoğun göç dalgası sonucunda Türkiye’de yaşamaya başlayan bireylerin halihazırda kendi gündelik hayatlarında yoğun bir şekilde tüketilen nargilenin olması ve işletmecilerin bu durumun farkına vararak kafelerin yelpazesini genişletmesine de dayanmaktadır. Yılların nargile içicisi Kalender ise işletmecilerin bu tavrını şöyle söylemektedir: “Evinde o da Suriyelilere küfür ediyordur ama para kazanacağı zaman yapacak bir şey yok. Para kazanacağım diyor şu anda da müşteri bu diyor. O müşteriye göre kimlik değiştiriyor. Mekânı değiştiriyor” (Kalender, 40 yaşında, Avukat). Ankara’nın nargile sektöründe “kendine yer edinebilen” Suriyeli bir nargileci olan Mami’nin ise, göçün nargilenin popülerleşmesini etkileyen etmenlerden, bir iş gücü imkânı olarak da değerlendirebilmesini doğrular nitelikte şöyle bir ifadeye bulunmaktadır:

“Bizim eskiden...nargile bizim oradaydı. Bizimkiler nargile içiyordu. Türkiye’ye geldi burada başladı içmeye, yani buradan eskiden abim nargile yap! Ben de yapıyordum nargile ama Türkiye’ye geldi nargilede çalışmaya başladı herkes öyle Suriyelilerin hepsi nargileci zaten Suriye’de. Bizim Suriye öyle hep gidecek Suriye. Şimdi ben geldim. Türkiye gelmek çok zor ama sonra kolay olacak. Şimdi ben Türkiye’ye geldi. Türkçe yok bu yüzden çok zor ama şimdi 9 ay oldu öyle yani. Vatandaşlık alacam, sonra ev alacağım sonra evleneceğim sonra hayata bakacağız yani. Sonra evlenecek yani. Suriye herkes öyle sadece ben değil yani. E bu bizim çok sevdiğimiz bizim keyif, şimdi Türklere bakıyorum bir de gidiyorlar Suriyeliler nargile içiyorlar keyif yapıyorlar diyorlar yatıyor çalışmıyor diyorlar.” (Mami, 26 yaşında, Nargileci)

Bir iş imkânı olarak beliren nargilecilik kimi genç Suriyeli erkek için bir zorunluluk olarak da ortaya çıkmaktadır. Örneğin İbo Türkiye’ye geldikten sonra yaşadığı ayrımcılıklardan dolayı eğitimini yarıda

bırakmak zorunda kalmış ve genç yaşta nargilecilik yapmaya başlayarak bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Yani biraz konuşuyorlar Suriyeli iyi değil diyorlar. Okula da 2 yıl daha gittim yani. Dediler Suriye iyi değil memleketine git ben dedim nasıl memleketime gideceğim savaş var savaş yoksa ben niye buraya geleceğim. Bunların hepsi benim amcam nargilecilerin hepsi bir yerde yatıyoruz. Yani hepsi akrabam nargileyi sevdim yani. Okulu bıraktım bir iki ay daha çalıştım biraz zor ama yavaş yavaş nargile açıyorum. Biraz başım ağrıyor günde altmış nargile açarım seksen nargile açarım.” (İbo, 18 yaşında, Nargileci)

İlk bakışta Nargilenin popülerleşmesini sağlayan etmenler ekonomik çıkarlar ve göç etmeni olarak çıkarken bir yandan da tütün içme pratiklerinin ve bunun belki de en “şaşalı” araçlarından Nargile’nin Türkiye’deki genç jenerasyonun da ilgisini çekmesi, özenmesi ve sosyal medyadaki paylaşımlar olmak üzere üçüncü bir etmen olarak ifade edilebilir. Düzenli nargile müdavimleri olarak Raket, Sporcu, Kuşçu ve Taş Kafalı, genç jenerasyon erkeklerin ilgisini ve sosyal medyanın nargile tüketimini popülerleştirmesini şöyle özetlemektedirler:

“*Yeni nesil*, genç nesil nargileye daha çok özeni duyuyor. Nargile kafelere daha çok gidiyorlar ve orada hem oyun hem nargile içiyorlar. Nargile şöyle artık sigaranın yerini almış. Daha eskiden mesela otuz yaş üzerine hitap ederken şimdi on sekiz yaş üzerine hitap ediyor. *Gençler* daha çok rağbet gösteriyor. Özellikle üniversite öğrencileri Ankara’ya gelenler, dışarıdan gelenler özellikle yani nargile özeni haline dönüştü yani insanlar birbirine bakarak işte bi arkadaşım tavsiyesiyle işte bir nargile içtim çok güzeldi ondan sonra o ona söylüyor diğer diğerine bir etkileşim yani oluşuyor. Özellikle üniversite öğrencileri arasında oluşuyor genellikle.” (Raket, 27 yaşında, Tadilatçı)

“İnsanlar son 4-5 yılda daha fazla nargile içmeye geliyorlar. Daha fazla nargile kafelere uğruyorlar. Özellikle gençler. 2014’te Çukurambar’daydım. Özellikle orta yaş insanlar geliyordu. Şimdi daha genç nesil gelmeye başladı 18 ve 25 yaş üstü insanlar daha fazla. Bu da şunu gösteriyor gençler birbirleriyle etkileşim içindeler yani örnek oluyor. Bir arkadaş geliyor dört kişiyle biri içiyor alışıyorlar birbirlerinin yanında. Bence onunla alakalı. Biraz özeni diyelim.” (Sporcu, 40 yaşında, Spor Eğitmeni)

“İki biiiii dokuz senesi filan...2009’da falan bu kadar yaygın değildi. Bu kadar yaygın değildi belirli yerlerdi vardı sadece şimdi yavaş yavaş yayıldıkça her yerde olmaya başladıkça insanların merakı da artıyor, merakta bir süre sonra alışkanlığa dönüyor, alışkanlıkta buna itiyor insanları.” (Kuşçu, 29 yaşında, Gazeteci/Nargileci)

“Sosyal medyada bununla ilgili çok geyik konuları dönüyor. Bence onun da etkisi fazladır. Bir de insanlar da bir özenme var son zamanlarda. İnternette böyle şeyler dönüyor ya sakallı bıyıklı erkeklerin fotoğraflarını paylaşıp dalga geçiyorlar ya takım elbiseli bence o baya bir etken oldu çünkü olumsuz yönde yapılan eleştiriler var ama illa ki bazı kesimlerin de dikkatini çekiyor. Yani istediği kadar olumsuz olsun illa ki reklamını da yapıyor.” (Taş kafalı, 24 yaşında, Öğrenci)

Metropol hayatının gündeliğine bakan Simmel, modern yaşamın yerleşik bir hal almasıyla beraber metropollere birçok uyarıcının bulunduğu söyler. Metropollerde “her şey yeni, hızlı ve gelip geçicidir; yurttaşlar yabancılarla ve reklam panoları, trafik işaretleri ve bu türden pek çok mesajla kuşatılmıştır” (Simmel’den aktaran Smith, 2016: 41). Bu denli fazla uyarıcıyla ve şehirdeki yabancılarla karşılaşan toplumsal aktörler sürekli bir etkileşimde bulunmakla beraber metropol hayatı içerisinde çok farklı çıkarlara sahip insanlar bir araya gelir ve bu insanlar ilişkilerini ve çıkarlarını oldukça karmaşık bir organizma içerisinde bütünleştirerek devam ettirmek zorundadır (Simmel, 2019: 97). Bu noktada denilebilir ki Ankara’nın metropol hayatında ise farklı çıkarlara sahip bireyler tarafından Nargile kültürü, katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak 2018 yılından itibaren popülerleşmeye başlamıştır. Görüşmelerden hareketle bu fenomene etki eden etmenler, nargilenin yüksek bir kâr marjı getiren bir meta olarak düşünülmesi, yeni nesil gençlerin tütün içme pratiklerine merakı ve sosyalleşme aracı olarak sosyal medyanın da etkisiyle nargile kafeleri tercih etmeye başlaması ve göç dalgasıyla şehre gelen bireylerin kendi kültürel pratiklerini beraberinde getirmesi ve işletmecilerin bu durumu “fırsat bilip” kendi avantajlarına çevirmesi olarak değerlendirilebilir. Bir sonraki başlıkta nargileyi popüler bir boş zaman pratiği ve eğlence anlayışı kılan bir başka önemli etmene değinilecektir.

4.1.1 “Kadehleri bıraktık marpuçları tuttuk”: Eğlemede Muhafazakâr Dönüş

Türkiye’nin en geç 2010 dolaylarında gittikçe derinleşen muhafazakâr bir iklimde mevcut iktidarın, yeni bir toplumsal mühendisliği icra etmeye başladığı söylenebilir. Mevcut iktidarın gündelik hayattaki icraatlarını daha çok “...öğretim ve kamusal semboller rejiminde, toplumu yeniden eğitmeyi amaçlayan tavrıyla *dini muhafazakâr*; neo-Osmanlıcı emperyalist kibriyle *milliyetçi muhafazakâr*; aileyi toplumsallığı temel birim olarak tahkim etme çabası ve örfçü-ahlakçılığıyla *sosyal muhafazakâr*; şiddetli bir tehdit algısı ve güvenlik algısıyla polisi para-militerleştiren *devletçi muhafazakâr*” bir rotada görmekteyiz (Bora, 2017: 408). Türkiye’nin son yıllarda sosyal hayatında yaşadığı yeni muhafazakâr dönüşümün de etkisiyle bir nargilenin popülerleşmesinde öne sürülebilecek noktalardan birisi de daha “muhafazakâr” bir eğlence anlayışına hitap etmesidir. Bu noktada saha çalışmasında gözlemlenen bir duruma dair açıklama yapmak gerekmektedir. Muhafazakâr gruplara dair bir ayırım yapmakta fayda vardır. Burada bahsedilen muhafazakarlık iki kesimi kapsamaktadır. Bunlar ise mevcut iktidar döneminin “destekleyicileri” olarak “sınıf atlayan” yeni orta sınıf habitusuna sahip olan ve ardından gündelik hayatta daha görünür bir biçimde yer almaya başlayan dini muhafazakâr grup, bir de 1990’lı

yıllardan beri nargile içme pratiğine sahip olan milliyetçi muhafazakâr grup olarak ifade edilebilir. Sırada iki grup aracılığıyla nargilenin nasıl popülerleştiği ve muhafazakâr bir eğlence anlayışına hitap ettiği, katılımcıların görüşlerinden hareketle tartışılacaktır.

Öncelikle nargile içmek “muhafazakâr” bir eğlence anlayışı olarak müdavimleri, alkol yahut “kötü” maddelerin etkisinden uzak tutmakta olup onları “sapıttırmayarak” bir grup müdavime “temiz ve güvenli” bir alan ve eğlenme imkânı sunduğu görülmektedir.

“İçenlerin yüzde sekseni muhafazakâr. Alkol içmezler herhangi bir madde kullanmazlar. Adam muhafazakârdır pavyona gitmiyor gazinoya gitmiyor içkili restorana gitmiyor. Dinimizde bu haramdır. Bizim burada da kimse içmez alkol kullanmaz. Hani biz de biliyoruz ki alkol böyle nalet bir şey var ki sen gidiyorsun ve bugün bir rakı içelim diyorsun hadi ikimiz kalkıp bi rakı içelim bizim en kötü 400 lira hesabımız var ya. Bunun mezesi var garsonu var bahşişi var rakısı var ne bileyim var oğlu var, eee en sonuna bak olayın. İkimiz yolda yürürken dengemizi bulamıyoruz eee şimdi ikimiz eve gittik ben ayrı sen ayrı evlere. Evde dengesiz hareketler yaptın çocuğun vardır senin 5 yaşında 10 yaşında bak ben kendi çocuğumu kendimden soğutmuş oluyorum. Ama bu nargile öyle değil nasıl oturursan öyle kalkarsın” (Şarapnel, 45 yaşında, Kafe Çalışanı)

“Sabahleyin mutlu kalkıyorsan günün öyle gidiyor. Mutsuz kalkıyorsan da öyle gidiyor yani. Bu psikolojik tarafı dediğim gibi insanın o günü nasıl geçirdiği o gün içerisinde her şey mükemmel giderken çat diye birden bi kötü bir haber alıp hadi ben içmeye gidiyorum diyen insanlar var. Doğru mu veya ben bugün çok seviştiğim için mükemmel bir haber aldım hadi içmeye gidiyorum diyen insanlar da var mı vardır alkol için bahane yoktur. Nargile için de öyle. Ama dediğim gibi bunun **en büyük artısı sapıttırmaz seni tertemiz içersin** otlakçılığı yoktur” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Bir katılımcının ifadesinden de görülmektedir ki milliyetçi muhafazakâr ve dini muhafazakâr olan iki grup ilk başta beraberdir. Şarapnel’in “hani bir de insanlar hep birbirlerini tanıyorlar. Biz eskiden tektik. O zaman o muhafazakâr takım da bizimleydi” ifadesinden yola çıkarak dini muhafazakâr grubun artan ekonomik sermayeleri ve ardından sosyal hayatta kazandıkları hareketlilik sayesinde şehrin yeni yerlerine doğru yerleşmeye başladıkları söylenebilir. Dini muhafazakarların görünürlüklerini arttırdığı önemli sembolik alanlardan birisi ise Çukurambar semtidir. Kalender detaylı bir şekilde bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Çukurambar, Ankara’nın daha taze bir semti ve sonradan oluşmuş bir semt, yapay bir semt. Yani şey kendi kendine yaşayarak ona dönüşmemiş. Oraya yol yapıldı asfalt yapıldı pahalı binalar yapıldı. Tabii ki o pahalı binalarda da ekonomik gücü yeten insanlar oturabiliyor. İşyerleri de orada pahalı o ekonomik güce sahip insanlar oraya geldi. Oradaki kitlenin büyük

bir kısmı muhafazakâr oldu sağ tandanslı ya da muhafazakâr İslamcı diye tanımlayabileceğimiz insanlar orada oturmak istiyorlar. Prestij olarak da görüyorlar. Orada da onlara uygun hizmet sektörleri açıldı. Alkollü birkaç mekân denemesi oldu. Çukurambar'da ama zannedersen şu anda yok. Olmadı kapandı. Neden kapandığının bilmiyorum izin mi vermediler. Şikâyet mi oldu ya da müşteri mi bulamadılar. İıııı.. Orada nargileciler var ve o nargileciler Ankara'nın lüks nargilecileri kalburüstü diyebileceğimiz nargilecileri. Hem fiyat olarak hem de mekânın iç yapısı sandalyesi daha pahalı tuvaleti daha güzel mekân daha güzel bir nargileci için bu çok lüks. Bu muhafazakâr kesim parayla tanıştı parayla tanışma serüvenleri de beyaz Türk değil bunlar. Böyle atadan dededen çok geçmişleri yok. Bence entelektüel boyutları da çok zayıf bunu bir hakaret olarak söylemiyorum tabi ciddi bir servetleri var. İnsanlar o parayı harcamak istiyor. Keyfine harcamak istiyor üstüne başına harcamak istiyor o parasının olduğunu da göstermek istiyor. O nargilecileri talep etmelerinin sebeplerinden birisi de bu. Yani bugün 25-30 lira verebileceği bir nargileye yüz lira para veriyor 300-400 liralık nargileler var. Onu masasına yanına koyuyor ben bunu içebilen bir adamım diyor. Emin ol onu içen de onun o kadar etmeyeceğini biliyor. Ama ben bunu içebilen bir adamım barlarda gece kulüplerinde servis edilen o meyve tabakları nargileci de meyve tabakları olarak servis yapılıyor ve fiyatlar pahalı. Çok pahalı fiyatlarla yapılıyor aynen bir alkollü mekân fiyatlarıyla meyve tabağı fiyatları mezeler kuru yemişler çok pahalı. Masadaki her şey alkollü mekâna uygun ama alkol satılmıyor. Onun yerine nargile satılıyor. Satılan şey nargile ekonomik durumunu göstermek istiyor. Valeye arabasını verirken arabasının öne çekilmesini istiyor. Orada önde bir yere çekiliyor. Arabasının argo jargonda kalın araba olarak görüyor. Pahalı araba yani kalın araba derler. Adam kalın arabasının gözükmelerini istiyor. İki adım ileride park yeri var ama park etmiyor. Valeye 50 lira verip belki daha fazla verenleri de vardır onu da bir statü olarak gösteriyor. Ben zenginim statüsünü öyle kanıtıyor.” (Kalender, 40 yaşında, Avukat)

Aynı zamanda dini muhafazakârlar tarafından nargile kültürü, bir yandan popülerleştirilirken bir yandan da bu kültürün “lüks” ve “içmeyi bilmeyen özentilerle dolu” olmaya başladığı görüşü mevcuttur. Genel itibariyle Balgat bölgesinde bulunan milliyetçi muhafazakârlar yıllardır nargile tüketiyorken “para kazanmaya” başlayan dini muhafazakarların bu kültürü bir anlamda “yozlaştırdığı ve bir gösteriş” meselesi haline getirdiği düşüncesi yaygındır. Aşağıda, Son Nargile Bükücü ve Sporcuyla yapılan bir odak grup görüşmesinden verilen kesit aynı zamanda Reis'in ifadeleri bu durumu açıklar niteliktedir. Son Nargile Bükücü konu hakkındaki fikirlerini bildirmeye şu şekilde başlamıştır:

“Balgat emekli kesim artı bir de kodaman tipler de var. Yani böyle aslında biraz da nargilenin artmasının sebebi. Şimdi şöyle bir toplum oluştu ıııııı dinci veya alkol tercih etmeyen kesimin de artık bir şekilde parayla haşır neşir olma durumu söz konusu. Öyle olunca bunlar doğal olarak alkollü meyhane vesaire tarzı yerlere gitmeyi tercih etmediği için onlara gidebilecekleri

bir alan olması gerekiyordu. Buralarda aslında Balgat'ta o bahsettiğimiz yerlerde onların ağırlandığı bir yer.” (Son Nargile Bükücü, 38 yaşında, Bilgisayar Programcısı)

Buna karşılık Spor Hocası da şu yanıtı vermiştir: “Ama şimdi kısıtlanmaya çalışıyor bu gibi yerler” (Sporcu, 40 yaşında, Spor Eğitmeni). Son Nargile Bükücü: “O ayrı konu. Başka bir tartışma konusu” şeklinde yanıt vermiştir (Son Nargile Bükücü). Sporcu: “Şimdi güzel bir şey söyledin alkolü içmeyen adamlar orayı tercih ediyorlar. Parasını harcayabilmesi için şey yapması lazım bunu yapması lazım. Şimdi güncel durumda bu da kısıtlanmaya çalışılıyor” diye devam etmiştir. (Sporcu) Son Nargile Bükücü son olarak şunu demiştir:

“O ayrı bir konu. Ama şimdi dediğim o kesim bir şekilde. Bunun şeyi de var. Bu kesimler bir şekilde iş gücü sahibi olmuş kadınları da dahil erkeklerle yaş grubu orta genç fark etmez yaşlı. Bir şekilde sosyalleşmesi gerekiyor. Bu tamamen bu kadar niye açılmasının sebebi? Çünkü o kesimde daha çok para var şu an o kesim daha çok talepkâr önceden nasıldı? on yıl öncesine veya 7-8 yıl öncesine döneyim nargileli mekanlar alkollü mekanlarla eşitti. Şimdi o ayrım daha çok yapıp sadece düz nargile kahve çaya döndü. Bunun sebebi de toplumun farklı kesimlerinin farklı noktalara gelmesiyle alakalı.” (Son Nargile Bükücü)

Reis ise bu diyalogu şu şekilde sonlandırmıştır:

“Ama işte o kendini kanıtlama psikolojisi toplumda bir kimlik bulma arayışı hızlı geçişkenlik yaşadılar, sınıfsal geçişi ekonomik sınıfsal geçişi ve oturmadı arabesk bir şey çıktı ortaya. Mesela instagram'da bu örnekleri İslami kesimin paylaşımlarını görüyorum. Yani orada kendini hemen tagleme mi diyorlar. İşaret yeri ben buradayım şuradayım hep gösteriyor. Yav... işte dinen de israf ama orasını atlıyor. İslami kesimin nargilenin artmasında bir etkisi var para kazanmalarının da etkisi var dindar kesimin diyeyim para kazandıkları için nargile kafelerin sayısı artmış olabilir tabii ciddi bir çalışma gerekir istatistik vermek gerekiyor.” (Reis, 50 yaşında, İşletmeci)

Son olarak denilebilir ki nargile kafeler bir o kadar da dini muhafazakâr kesimin yeni bir orta sınıf habitusu elde etmesiyle ve gündelik hayatta görünürlüklerinin artmasıyla muhafazakâr bir eğlence anlayışı arayışında araçsallaşmıştır. Daha öncesinde milliyetçi muhafazakâr grupla beraberken, dini muhafazakârlar, şehrin yeni sembolik alanlarına geçiş yapmış ve lüks tüketim anlayışıyla beraber Çukurambar bölgesinde ekonomik sermayelerinin sağladığı hareketlilik sayesinde nargile tüketiminin popülerleşmesine katkıda bulunmuştur. Genel itibarıyla nargile tüketimi, her iki grup içinde değerlendirilebilecek katılımcılar arasında kendilerini “temiz ve güvenli” tutmasıyla, alkolden uzak tutarak dine karşı olan bağlılıklarını bozmamasıyla muhafazakâr bir eğlence anlayışı haline gelmektedir ancak arada büyük farklılıklar mevcuttur. Milliyetçi muhafazakâr kesim daha az “gösterişli” nargile kafelerde vakit geçirirken dini muhafazakâr kesim ekonomik ve toplumsal sermayelerinin önemli

ölçüde kendilerine sağladığı ayrıcalıklarla şehrin “lüks” sayılan mekanlarını tercih ederek ancak bir o kadar dini gerekliliklerin sınırlandırılmasıyla da adeta bir statü savaşı sürdürmektedir. Bu durumun güzel bir örneğini ise Sporcu şöyle özetlemektedir: “İnancına göre Chivas Regal marka bir viskiyi gittiği mekânda söyleyemez. Ters kaçır ama onun yerine 400 liralık bir nargile söyleyebilir ve yapar da bunu çoğu zaman” (Sporcu, 40 yaşında, Spor Eğitmeni). Bir sonraki başlıkta ise hem cinsiyetçi doğası hem de muhafazakâr sembol ve pratikleri bünyesinde barındıran nargile kafelerin mekân tasarımları ve pratikleri üzerinden mekanların tipolojisi çözümlenecektir.

4.2 MODERN İLE GELENEK ARASINDAN DOĞAN MELEZ KÜLTÜR: NARGİLE KAFELER

Henri Lefebvre’e göre mekânlar, sosyal ve ideolojik boyutlarından bağımsız olmayan toplumsal ürünlerdir. Lefebvre, mekânların basitçe kutular olmadığını “toplumsal morfoloji”nin vücut bulduğu bir yerler olarak işaretlemektedir (Lefebvre, 2014: 118). Bununla birlikte Lefebvre mekânları, buldukları dönemin ekonomik, siyasal, kültürel, sosyal olmak üzere özgül koşullarının bir sonucu olarak öne sürmektedir. Bu bağlamda bir süre sonra ürün olarak ortaya çıkan mekânlar sadece düşünceye ve eyleme hizmet eden aygıt işlevi görmemektedir. Buldukları dönemin özgül koşullarının kurucu figürleri olmakla beraber mekânlar denetim bir diğer ifadeyle tahakküm ve güç araçları haline de gelebilmektedir (Lefebvre, 2014: 56). Bu düşünceden hareketle mekânların belirli ideolojilerin üretiminde aktif rol oynadığını ve hâkim kılınmasında vazgeçilmez bir yapı olarak işlev gördüğünü söylenebilir. Lefebvre’den hareketle saha çalışmasının yürütüldüğü nargile kafeler de günümüzün erkek egemen iktidar ilişkilerinden, ülkenin güncel siyasal, kültürel, sosyal ve ekonomik ikliminden etkilenen ve bunlardan bağımsız düşünülemez daha çok homososyal erkek cemaatlerine hizmet eden mekânlar olduğu öne sürülebilir.

Lipman-Blumen homososyallik kavramına cinsiyet çalışmalarına kazandırarak, bu kavramın erkek tahakkümünün kadınları dışarıda bırakarak nasıl üretilmesini ve yeniden üretilmesini desteklediğini göstermektedir. Aynı zamanda *habitus* kavramından da beslenen homososyalite cinsiyet ikililiğine göre ayrılmış ve kendi cinsiyeti haricinde diğer bireylerin girişini engelleyen alanlarda kendini gerçekleştirilmektedir. Bu noktada *eril habitus* ve mekanlarda oluşan homososyal erkek cemaatleri “sadece” erkek olmanın bir görev olarak benimsendiği ve erkeklerin bir arada normallik ve uygunluk tanımlarını kendi bakışlarının güvencesine aldıkları alanlar olarak işlev görmektedir (Lipman-Blumen’den aktaran Polat, 2008: 152). Homososyal erkek cemaatleri sadece kendi normallik ve uygunluk tanımlarını yaratmaz aynı zamanda cinsiyet ilişkilerindeki yer alan “güvensiz” durumları engellemek üzere sadece erkeklere özgü bir *habitus*’a ilişkin güvenli sosyal ortamlar yaratan alanlar olarak ortaya çıkmaktadır. Böylelikle toplumsal hayatta, homososyal erkek cemaatleri erkek tahakkümünün ve cinsiyete dayalı farklılıkların yeniden üretilmesinde kolektif aktörler olarak yer almaktadır (Meuser’den aktaran Polat, 2008: 152).

Bu homososyal erkek cemaatleri tarafından yürütülen kolektif eylemin bilinçli bir düzeyde oluşup oluşmadığı tartışmalıdır. Daha önceden tartışıldığı üzere *habitus* kavramı her zaman bilinçli bir düzeyde hareket etmemektedir daha çok bedene kazılmış toplumsallık bir diğer ifadeyle “yatkinlikler sistemi” olarak adlandırılmaktadır. Erkek bireye özgü olan *eril habitus*’un temelini erkeğin sadece kadınlar üzerinde değil bir o kadar karşısındaki diğer erkekler üzerine yapılandığı “*libido dominandi*”dir. Ön plana çıkan özelliği ise egemen olma isteğine dayalıdır. İlk olarak egemen olma eğilimini erkeğin doğal bir davranışı olarak değerlendiren bir kavram gibi anlaşılrsa da aslında Bourdieu bu kavramla daha çok erkek sosyalizasyonunun bir sonucunu sunmaktadır. Doğal bir eğilimden ziyade *libido dominandi*, erkeklerin onun üzerinden eğitilmiş olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla Bourdieu, insan zihninin toplumsal olarak yapılandığını ve sınırlı olduğunu iddia etmektedir (Bourdieu’dan aktaran Polat, 2008: 153). Bu noktada erkeğin bir toplumsal algı tarafından inşa edildiği ve birbirine aktarılabilir “bilgi ve eylem sistemleri” olduğu, habituslar içerisinde yer edinerek devamlılıklarını sağladığı düşüncesi doğmaktadır. Öte yandan da habituslar değişime açıktır ve şekil değiştirebilirler. Yeni alanların yaratılması ise habitusların katkılarıyla gerçekleşir bir başka ifadeyle habitusların oluşturduğu erkeklik algısı ve davranışları, kendilerine yaşayacak yeni alanlara ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada ise eril habitusların kendilerini gerçekleştirebilecekleri yeni alanlar doğmaktadır (Polat, 2008: 153).

Nargile kafeler ise diğer homososyal erkek cemaatlerine hizmet eden mekanlar olarak değerlendirilebilecek pavyon ve kahvehane örneklerinden erkek egemen iktidar ilişkilerinin daha “örtük” bir biçimde işlenmesiyle ve böylelikle yeni bir alan görünümüyle ayrılmaktadırlar. Örneğin; kadınlar yahut erkek egemen iktidar ilişkileri tarafından ötekileştirilen bir diğer bireylerin giremeyeceğine dair somut ibareler yoktur ancak bahsedilen gruptan herhangi bir bireyin bu mekanları deneyimlemeye başlamasıyla mekân tasarımından pratiklerine kadar cishet erkeklere özgü bir eril habitusa hareketlilik sağlayan ve yeni bir formda olan bir erkek mekanına adım atıldığını kanıtlar örnekler mevcuttur. Polat, cinsiyetlendirilmiş mekanlar üzerine yapılan çalışmalarda yerin, zamanın, kişilerin, cinsel kimliklerin her birinin ayrı önemi olduğunu ve araştırmalara aynı zamanda yeni boyutlar katılması gerektiğini ifade etmektedir. Örneğin, bir kadının, bir eşcinselin yahut bir seks işçisinin mekân deneyimleri birbirinden farklılaşacak ve böylelikle mekânın çok boyutluluğu gözler önüne serilecektir (Polat, 2008: 147-148). Bu noktada nargile kafelere bir müdavim olarak gitmeyen ancak Queer bir birey olarak Memnuniyetsizin görüşleri Polat’ın ifadesinden yola çıkarak mekânın çok boyutluluğunu göstermek üzere çalışmada yer almıştır. Erkek bedenine doğmuş bir Queer birey olarak Memnuniyetsiz nargile kafelere giderse bir zırh kuşanmışçasına deneyimleyebileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Zaten direkt nargile kafeleri erkek merkezli mekanlar olarak görüyorum. O içerideki eril atmosfer. Önünden geçerken bile geriliyorum muhtemelen zaten çoğu zaman o tarz mekanların önünden geçerken burun kıvrarak göz devirerek geçiyorum. Oraya girdiğimde kendim gibi olamam, rahat hissedemem muhtemelen paniklerim. Girsem paniklerim şey yapamıyorum artık

olduğum kişiyi saklamakta zorlanacağım için orada ekstra bir çaba vereceğim için o nasıl diyeyim o kimliğe bürüneceğim için mesela en basitinden bir taksiye bindiğimde şöyle konuştuğumda böyle sesim biraz daha şey oluyor. Bunu ister istemez yapıyorum hani daha böyle şey konuşuyorum sesim böyle kalınlaşıyor hani nargile kafeye girsem muhtemelen yine aynı şeylerle böyle zırh kuşanıyormuşum gibi. Taksiye biniyorum yaşlı bir amca var iyi akşamlar işte asla selamünaleyküm demiyorum da mesela böyle daha tok bir sesle iyi akşamlar abi falan oluyorum çünkü taksiye binerken falan da korkuyorum.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Öte yandan da Memnuniyetsiz kimi zaman muhtemel yaşayabileceği ayrımcı tepkileri görmek için de mekanların önünden geçerek kendi ifadesinde olduğu gibi nabız tutmaktadır. Kendisini güvensiz hissedebileceği mekanlarda neler yaşayabileceğini ise şöyle ifade etmektedir:

“Kendimi güvende hissetmeyeceğim mekanlara gitmiyorum. Ben özellikle Bestekâra giderken özellikle Olgunlardan geçiyorum. Çünkü orada kafeler var, playstation salonları, nargile kafeler falan var. Hani o gün mesela çok şey giyinmişimdir daha böyle şatafatlı daha böyle norm dışında ne bileyim bir inci kolye takıyorum tırnaklarımı boyuyorum bilmem ne atlet giyiyorum falan böyle özellikle olgunlardan geçiyorum acaba nasıl tepki alacağım insanlar bana nasıl bakacak ıı bir şey olacak mı diye hep oralardan geçiyorum mesela. Zaten oradan geçerken bir diken üstünde oluyorum. Biri bana laf atacak ve o an karşılık vereceğim böyle bi hep nasıl diyeyim hep bir şey de hazırlıktayım. Mesela arkadaşlarımla anlattım ya biri bakınca ne var ayol hep aklıma onlar geliyor birisi bana bir şey söyleyecek böyle dik dik bakıp hani bir şey söylemeye yeltenecek ama o bana şey veriyor garip bir şekilde bir heyecanlı geliyor. Özellikle şey sokaklardan geçiyorum böyle görülebileceğim tepki alabileceğim biraz da şey gibi toplumun nabzını ölçüyorum gibi öyle hissediyorum o yüzden bi yerden geçerken özellikle olgunlardan geçiyorum. Güvenli hissedeceğimi bilsem şey yapmasam çekinmesem gidip bi otururdum diye düşünüyorum ama o kadar dikkat çekerdim ki sonucu ne olurdu bilmiyorum. ııı küçümseyici bakışlara maruz kalırdım orada çalışan insanlar kendi aralarında konuşup beni gösterebilirlerdi.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Memnuniyetsizin ifadelerinden de yola çıkılarak denilebilir ki nargile kafelerin eril bir atmosferi mevcuttur. Mekânı deneyimleyen ve toplum tarafından belirlenmiş “makbul” çerçeveye oturmayan bireylerin gözünden bu etkiyi gözlemlemek mümkündür. Deneyimlendiği zaman mekân pratikleri ve müdavimlerin etkisi altındaki eril atmosferde oluşan, erkekliğin kültürel göstergelerinin bedenlere yapıştığı hali olarak bir “yapışkan” erkeklik” (sticky masculinity) aracılığıyla da incelenebilmesi söz konusudur (Beggren, 2014). Gerek mekân pratikleri örneğin nargile aracının dumanı gerekse de bedenlenen erkeklik, bir eril atmosfer yaratmakta olup mekânı deneyimleyen bireyleri etkisi altına almaktadır. Ayrıca yürütülen bir çalışmada kadın müdavimlerin kendi deneyimlerinde “ister istemez”

maskülen bir tavrı benimsemek zorunda kaldıkları, kadın kimliğinin “silikleşmesiyle”beraber “görünmez” oldukları ve “kısıtlı ve rahatsız” bir şekilde nargile kafeleri deneyimledikleri görülmüştür (Uğurlu, 2019).⁶ Bu noktada nargile kafelerde bulunan homososyal erkek cemaatlerinin mekânı eril habitusla nasıl işaretlediğini ve mekân pratikleriyle nasıl yeni bir erkek mekânı oluşturduklarına adım adım değinilecektir.

Aynı zamanda kafelerin bir kısmı buldukları semtin siyasi ve ekonomik karakterinden beslenerek mekân içi tasarımlarını belirli kesimlere hitap edecek şekilde düzenlemektedir. Bu noktada genelleme yapmaktan kaçınarak saha çalışmasının sonucunda bölgesel olarak ayrılabilir kafelerin ön plana çıkan karakteristiklerinden bahsedilebilir. Bu noktada kafelerin milliyetçi muhafazakâr ve yaş olarak daha yaşlı olan müdavimler tarafından daha çok tercih edildiği geleneksel nargile kafeler, farklı erkekliklerin bir arada keyif duygusuyla kendini sağalttığı, modern ile gelenek arasında sıkışan “melez” olarak nitelendirilebilecek nargile kafeler, dini muhafazakâr erkekler ve yeni nesil genç erkekler tarafından tercih edilen modern nargile kafeler olmak üzere toplamda üç adet nargile kafe tipi mevcuttur. Bir diğer önemli husus ise ne kafeleri tercih eden erkek müdavimlerin ne de kafelerin keskin sınırlarla belirlenemeyeceği yönündedir. Örneğin, kafeleri tercih eden erkek müdavimler bir o kadar stratejik hareket ederek farklılıklarına rağmen sınıfsal hareketlilik sağlamaktadır. Bu durumu Fırtına ve Kibar Feyzo şöyle ifade etmektedir:

“Öyle kıyaslayamıyoruz. Keçiören, Pursaklar, Mamak’tan gelip burada nargilesini içip dönenler var. He burada her yerden geliyorlar ama bir Çukurambar, Çayyolu’ndan adamlar da buraya gelmez orada içer. Haklısın farklı olması gerekiyor oradaki mekân ona hizmet veremiyor ya da orada görünmek istemiyor. Benim eşim dostum yok ben daha çok güzel nereye gideyim Balgat’a gideyim ya da bir Kızılay’a gideyim.” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

“Nargilede şey yok yani böyle ayırım yok her insan içebilir ona göre de fiyat ayarlamışlardır gelirsın burada ben bir tane nargile içecem dersin sana 05 yazdırırız 35 lira örneğin o da der ki öbürü işte sıkıntı yok nargile istiyorum 70 lira yazarız ama bir balkonda onu diyemezsin onun için de ona göre insanlar gidiyor zaten durumu iyi olanlar ya da adam güzel bir iş yaptı bugün mesela 200 lira kazandı. Gideyim la Balkon ’da bir nargile içeyim 150’yi vereyim diyen de var mesela hafta bir ya da ayda bir.” (Kibar Feyzo, 28 yaşında, İşletmeci)

⁶ Uğurlu, Duru Basak. “Being a Woman in Masculine Places: *Nargile* Cafe Experiences of Women”. *7th International Conference on Gender Studies Gender, Space, Place & Culture*. Eastern Mediterranean University, Famagusta/Cyprus. 10-12 Ekim 2019.

Her ne kadar müdavimler çeşitli sermayelerine dayanarak stratejik davranışlar da bahsedilen üç kategorik nargile kafe tipin de ön plana çıkan ve bölgesel özellikler gösteren mekân pratikleri mevcuttur. İlk olarak ise geleneksel nargile kafelere yer verilecektir.

4.2.1 “Biz Ambiyans Satmıyoruz!”: Geleneksel Nargile Kafeler

Geleneksel Nargile kafeler genel itibariyle Balgat bölgesinde yoğunlaşmakta olup Balgat bölgesinin milliyetçi muhafazakâr kimliğinin görünür olduğu mekanlardır. Aynı zamanda nargile kafelerin geleneksel olanları, kahvehane prototipini de bünyesinde barındırmaktadır. Mekân tasarımı kahvehane düzenindeki masalar ve oyun takımlarıyla doludur. İlk bakışta bir kahvehane izlenimi vermektedir ancak nargile kafe olarak bilinmektedirler. Müşteri profiline bakıldığında daha çok orta ve orta yaş üstü Türk milliyetçisi bürokratlar tarafından tercih edilmektedir. Örneğin; bir mekân sahibi ve oğlunun da siyasi görüşlerinin muhafazakâr Türk milliyetçiliği kanadında olmasının da etkisiyle mekânı deneyimleyen herhangi bir bireyin muhafazakâr Türk milliyetçiliği kodlarıyla karşılaşması oldukça muhtemeldir. Mekâna girişte, bireyleri Türk bayrağı ve nargile şişelerinin üzerinde yer alan Osmanlı döneminden figürler karşılamaktadır. Geleneksel Nargile kafeleri, tercih eden erkek müdavimler “ağır abiler” olarak adlandırılabilir bürokrat erkekleri yahut yaşlarının vermiş olduğu belirli bir “ağırlığı” olan Türk milliyetçisi erkekleri temsil etmektedir. Bir başka deyişle, kahvehane prototipine sahip geleneksel nargile kafeler, genel olarak uzun yıllar nargile içen “eski aktif ülkücü” şimdi ise “ağır abi” olarak hayatlarına devam eden müdavimlerdir. Neden bu mekânı özellikle erkeklerin tercih ettiği sorusuna Şarapnel tarafından “kim bu pis mekâna gelsin, baksana dumandan geçilmiyor. Erkek adam bunu önemsemez” ifadesi verilmiştir (Şarapnel). Bu durum, aslında kadınları “pür pak temiz olmakla” ilişkilendiren ve kendini kadın karşıtlığı üzerinden kuran eril düşünce biçiminin bir tezahürüdür. Sadece mekânın “pis” olması ise erkek müdavimlerin yoğun bir şekilde tercih etmesine neden olmamaktadır. Geleneksel nargile kafeler bir o kadar eril imtiyazları ve rahatlığı müdavimlerine sunmaktadır. Günün her saatinde diledikleri gibi gelip nargilelerini içerken kafalarını boşaltarak ve gelir gelmez kravatlarını çıkararak günün yorgunluğunu burada atmaktadırlar.

Bu mekânda “ağır abiler” mekânın girişindeki kısımda masalarda nargilelerini içmekte olup daha genç erkekler ise bu masalara diledikleri gibi oturamamakta ancak daha rahat koltukların olduğu mekânın arka kısmında yahut mekânın altında bulunan ek bir alanda oturabilmektedirler. Mekâna yeni geldiklerinde masa ve sandalyelerde oturan “ağır” abilere bir süre dahil olamamaktadırlar ve Doktor bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Şimdi bir ortama girildiği zaman ayak uydurma olayı var. Yani şimdi bizim grubumuzdaki insanların çoğu yaşlı insanlardır hani onların içerisine de tutup da 25 yaşında 18 yaşında bir insanın gelip bizim muhabbetimize pek katılamaz. Anlatabiliyor muyum? yani o şekilde katılsa

bile pek fazla hoşuna gitmez muhabbet hesabı yani o yüzden tam dediğim gibi ağır abilik olur ya bizim grupta öyle bir gruptu.” (Doktor⁷, 55 yaşında, Emekli)

Bu noktada denilebilir ki genç bir erkek müdavimin yaşı, bir farklılık olarak ön plana çıkıp geleneksel nargile kafelerin eril habitusunu deneyimlerken engellerle karşılaşabilmesine neden olmaktadır. Bu engelin arkasındaki bir sebepte müdavimin ağır abi gruplarına dahil olabilecek kadar hayatı deneyimlemiş ve kendileri gibi çeşitli “badireleri” atlatmış olması beklentisinden doğduğu söylenebilir. Üstelik ağır abiler öğretmeyi de bir görev olarak bellemişlerdir. Bu durumu, Şarapnel şöyle ifade etmektedir:

“Bizim buraya genç arkadaşlarımız geliyor 22-23 yaşlarında insanlar gelir. Biz insanlara devletçiliğin ne olduğunu milliyetçiliğin ne olduğunu edep adabın ne olduğunu elimizden geldiğince anlatmaya çalışıyoruz. Neden anlatmaya çalışıyoruz? Hani gelen adam oturuyor iki buçuk saat oturuyor seninle tanışmak **mecburiyetinde** sen de onunla konuşmak **mecburiyetindedin** kimle konuşacak adam bir soru soruyor...” (Şarapnel, 45 yaşında, Kafe Çalışanı)

Öte yandan da kapıda müdavimleri karşılayan ve mekân için müşterilerin ne kadar uygun olup olmadıklarını gözetleyen “ağır abiler” mevcuttur. Neredeyse çoğu geleneksel nargile kafede aynı özellik baş göstermektedir. Örneğin; mekânın girişinde yıllardır aynı yerde oturan ve kuvvetli bağlarının olduğu müdavimleri karşılayan ve mekânın güvenliğini daha girişte sağlayan bir mekân işletmecisi bulunmaktadır. Şarapnel bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Yoksa burada kötülük bulamazsın. Bizim burada kimse buraya gelen bayan olsun namusu bizim başımızın üstündedir. Ona kimse burada bir laf söyleyebilir ne de dönüp bakabilir hiçbir şey yapamaz. Hiçbir şey olmaz. Gelen insanlar da öyledir kimse birbirleriyle kavga etmez işte Ahmet Bey hep orada oturur, onu orada görmeyi severler.” (Şarapnel, 45 yaşında, Kafe Çalışanı)

“Ağır” abiler kendi kurallarına göre bir eril gözetim pratiği gerçekleştirirken aynı zamanda mekâna gelebilecek herhangi bir kadın müşterinin olup olmadığı sorgulandığı zaman ya mekânın ne kadar “namuslu” ve “güvenli” olduğundan bahsedilmektedir ya da geleneksel nargile kafelerin bir “aile” çay bahçesine de sahip oldukları paylaşılmaktadır. Bir yandan da aile çay bahçesi olmasa dahi mekanların

⁷ Kendisine seçmek istediği Rumuz sorulunca Doktor, anısını şöyle ifade etmektedir; “Mersinli İsmail diye bir sanatçı var yani ses sanatçısı halen yaşıyor mu bilmiyorum ama o zamanlar mersinli İsmail geldi bir gün oturduk nargile içiyoruz. Şimdi herkes bana doktor dediği için ya doktor dedi bu nargile mi zararlı yoksa sigara mı zararlı dedim sigara zararlı ondan sonra bir gün senin yanına gelmek istiyorum, sen hangi hastanedesin ben de şimdi gelmesin diye şey dedim; abi ben kadın doğumdayım ondan sonra bizim lakap kadın doğum uzmanı oldu. Burada ben şimdi bozuntuya vermemek istiyorum doktor olmadığımı söylememek için, yav diyor tüh! yani ne oldu abi dedim. Yav dedi bizim hanım çocuğu aldıracaktı keşke bilseydik yanına girdik falan filan ondan sonra öyle bir espri oldu yani hep şamata gırgır bizde çoktu.”

aile ortamlarına çevrilme çabası mevcuttur. Fırtına ve Kibar Feyzo bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Daha çok aile ortamı ve bir de keyif daha çok öyle. Şimdi burada yanında oturan seni rahatsız edemez zaten herkes biliyor tanıyor o yüzden her türlü insan gelebiliyor” (Fırtına). “Ya biz genelde aile ortamıyız. Böyle çok nadir masalarımızda kadınlar var. Eskiden full erkekti, şimdi biz elimizden geldikçe aile ortamına çevirmeye çalışıyoruz” (Kibar Feyzo). Aile çay bahçeleri ise genellikle mekanların arkasında konuşlanır. Ön kısmında ise daimî bir şekilde erkek müdavimler mevcuttur. Bu nokta da dikkate değerdir. Geleneksel nargile kafelerde, eril tahakkümden gücünü alan eril habitus sembolik gücünü, kadınların konumlanışını, aile ve akrabalık ilişkileri içerisinde tahayyül ederek güçlendirir. Kadınlar potansiyel bir müşteri olabilmekten ziyade geleneksel nargile kafelerdeki homososyal erkek cemaatlerinin gözetimine tabii tutulan nesnelere ve “kolaylıkla” mekanların tasarımıda arkaya itilebilmektedirler. Bu gözetimin altındaki erkek bakışları, kadın bedeninin habitusunu “başkası için yaratılmış olmak” üzere değerlendirmektedir. Şarapnel’in örneğinde olduğu herhangi bir kadının buraya girebilmesindeki koşul bu mekânın güvenli olmasıdır. Öte yandan da herhangi bir kadın müşteri namusunun korunmasıyla sahiplenilir. Bu noktada denilebilir ki bu mekanlar özelinde de namus, eril *habitus*’un sembolik sermayesinin bir diğer göstergesidir (Bourdieu’dan aktaran Sancar, 2016: 192).

Aynı zamanda kimi geleneksel nargile kafelerin bir menüsünün olmadığı kimisinin ise menülerinin olduğu görülmüştür. Menüleri bulunan gelenek nargile kafelerde dikkat çeken bir başka nokta ise menülerde yer alan sembolik isimler ve figürlerdir. Örneğin aile çay bahçesi olmakla kendini vurgulayan sembolik isimle “Beylerbeyi” kafesinin menüsünün kapağı Osmanlı sancağı tasarımıyla ay ve yıldızın yer aldığı figürler ile tasarlanmıştır. Sonraki sayfada ise bu ismin nereden geldiği açıklanmaktadır. Öyle ki bu isim; “Türk İslam devletlerinde ordu komutanlarına verilen bir isim olup padişahтан sonra en yetkili isim yani “Beylerbeyi” olarak adlandırılan kişilere verilmektedir. “Beyler beyi olan kişiler, imparatorluğun geniş coğrafyalara yayılmasında ve farklı bölgelerde eyaletin korunması ve idaresinin üstlenmesini görev bilmiş” kişilerdir. Menülerinde kendilerini tarihle olan kuvvetli bağlılıkları olan bir müessese olarak tanımlayan bu kafe, bu adı taşımaktan ve misafirlerine bu isimle hizmet vermekten oldukça “gurur” duyduklarını vurgulamaktadır. Sadece Beylerbeyi nargile kafesi özelinde bu durum gözlenmemiştir. Aynı zamanda Balgat’ta bulunan Osmanlı kafe de bir o kadar benzer vurguları Osmanlı geçmişine yönelerek yapmaktadır. Bu kafenin menüsünde ise açılış, kafenin “Ankara’nın en büyük, isminin de vermiş olduğu ağırlığın bilincinde olan, misafirlerine en üst seviyede ağırlamayı düstur edinmiş” ve diğer kafeler tarafından “takip ve taklit edilen bir işletme” olarak öncü bir yer olarak lanse edilmesiyle başlamaktadır. Menülerindeki ürünlere Osmanlı geçmişinden ürünlere yer vererek de vurguyu arttırdıkları görülmüştür. Örneğin menülerinde “Osmanlı usulü el yapımı, doğal Bağdat salebi” adında bir meşrubat dahi bulunmaktadır. Denilebilir ki; geleneksel nargile kafeler özelinde Osmanlı geçmişine durmadan atıfta bulunan milliyetçi muhafazakâr semboller bu mekanlara bir kimlik atfeden önemli göstergeler olarak değerlendirilebilir.

Eril habitus'un müdavimlere sunduğu çeşitli ayrıcalıklar mevcuttur. Geleneksel nargile kafelerde içerde olabilen müdavimler için bir fırsatlar kapısı aralanabilmektedir. Bu durumu Fırtına şöyle özetlemektedir:

“Bir de adam buraya gelirken bir geliyor, iki geliyor, biriyle bir tanışıyor o adamla bir iş yapıyor hayatını kurtarıp gidiyor anladın mı? Burada öyle oluyor. Cuma, Cumartesi gel yer oturacak yer bulamazsın. Bir sürü milletvekili gelir bir şehrin milletvekili gelir sırf onun yanına iş yapabilmek için gelenler var. Adam nargile de içmiyor yan masasını tutabilir misiniz bize? Tabii ki yan masasını veriyoruz. Bak hiç tanımıyor milletvekilini ama o milletvekili haftada 3 gün buraya geliyor. Haftada üç gün gider o milletvekilinin masasını tutar tamam mı? Onun buraya geleceğini biliyor çünkü işte göz aşinalığı otururken hayırlı akşamlar mayırlı akşamlar sonra bakıyor ki vekilin masasında dördünce eksik oluyor hemen diyor ki göz aşinalığı var ya isim? Duru. Duru diyor gel bizim bize dördüncülük yap. Senin maksadında o zaten en güzel arkadaşı da burada bulursun anladın mı? O adam sekiz on kere gelmiş ondan sonra yancı olarak onların yanına oturmuş bu sefer ismini de biliyor milletvekili. Aaa seni yolda görse aaa Duru nasılsın? farzı misal ki sen bir fabrikatörsün ihale alman gerekiyor ama milletvekilinin elinden geçiyor ya da milletvekilinin yapabileceği bir iş. Zaten burada tanışyorsun.” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

Bu kafelerin müdavimler için bir fırsat kapısı olduğunu kendi mesleği üzerinden Kalender ise şöyle ifade etmektedir:

“Normal hayatta ilişki kuramayacağın bir insanla oyun arkadaşı sohbet arkadaşı oluyorsun ricacı oluyorsun adam sana devlette bir yerde iş bulabiliyor veya zengin bir müteahhit sana başka bir fayda sağlayabiliyor. İş kapıları açılabilir gelen siyasetçiler de var. Normalde tanışmayacağı kuramayacağı ortamları toplumun her kesiminden insan var. Gençler gider orada bir etkileşim bir fayda yaratılabilir. Mesela benim de mesleğim avukatlık eee çok vekalet aldım para kazandım. Nargile aracılığıyla ilişkimiz oldu. Seni sevmiyorsa avukatlığını vermiyor seni seviyorsa avukatlığını veriyor, vekalet çıkartıyor. O sayede. Ama mesai harcıyorsun sürekli gidiyorsun yani nargile müptelası günde 3 tane farklı yere gitmez üç nargile içiyorsa üçünü de aynı yerde içer.” (Kalender, 40 yaşında Avukat)

Böylelikle geleneksel nargile kafelerde erkek müdavimler sadece nargilelerini tüketmemekte aynı zamanda bu mekanların sunduğu eril imtiyazlar ölçüsünde beklemediği fırsatları yakalayıp kimi zaman sosyal statülerini yeni bir iş fırsatıyla yükseltebiliyorlar ya da çözmeleri gereken sorunları nargile içerken tanıştıkları daha “nüfuslu” erkek müdavimler aracılığıyla çözebilmektedirler.

Öte yandan da geleneksel nargile kafelerde (her zaman olmasa da) içilen tütün diğer nargile kafelerde içilen tütünden farklılaşabilmektedir. Zor hazırlanışı ve oldukça sert olmasıyla bilinen tömbeki tütünü

kimi geleneksel nargile kafeler de daha çok tüketilebilmektedir. “Ağır abiler” genellikle tömbekiği tercih etmektedir. Bu durum onların bir anlamda sembolik erkeklik inşalarıyla da ilintilidir. Tütünün “herkesin içemeyeceği bir sertliğe” sahip olması, adeta çoğu zaman Türk toplumunda “kırılganlığın” karşısında konumlandırılan erkekliklerini de kuvvetlendirmektedir. Aynı zamanda örneğin, kafelerin birinde kafenin sahibine göre mekândaki her şey “düz ve sade” olmalıdır. Bu kafenin, diğer nargile kafeler gibi gösterişli nargilelere ihtiyaç duymadığını vurgulamaktadır. O yüzden “ambiyans satmadıklarını” ifade etmektedir. Geleneksel nargile kafelerin erkekler arası ilişkideki önemi, hiyerarşik düzeni ve bu tipolojinin milliyetçi muhafazakâr ve Osmanlı sembolleriyle göstergeleşmiş bir betimlemesini sunarak bir diğer başlıkta ise ikinci tipoloji olan modern ve gelenek arasında sıkışan melez nargile kafelere değinilecektir.

4.2.2 “Evde Nargile İçerken Buradaki Videoları Açıyorum Buradaymışım Gibi Hissediyorum”: Modern ile Gelenek Arasında Sıkışan Melez Nargile Kafeler

Melez nargile kafeler hem yarı modern bir görünüme sahiptir hem de mekânın bir diğer yarısı ya Osmanlı mimarisinden esintiler taşımaktadır ya da mekânı yarısı kahvehane prototipinde düzenlenmektedir. Görüşmeler esnasında diğer kafelere göre farklı bir mimarinin neden olduğu sorgulandığında cevaplar, genel itibarıyla kâr marjının daha yüksek tutulması gerektiğine yöneliktir. Hem Balgat hem de Bahçelievler semtlerinde bölgesel olarak da yoğunlaşmaktadır. Bu noktada araştırmacı tarafından katılarak gözlemi daha iyi bir şekilde işe koşabildiğini düşündüğü Bahçelievler semtindeki mekân örneğinden gitmek yerinde olacaktır. Buradaki mekânın ilk halinde ise tüm alanlarının sedirle kaplanmış olması söz konusudur fakat sonradan ekonomik çıkarların devreye girmesiyle daha modern bir görünüme kavuşturulduğu öğrenilmiştir. Mekândaki bu düzenleme aynı zamanda yoğun erkek sosyalizasyonunun bir nebze de olsa kırılmasına imkân sağlamaktadır ve böylelikle mekân içerisinde kadın aktörlerin de hareketliliği artmaktadır. Değişimden sonra denilebilir ki mekânın giriş kısmı modern bir mekân kurgusuna sahiptir. Mekânın bu kısmındaki sandalyeler ve masalar, aktörlerin hareketliliğini kısıtlamayacak şekilde tasarlanmıştır ancak mekânın arka tarafında kalan ve Osmanlı mimarisiyle bezenmiş kısım için aynı durum geçerli değildir. Sadece her iki taraf sedirlerle kaplanmakla beraber daha rahat oturabilmek için bu konforlu koltukların varlığı erkek müdavimler için biçilmez bir kaftandır. Aynı zamanda bu iki kısmı “çok göze batmayan” bir şekilde ayıran bir paravanın varlığı da dikkat çekmektedir. Mekânın arka kısmını girişten farklı kılan bir diğer önemli nokta ise burada yoğun bir şekilde erkek müdavimlerin bulunabiliyor olmasıdır. Katılarak yapılan gözlem boyunca mekânı ilk defa deneyimleyen erkek ya da kadın fark etmeksizin hiçbir müdavimin buraya gelip oturduğu görülemedi. Bir o kadar araştırmacı da aynı deneyimi paylaşmaktadır. Sedir kısmına gidebilmek ancak zaman içerisinde buradaki homososyal erkek cemaatinin uygun bulunduğu ölçüde gerçekleşebilmektedir.

Bu durumun sebebi ise mekânın arka kısmının yoğun bir erkek sosyalizasyonunu kuvvetlendirecek bir işlev görmesidir. Sedir koltuklar yastıklarla beraber dilenildiği gibi oturan erkek müdavimler ile doludur. Ek olarak sandalyelerle masa başında oturmak müdavimler arasındaki ilişkilenelemelere de ket vurmaktadır. Sedirlerde diledikleri gibi oturan erkek müdavimlerin birbirlerine fiziken daha yakın olmasının birbirleriyle kurdukları bağları da kuvvetlendirdiği görülmektedir. Bu denli yakın temas halinde oturma biçimi elbette soyut olarak kurdukları arkadaşlık ilişkileri üzerinde de etkili olmaktadır. Genel itibariyle müdavimler yan yana oturup ve yakın bir temasta nargilelerini içmektedirler. Bu melez kafe örneğini yahut diğer melez kafe örneklerini, geleneksel nargile kafelerden ayıran bir diğer önemli nokta ise bu kafelerde gerek mekanların sedir kısmında gerek rahat koltuklarında erkek müdavimlerin oluşturduğu daha dinamik bir dayanışma modelidir. Daha dinamik olduğu ifade edilebilir. Bunun sebebi ise, bu mekânları tercih eden erkek müdavimlerin profilleri daha genç bir anlamda yeni nesil müdavim erkeklerden olup çok çeşitli iş kollarındandır. Örneği: Bahçelievler'deki melez nargile kafe örneği genç, orta, orta yaş üstü, mühendis, eczacı, savcı, tadilatçı, nargileci, gazeteci, öğrenci, bankacı, rapçi, spor eğitmeni, Suriyelisi, Kürdü, Türkü...oldukça çeşitli toplumsal kimliklere sahip olabilecek erkekler tarafından tercih edilmektedir.

Adeta bu melez nargile kafe örneği, farklı erkekliklerin ortak buluşma noktası olarak değerlendirilme potansiyelini taşımaktadır. Aralarında ise güçlü bir erkek sosyalizasyonunun olduğu gözlemlenmiştir. Belirtilmelidir ki gösterdikleri bu bağ mekânın giriş kısmında oturan aktörler tarafından kimi zaman imrenilerek izlenilmektedir. Dâhil olmak isteyenler zamanla arka kısımlara doğru oturarak bir diğer ifadeyle oluşturduğu bir taktiği işe koşarak gruba dâhil de olabilmektedir. Grup içerisinde kadın bir müdavime rastlanılmamıştır. Bu mekân kapladığı alan itibariyle küçük ve dar olmasıyla sahne metaforu temsiline daha yakındır. Sedir kısmı çeşitli toplumsal kimliklere sahip erkek müdavimlerin performans sahnesi olarak değerlendirilebilmekte olup giriş kısmında oturanlar ise buradaki oyunları izleyebilmektedir. İlk izleyenler arasında araştırmacının kendisi de vardır. Zamanla araştırmacının kendisi de çeşitli taktikler izleyerek sedir kısmında oturabilmiş olup “Duru abla” olarak gruba “bir anlamda” dahil olabilmıştır. Bu mekânın neden çok tercih edildiği ve erkek homososyalliğini kuvvetlendirdiği sorulduğu zaman Kuşçu şöyle bir ifade de bulunmaktadır:

“Yani mekânın kendi alan kapasitesinden dolayı daha samimi bir ortam var bence. Herkes dip dibe oturduğu için bir süre sonra tanışmamak saçma oluyor yani tanışmak kaçınılmaz oluyor hani öyle söyleyeyim. **Hepimiz** de öyle tanıştık yani, **hepimiz** bu oturma düzeninden tanıştık. Kafası uyuşanlar samimi oldu burada. İçeri ve dışarı arasında çok büyük bir fark var hatta daha samimi candan insanlar yani benim gözlemlediğim sohbet eden insanlar hep içeride oturuyor.”
(Kuşçu, 29 yaşında, Gazeteci/Nargileci)

Bir diğer katılımcı da Kuşçu'yla aynı görüşe sahiptir ve şöyle belirtmektedir:

“Bizim mekânı da tercih etmelerinin sebebi mesela otantik olması, medreseye yakın ortam olması, insanların sedir sisteminde olması, insanların birbirine yakın olması muhabbetin olması ve bu diyalogun sayesinde insanlar tanışıyorlar yardımlaşıyorlar. Ondan sonra herhangi bir konu olunca birbirlerine yardım ediyorlar, fikir alışverişinde bulunuyorlar. Yani bizim burada şöyle söyleyeyim **aile ortamı** gibi bir ortam var ve insanlar artık o kadar alışıyor ki gün içerisinde biri gelmediği zaman onun farkına varıyorlar bugün mesela Ahmet niye gelmedi? Ya da Ahmet’in bu saatte gelmesi gerekiyordu ne oldu acaba bir şey mi oldu? arayalım. Böyle bir diyalogları var.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Kuşçu ve Haşmetlinin ifadesinden hareketle mekânın ikiye ayrılan kurgusu erkek müdavimlerin bir araya gelmesi için oldukça işlevsel olduğu söylenebilir aynı zamanda aile olduklarına dair vurgusu ise tekrardan homososyal erkek cemaatlerindeki kuvvetli bağların aile metaforuyla ölçüldüğünün önemli bir göstergelerinden biridir. Haşmetli’nin ifadesindeki bir diğer önemli nokta ise mekân içi eril gözetim pratiklerini sunuyor olmasıdır. Sedir kısmına her gün rutin olarak gelen müdavimlerden birisinin yokluğu hemen anlaşılmaktadır. “Kesinlikle bir sıkıntısı olmalı arayalım” minvalinde sesler bir anda çıkmaktadır. Ortaya çıkan “güçlü” erkek dayanışmasını da imleyen bu faaliyetler bir telefon görüşmesi sonrasında “her şeyin iyi olduğu kanaati” duyuluncaya kadar devam etmektedir.

Eril gözetim pratiğinin diğer bir örneği ise sedir kısmında oturan erkek müdavimin bir gün mekânın giriş kısmında oturmasında görülmüştür. Sedir kısmında fark edilen bu duruma hemen müdahale edilmeye başlanmıştır. Gruptan olan birinin giriş kısmında oturması sedirdeki erkek müdavimlere göre büyük problemlerin varlığına işaret etmektedir. Bu durumda giriş kısmında oturan müdavim “zorla” sedire getirilmiştir ve gruptakiler tarafından sıkıntısının ne olduğunu açıklamasına dair bir “baskı” uygulanmıştır. Nihayetinde ise yaşadığı derdi çözmek üzere bir araya gelen ve onu kollayan yoğun bir erkek güruhu belirmiştir. Öyle ki kimi zaman katılarak gözlemin gerçekleştirildiği bu kafede sedir kısmında oturmaya başlayan araştırmacı kimi zaman bu eril gözetim pratiklerini edinmeye başladığını fark etmiştir. Örneğin, araştırmacının kendisi de bir süre sonra İhsan abi nerde? Bugün gelmeyecek mi? Ne oldu da bugün gelmedi? biçiminde sorgulamalara başlamıştır. Bu noktada kimi zaman bu mekanlardaki güçlü eril atmosferin çoğu kişiyi içine çekebildiği bir diğer ifadeyle erkekliğin yapışkan olma hali gözlemlenmiştir. Araştırmacı bu noktada kimi zaman eril gözetim pratikleri edindiğini düşünmesini sağlayan bir etkenin de mekânın sedir kısmında oluşan yoğun bağlılık duygusunun olduğunu düşünmektedir. Bu kuvvetli duygu birçok kişiye dokunabilme potansiyeli taşımaktadır. Çünkü müdavimlerin bir araya geldiği vakitlere çoğu zaman neşe ve keyif hâkimdir. Gündelik hayatın keşmekeşinden kaçmak için hem nargile hem de Bahçelievler’deki mekânın melez kurgusu ve bir o kadar sunduğu eril imtiyazlar, müdavimler için büyük tercih sebepleri arasında değerlendirilebilir. Bu durumu, Kuşçu şöyle ifade etmektedir:

“Burayı tercih etmemin baştaki sebebi gece açık olmasıydı başlarda. Yani gece üçe kadar açık mekân çok yok Ankara’da. Hani gecede nargile içmenin bence keyfi bir başka oluyor. En azından günün bütün yorgunluğunu böyle bir keyif atmak daha güzel oluyor. Daha sonrasında buradaki abilerimizle kardeşlerimizle tanıştıkça buraya gelmemin sebebi tamamen nargile içmenin dışında sohbete muhabbete ve ortamı oldu yani.” (Kuşçu, 29 yaşında, Gazeteci/Nargileci)

Haşmetlinin yaklaşımı ise şu şekilde olmuştur:

“...Evde çok içip hali yakanlar evde yengeden dayak yiyip takımı alıp gelenler var. Mesela Mümtaz Abi halıyı yakıp takımıyla beraber geldi, yenge demişti; sen tek git! Halılarımı yakma! git iç! Takımı da al götür marpucu da götür oraya hediye et, bir daha da getirme takımı! Yani zaten insanlar rahatlamak için içtiklerinden hani ortam fazla bir şey fark etmiyor.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Erkek müdavimler, tıpkı geleneksel nargile kafe tipolojisinde olduğu gibi hem kişisel hem de toplumsal buhranlarından kaçabilmek için bu kafeleri tercih etmektedir. Türk toplumunda idealize edilen makbul erkeklik tasavvurunun onlar için de zorlukları mevcuttur. Bahçelievler’deki melez kafe örneği, gece açık yer bulamayan erkekler, sohbete gelen erkekler, evden kaçan erkekler, işten kaçan erkekler, hocasıyla kavga eden erkekler ve ailesiyle, sevgiliyle/partnerleriyle anlaşamayan erkekler için uğrak noktası olduğu söylenebilir.

Öte yandan da mekânın sunduğu pratikler, yoğun bir erkek sosyalizasyonuna hitap etmektedir. Örneğin; her derbi günü mekânın iki tarafında da dev ekranlarda maç gösterimleri yapılmaktadır. Bu vakitlerde mekânın her iki kısmı da dolup taşmakla beraber erkek müdavimler nargilelerini içmektedir. Kimi zaman maç esnasında ortaya çıkan “gerginlikler” çözülüp nargilenin keyif ve rahatlama imkânlarını sunması doğrultusunda bir rahatlama seansına dönüşmektedir. Sedir kısmında erkek müdavimlerin oluşturduğu bir grup her zaman dikkat çekmekle beraber ön kısımdaki erkekler tarafından bir nevi gözetime tabi tutulmaktadır.

Mekânı deneyimleyen araştırmacı, bu melez nargile kafe örneğinde farklı erkekliklerin birbirlerini sağalttıklarını ve güçlü bir homososyal ilişkileri paylaştıkları gözlemlemiştir. Bu müdavimler kendi aralarında erkekliklerini inşa etmektedirler. Müdavimler gündelik konuşmalarında, gülüşmelerinde, hal ve hareketlerinde birbirlerini kimi zaman şakayla karışık aşağılayarak kimi zamanda dertlerine çözüm bularak hâkim erkeklik kodlarını yeniden üretmekte olduğu gözlenmiştir. Üstelik, bu durum hem mekân hem de erkek müdavimlerin bu mekândan çıktıktan sonra bir toplumsal inşa olarak erkekliğin yeniden üretimine katkılarını pekiştirmektedir. İçeride diledikleri gibi birbirlerine hakaretlerini ya da şakalarını savurabilen erkek müdavimler mekândan dışarıya çıktıkları zaman bu “kırılğan” ilişkileri mekânda oluşturdukları “güçlü” ilişkileri sayesinde “sağlam” bir hale getirdiği görülmüştür. Kendi aralarında

yürüttükleri hegemonik erkeklik savaşını mekân içerisinde bırakma kabiliyetine muktedirlerdir ancak bu durum da makbul erkekliğin “durmadan” kazanılması gereken bir diğer ifadeyle hegemonik bir mücadeleye hizmet eden veçhesini göstermektedir. Türk toplumunda makbul erkekliğin bir başka ifadeyle hegemonik erkekliğin kavramının güncel karakter paketinde bulunan “Türk olmak, heteroseksüel olmak, orta sınıf yahut orta sınıf üstü ve dindar olmak, fiziksel ve mental olarak güçlü olmak, rasyonel olmak ve bu sayede duygulara yer veremeyecek hale gelmek, iyi bir iş sahibi olmak, çeşitli erkeklik ritüellerinden geçmiş olmak (askere gitmek, iş sahibi olmak, aile kurmak ve evin geçimini layıkıyla sağlamak...), her giriştiği işten “kazasız belasız” çıkabiliyor olmak olarak özetlenebilir (Sancar, 2016). Aynı zamanda bu imaj seti ve beklentiler modeline ulaştıkça kazanılan eril imtiyazlardan faydalanmanın getirileri hesaba katılmalıdır. Çünkü eril tahakküm mekanizmasının işleyebilmesinde oldukça etkilidir ve bu tahakkümün iç mekanizmasındaki yapıtaşları “durmadan” işlemek zorundadır. “Kusursuz” bir sistem olamadığı gibi ortaya koyduğu hegemonik erkeklik modelinin imaj setine toplumdaki tüm erkeklerin ulaşamaması, ulaşmak istemeyişi yahut kişisel işlerini giderebilmek için eril iktidarla iş birliğine girmesi söz konusudur. Bu durumda da Connell ve Messerschmidt’in hegemonik erkeklik kavramının genişletilmiş formülasyonundaki vurgu bir diğer ifadeyle farklı erkekliklerin çoğulluğu vurgusuyla karşılaşılmaktadır (Messerschmidt, 2019). Erkekliklerin kurgulu yapısının da eril tahakküm ve bu tahakküm mekanizmasının habituslar aracılığıyla sürerliliği sağlanmaktadır. Gündelik hayat pratiklerinde “sinsi bir şekilde” işlerken kadın aktörler karşısında eril habitus kendini kurmaya çalışmakla beraber erkeklerin bizatihi kendi aralarındaki ilişkilerde de yeniden güçlendirilir. Sonuçta hiçbir erkek aktör hegemonik erkeklik modelinin güncel imaj setine özelliklerine sahip olamayacaktır. İdeale yaklaştıkça ve birbirleriyle bir “dayanışma” sergiledikçe “güçlendiğini” hisseden ama nihayetinde erkekliğin “ezici” yönüyle karşılaşan erkeklikler söz konusudur. Bu noktada Bahçelievler’deki mekânın da bu durumu, küçük bir sahnede sunan bir melez mekân olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Erkeklerin kendi aralarındaki iktidar ilişkilerinin bu mekândaki erkek grubu içerisinde gözlemlenmesi sonucunda birbirlerinin fiziksel özelliklerine odaklanmış oldukları da görülmüştür. Mekânda oturuşlarından kalkışlarına kadar etki bırakma niyetindedirler. Örneğin; yaz mevsimi yaklaştıkça daha açık bir görünürlüğe kavuşan bedenler, eğer makbul erkeklik formuna yakınsa büyük bir gıptayla müdavimler tarafından seyredilmektedir. Bu noktada grupta bulunan spor eğitmeni ise bu duruma bir çare bulma arayışına girmiştir. Örneğin; araştırmacı bir gün boyunca birçok erkek müdavime yeni spor egzersizleri üzerine tavsiyelerde bulunduğunu gözlemlemiştir. Aynı zamanda bir diğer örnekte ise mekânda güncel makbul erkeklik setindeki fiziksel özelliklere sahip olmayan bir müdavimin ise başka yollar izleyerek kendini diğer erkekler arasında ispat etme çabasının mevcut olduğu gözlemlenmiştir. Müdavimin fiziksel boyu çoğu zaman “sen kamyona binsen gözüdür müsün? Hadi canım” minvalinde mekânda geçen şakalara konu olmasına şahit olunmuştur. Fiziki özelliklerinden dolayı dalga geçilen müdavim ise kendisinin diğer erkek aktörlerden daha sağlıklı olmasıyla övünmekte olup stratejik hareket ederek (bekar bir erkek

olarak) diğerk erkek müdavimlerin ev içi sıkıntılarını kendisine bir mizah unsuru olarak kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla evde yaşadıkları tartışmalar sonucunda mekâna gelenlerle dalga geçiyor yahut gece üçe kadar oturamayan erkek müdavimleri “yengeden schengen vizesi alamadın mı?” gibi sorularla alaya alarak erkeklik rüştünü ispatlamaya çalışmıştır.

Öte yandan da bu melez nargile kafe örneğindeki homososyal erkek cemaati, mekânda herhangi bir sıkıntısını dile getiren müdavimi de “iyileştirme” görevi üstlenmektedir. Örneğin: bir keresinde bir erkek müdavimin her zaman tercih ettiği sedirden ziyade mekânın giriş kısmında kendi halinde kulaklığıyla oturduğu görülmüştür. Bu esnada sedir kısmındakiler yüksek sesle kendisi çağırılmaktadır. Hiç duymadığını fark ettikleri zaman ise morali bozuk olan müdavimi sedire getirmek üzere hep birden ayaklanmışlardır. Zorla sebebini öğrenmeye çalışma çabalarının yanı sıra sorunu çözmek için şakayla karışık bir şekilde çözüm üretmeye başladıkları görülmüştür. Öğrenildiği üzere morali bozuk olan müdavimin derdi bir nevi “erkekliğini” yaşayamamasıyla ilintilidir. Genç erkek müdavim ne yaparsa yapsın erkeklik rollerini “gerektiği” bir biçimde icra edememektedir. Ek olarak mustarip olduğu bir diğerk nokta ise ikili romantik bir ilişki kuramaması yönündedir. O sırada bu “sıkıntıyı” düzeltmek üzere olan erkek müdavimler kendisini köşeye oturtup “telkinlerde” bulunmaya başladığı görülmüştür. Bu telkinler ise “bak sosyal medya hesabını şöyle düzenliyoruz, sen daha olmamışsın seni yapacağız bekle! Oğlum yanlış yapmışsın. Kızlar peşinden gidilmesinden hoşlanır. Sana özgüvenin gelmesi gerek! biraz geç kalmışsın ama çözeriz” minvalinde olmuştur. Sonraki haftalarda da bu telkinleri dinleyen genç erkek müdavim her hafta makbul erkeklığe ulaşabilmek için neler yaptığını anlatan geribildirimler vermekte olduğu görülmekle beraber birlikte bir sonraki hafta ne yapılması gerektiğinin planlarının yapılmaya başlanması gözlemlenmiştir. Ardından ise genç müdavimin ise mekâna her girişi ve çıkışında daha da canlanarak hareket etmeye başladığına tanıklık edilmiştir.

Bir yandan da bahsedilen genç müdavimin kurabildiği arkadaşlık ilişkilerinin çoğu da bu mekân üzerinde gerçekleşmekte olduğu söylenebilir. İlerleyen haftalarda, genç erkek müdavimin telkinlerin sayesinde yeni çevreler edinmeye başladığı, araştırmacının kendisiyle de paylaşılmıştır. Erkekler arası iktidar ilişkileri sadece genç müdavimler üzerinden işlememektedir. Aynı zamanda orta yaşın üzerinde bir erkek müdavimin ise bir anda “problemlili” bir psikolojik rahatsızlık durumunun olduğuna katılarak gözlem esnasında şahit olunmuştur. Çoğu zaman mekânda “şen şakrak” olan bu müdavim bir süre sonra eski canlılığını yitirmiş kimseyle konuşmadan kapüşonunu kafasına takarak mekânda nargilesini içmeye başlamıştır. Arada sırada ise eski müdavimlerden birkaçını köşeye çekip problemlerini anlatmaktadır. Sorununun sedir kısmında dillendirilmesinden imtina eden bu müdavim mekânı terk ettikten sonra diğerk müdavimler tarafından çeşitli fikir müzakereleri yapılmaya başlandığı görülmüştür. Örneğin; “ailesinin dağılması için şunu yapabiliriz, işini kaybetmemesi için ise şunu, acaba bir doktora da mı götürsek? Peki, nasıl yapacağız? Bunu kabul etmez” gibi çözüm arayışlarına girildiği görülmüştür. Üstelik bir defasında araştırmacının da bu konuda fikri alınmak istenmiştir.

Bu noktada araştırmacı hem müdavimlerle bağının bir anlamda daha da kuvvetlendiğini hem de araştırmacı kimliğinin bir nebze de olsa müdavimlerle olan ‘‘zorlu’’ ilişkisinin üzerindeki etkisinin kırıldığını hissetmiştir ancak bu durum bir ‘‘yanılsama’’ olarak da değerlendirilebilir. Çünkü müdavimler sadece eril tahakküm ilişkilerini kendi aralarında ya da birbirlerine karşı sürdürmemektedir. İkili cinsiyet sistemine dayalı ve karşısında olan eril tahakküm ilişkileri her ne araştırmacının bağını kuvvetlendirmiş olduğunu düşünse de kendisinin de bir o kadar müdavimlerle beraber tahakkümü deneyimlemesi söz konusu olmuştur. Örneğin; araştırmacının sigara iişi, genellikle müdavimlerin keyfini kaçırmaktadır. Bu kadar yoğun bir erkek nüfusunun arasında kadın bir araştırmacının sigara içmesinin bir ‘‘problem’’ olarak görüldüğü ifade edilebilir. Bu durumun araştırmacının cinsiyetiyle olan ilişkisinin nedenleri ise araştırmacının içtiği sigara miktarını sayan erkek müdavimlerin olması yahut müdavimlerin yanlarında getirdikleri erkek misafirleri sigara içerken pek ‘‘rahatsız’’ olmamaları olarak değerlendirilebilir. Dahası, bazı zamanlar araştırmacı ‘‘neden öyle erkek gibi oturuyorsun?’’ sorusuyla da karşılaşmıştır. Bu durum göstermiştir ki kadınların günümüzde dahi kimi kamusal alanlarda hem sigara iebilmesi hem de ‘‘dilediği’’ gibi oturabilmesi hala ‘‘ok büyük’’ bir imtiyaz olarak görülmektedir.

Öte yandan da kadınların melez nargile kafelerde çoğu kez bir obje olarak değerlendirilmesine tanıklık edilmiştir. Örneğin; Balgat bölgesinde bulunan bir nargile kafenin menüsünde kadın bedenlerinin sunumu aracılığıyla ‘‘cinsel bir arzuyu harekete’’ geçirecek bir biçimde kadın fiğrlerinin kullanıldığı görülmüştür. Bu durumu, temsil eden başka bir nokta ise bu görselin hemen üzerinde bulunan ‘‘her yolculuğun anlatılacak lezzetli bir hikayesi vardır’’ sözü olarak da ifade edilebilir. Kadınların bu kafelerde nesneleştirildiğinin, bir zevk nesnesine yahut ikincil bir konuma itildiklerinin göstergeleri sadece menülerde yer alan kadın temsilleriyle sınırlı değildir. Bu mekanlardaki *eril habitus* aynı zamanda mekânda çalışan kadınları da ‘‘göstermelik’’ bir nesne olarak araçsallaştırmaktadır. Örneğin nargilecilik bir erkek işidir. Kadınlar ‘‘hassas ve kırılgan’’ oldukları için bu erkek işini icra etmemelidirler. Bu durumu kadınların nargilecilik yapıp yapamayacağı sorusuna verdiği yanıtta Hookah Master şöyle ifade etmektedir:

‘‘Ay işte nargile açarken boğazım ağrıdı. Ay işte kz saçlarıma geldi işte elime bir şey oldu. Elim kesildi elim sanayici eli gibi oldu. Çok hanım hanımcık oldukları için çok kırılgan oldukları için nargileden uzak durmalarını tercih ediyorum. Olanlar artık hanım hanımcıklıktan geçmişler. Tamamen bu işi meslek haline getirmişler. Ben nargileciyim abi elim kesildiğinde gidip yanındaki iş arkadaşını ayyy elim kesildi diye rahatsız etmiyorum. Elim kesildiğinde elimin kesileceğini biliyorum ve bunu doğal karşılıyorum. Zaten bunların sektörün içinde olabilecek şeyler elimin kesilebileceği saımın kz olacağı her sektörün kendi zorlukları var. Elin de kesilecek, saına da gelecek tütün de girecek saçlarına. **Olanlar da daha erkeksi**

oluyorlar. Nargilecilerin çoğu da erkek olduğu için o da artık bu kadar erkeğin arasında kaldıkça erkekleşiyor.” (Hookah Master, 29 yaşında, Nargileci)

Kadınların meslekte yer almasına karşı olan ve mekânda kadınların ancak hostes olabileceğini uygun gören Dr. Nargilatör ise bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Ben kendime baktığım zaman bir bayanla çalışmaya karşıyım. Söyleyeyim neden? işgücünden çok yararlanamazsın. Bir erkek gibi asla olamaz. Atıyorum işte İrem bi 30 tane çay doldur dağıt diyemezsin. Hani bunu sıradan bir erkeğe söylesen yapabilir veya şu çöpü dök diyemiyorsun anladın mı? **Bunun gibi ama hayatımızın vazgeçilmezleri olduğunuz için hani hayatımızın her döneminde ve her yerinde olacaksınız yani böyle bir artınız var. Bayanlar da bu şekilde çünkü çok narin oluyorsunuz mesela erkekte bir problem yaşarsın kavga edersin kadınla kavga etme olasılığın yok çünkü dokunduğun an ay bana taciz etti dokunmadan da bu oluyor. Zaten seni polise şikâyet etse direkt sorgu yok sual yok içeri atarlar. Haklı bile olsan. Anladın mı?** Hani ben o yönden karşıyım şey değilim kadınlara karşı olabilirim ama iş anlamında kesinlikle ben hani kadınların çalışması bir kahvehane veya bi kafede çalışmasından yana değilim. **En fazla işte hostes olup hoş geldiniz der karşılar alır masasına oturtturur, menüsünü bırakır geriye çekilmesinden yanayım. Geri kalanı sevmiyorum yani.”** (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Hostes olarak mekânda yer alabilen kadın çalışanlar çoğu erkek müdavimin bakışında “seyirlik nesnelere” indirgenmektedirler. Bu durumu, Asabi şöyle ifade etmektedir:

“Bir şey daha vardı. Fumari’ye gelen...bak çoğu yani. Benim tahminimce garsonları bayandı. Bence o da bir müşteri çekiyordu. Garson mesela garsonlardan kim vardı mesela Gamze vardı. Müşteriyle çok içli dışlı oluyordu anladın mı? Yani böyle muhabbet kurmaya çalışıyordu mesela birkaç kişiyle kuruyordu sırf onun için oraya gidenler vardı yani. **Güzeldi bir de hepsi şimdi hak yememek lazım güzeldi ama bence onu da bir araç olarak kullanıyorlardı bana öyle geliyordu.”** (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Bahçelievler’de bulunan melez nargile kafeden devam edecek olunursa burada kurulan güçlü erkek sosyalizasyonunun elbette müdavimler için birçok getirisi daha söz konusudur. Artık mekân dışına taşan beraberliklerini güçlendiren homososyal erkek cemaatine özgü pratikleri mevcuttur. Taş kafalı ise “Buradaki grubunuzla neler yapıyorsunuz?” sorusuna karşılık durumu şöyle ifade etmektedir: “Dışarıda falan **beraber** halı saha yapıyoruz. **Beraber** kampa gideceğiz bir ay sonra felan ondan sonra yani **beraber** yemeğe gideriz **hep beraber** çoğu aktiviteyi yaparız yani birbirimizin düğünlerine hep **beraber** gideriz” (Taş kafalı, 24 yaşında, Öğrenci).

Kurulan bağ sonucunda araştırmacı, mekân dışına taşan faaliyetlere de dâhil olabilmıştır. Genellikle gece yarısı düzenlenen halı saha maçları olarak bu faaliyetler örneklenebilir. Örneğin; maçların birisinde müdavimlerin aralarında büyük bir anlaşmazlık çıkmış olduğu görülmüştür. O sırada sahayı hızlı bir şekilde terk eden bir grup müdavim aralarında geçen argo bir konuşmadan ötürü maçı terk etme kararı almıştır. Yer yer gerçekleşen böyle krizler müdavimler arasındaki bağların kırılma tarafını da nitelendirmektedir. Ancak Gapi'nın da ifade ettiği üzere "...Yeri geliyor sinirleniyor mesela o günkü maçta. Ama buraya geldiği zaman her şey bitiyor" (Gapi, 35 yaşında, Tadilatçı). Araştırmacı bu gerginlik sonrasında maç bitiminde birbirleriyle kavgalı bir şekilde kafeye geri dönen erkek müdavimlerin bir anda nargilelerini içerken aralarının düzeldiğini gözlemlemiştir. Kavgaları sonrasında mekânda "abilik, kardeşlik buradaki iki muhabbet değil sadece bu yüzden spor yapmaya gitmiyoruz. Bütün gece sinirden uyuyamayacağım şimdi" ifadeleri ise müdavimler tarafından dillendirilmekle beraber bu tarz olaylar, ne olursa olsun homososyal erkek cemaatinin kırılma niteliğine rağmen bağların kuvvetliliğini sağlayan durumlar olarak da nitelendirilebilir. Müdavimlerin arasındaki bağı "öyle büyük bir dayanışma var yani?" sorusuna istinaden Raket şöyle ifade etmektedir: "**Aynen öyle, kendi içine kapalı ama dışa açık bir grubuz öyle tanımlıyoruz. Dışarıdan gelene kabul. Kendi içimizdekinin sıkıntılarını da sadece biz çözeriz.** Dışarıya müdahale ettirmeyiz" (Kuşçu, 29 yaşında Gazeteci/Nargileci).

Katılarak gözlem sonucunda görülmüştür ki hem mekân içerisinde hem de dışarıya çıkan mekân pratiklerinde birbirlerini hem gözetleme hem de gözetme pratikleri söz konusudur. Müdavimler birbirlerini bir yandan büyük bir sevgi bağıyla severek öte yandan da birbirlerini aşağılayarak kendi aralarındaki tahakküm ilişkisini sürdürmektedir. Ne olursa olsun Raket'in ifadesinden de anlaşılacağı üzere dışarıda onlar büyük bir "bütündür". Öte yandan da müdavimlerin gözetim pratikleri mekân içerisinde dışarıya taşmaktadır. Örneğin bir mekânın menüsünün pek zengin olmaması (ki bu herhangi bir yiyecek bulunmadığına işaret etmektedir) kimi zaman araştırmacının da müdavimlerle dışarıda yemek yiyebilmesini sağlamıştır. Bir keresinde de araştırmacı hegemonik erkekliğin imaj setinin olmazsa olmazı homofobik bir deneyime (Kimmel, 2004) şahit olmuştur. Araştırmacının iki erkek müdavimle gittiği restoranda yemek siparişi verilirken bir anda garsona "kötü" bir tepki verildiği görülmüştür. Araştırmacı neden olduğunu sorguladığında müdavimlerden birisi "bizi süzüyor da ondan" ifadesinde bulunmuştur. Fiziken daha "kuvvetli" olduğunu her yerde belli etmekten "çekinmeyen" bir diğer müdavim ise: "Kesin benden hoşlandı şuna bak nasıl izliyor beni, bak sen de şimdi bak bana bakmıyor mu?" biçiminde homofobik bir tutum olarak değerlendirilebilecek bir ifade de bulunmuştur ancak bu "rahatsızlık" durumu sonuçlanmamakla beraber öteki müdavimin ise "daha fazla devam ederse icabına bakarız" deyişiyle hararetlenmiştir. Bu durumun bir homofobik bir tutum olarak gösteren bir ifade de araştırmacıya söylenen: "Kızıyor musun bilmiyorum ama fobiğim hiç hoşlanmıyorum bu ibnelerden! Benden uzak olsun" ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu noktada görülmektedir ki müdavimler hem doğrudan bireylerin cinsel yönelimlerine atamalar da bulunabilmektedir hem de mekân içinde güçlenen bağları sayesinde heteroseksist gözetim pratiklerini

mekân dışında da sürdürme potansiyelini taşımaktadırlar. Sırada ise son tipoloji olarak modern nargile kafeler başlığına değinilecektir.

Vilayetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki-sırmalı kıyafetler içinde, midilli veya at üzerinde, arkasında çifte çifte uşaklarla sokak sokak gezip dolaşmaktan ibaret olan bu beyin İstanbul'a geldikten sonra merakı üç şeye harcandı ki birincisi araba kullanmak; ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek; üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki "garson"larla Fransızca konuşmaktı.

(Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*)

4.2.3 "Bakma! Çukurambar'a Gittiğinde Çok Rahatsın Ayrı Bir Ülke": Modern Nargile Kafeler

Modern olarak nitelendirebileceğimiz nargile kafeler genel itibariyle oldukça "lüks" bir tüketimin yer aldığı Çukurambar bölgesinde yoğunlaşmaktadır ancak burada genelleme amacı güdülmemektedir. Çukurambar bölgesindeki "lüks" hizmeti vermeyen fakat modern bir kafe tasarıma sahip olan nargile kafeler de mevcuttur. Bahçelievler, Keçiören ve Mamak bölgelerinde de yer almaktadır. Bölgesel olarak modern nargile kafelerin arasında sınıfsal farklılıklar elbette kendilerini göstermektedir. Örneğin; ön saha çalışmasında ekonomik sermayenin el verdiği ölçüde Keçiören'deki bir nargile kafede beş müdavim tarafından bir nargile tüketilebildiği gözlenmiş olup Çukurambar bölgesinde nargilenin böyle bir tüketimi söz konusu değildir. Ayrıca belirtilmelidir ki her müdavimin ayrı bir nargilesinin olması nargile kültürünün esaslarından. Bu kurala ise bir sonraki başlıklarda tekrardan değinilecektir.

Çukurambar bölgesinde yoğunlaşan modern nargile kafeler, genel itibariyle "göz alan" ışıklı tasarımlarıyla ön plana çıkmaktadır. Üstelik yer yer bazı müdavimlerin bu göz alıcı tasarımdaki nargile kafeleri, pavyon kültüründeki mekanlarla çoğu zaman ortak noktada buluştuğunu ifade etmişlerdir. Bu bölgedeki nargile kafeler bir yandan oldukça "şaşalı" ve "göz alıcı" ışıklara sahip mekân tasarımlarıyla dikkat çekerken bir yandan da menülerindeki "yerli ve milliliğe" yapılan vurgu ve "lüks tüketimle" ön plana çıkmaktadır. Örneğin: Çukurambar'da yer alan bir modern nargile kafenin menü içeriği oldukça dikkat çekicidir. Menü içerisinde neredeyse otuzdan fazla kahve çeşidi mevcuttur. Aynı zamanda kahveler dünya kahveleri ve "milli kahveler" olarak ayrılmaktadır. Bu ikili ayrımın haricinde yeni yeni popüler olmaya başlayan içerisine "altın katılmış" kahve hizmeti vermeleriyle de diğer modern nargile kafelerden ayrılmaktadırlar. Öte yandan da mekânın sembolik ayrımlarında nargilenin yakılmasında kullanılan közlerin bulunduğu demir araç ise altın rengiyle diğer nargile kafelerde bulunan ziyadesiyle eski ve gümüş renginin artık belli olmadığı araçtan ayrılmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi Çukurambar özelindeki modern nargile kafelerde altına rengine vurgu yapan materyallere pek çok kez rastlanılmıştır.

Katılımcıların ifadelerinden yola çıkılarak denilebilir ki genel itibariyle Çukurambar'da yer alan nargile kafeler orta sınıf/üstü dini muhafazakâr erkek müdavimler yahut muhafazakâr bir kimliğe sahip olmadan ekonomik sermayelerinin sağladığı ayrıcalıklara sahip müdavimler tarafından tercih

edilmektedir. Yine bu bölgede yer alan çoğu modern nargile kafenin girişinde kişileri “ultra lüks” olarak adlandırabilecek arabalar karşılamaktadır aynı zamanda içeride ise “lüks tüketime” yapılan vurgu mevcuttur. Yapılan gözlemler ve müdavimlerin anlatılarının sonucunda neredeyse çoğu zaman bu duruma ve her iki bölgede de var olan modern nargile kafeler arasındaki farka tanıklık edilmiştir. Fırtına, Tyson, Delikanlı, Ciğersiz, Wagamama ve Dadaş sırasıyla şöyle ifade etmektedir:

“Bir Çukurambar’a gittiğinde her şey değişiyor. O meşaleler, o meyve tabakları havalarda uçuyor. Arap ve gençlerle dolu. Türkler zaten girmiyor. Ona göre de fiyat biçiyorlar. Balkon’da bir nargile 180-200 lira. Neden ben anlamıyorum? Aynı tütünü almıyor musun? Takım da aynı zaten. Oradaki çocuklar da bizim yanımızdaki közcülerdi. Tamam çok güzel mekân. 180 ya da 200 lira ne olabilir? Yapay ve hiçbir özelliği yok tamam o takımı da koy ama normal bir iş yapıyorsun.” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

“Buraya gelen paralı insanlar. O gücünü gösterme noktası var ya onu gösteriyor maytaplar meşaleler yakıyorlar böyle masayı donatıyor. Bir dünya hesap ödüyor 2-3 binlere” (Tyson, 22 yaşında, Nargileci)

“Maddi açıdan farklı. Balkona gidince adam fiyata bakmıyor çünkü o onu bile bile gidiyor buraya gelince adam hesap yapıyor. Bunu içersem acaba ne kadar fiyata bakıyor ama Çukurambar’da diyemez.” (Delikanlı, 22 yaşında, Mobilyacı)

“Zenginini zengin, fakirini fakirin içtiği bir şey. O yüzden insanlar Çukurambar civarını tercih ediyor.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

“Mesela bu tarafta 18 yaşında bir çocuğun Mercedes’i var. Buraya geliyor benim arabam var diyor kapiya çektiriyor.” (Wagamama, 41 yaşında, Nargileci)

“Şimdi çok siyasi olan bir yer değil Keçiören. Çukurambar böyle AVM’lerin olduğu bir yer gece hayatının da yoğun yaşandığı bir yer. Keçiören’e göre. Oralara her yerden insanlar geliyor. İktidar ayağından insanların geldiği bir yer değil.” (Dadaş, 27 yaşında, Operatör)

Öte yandan da Çukurambar bölgesindeki modern nargile kafelerde bireylerin ibadet ihtiyaçlarını karşılaması için mescit odaları mevcut olmakla beraber mekân tasarımında “yerli ve millilik” vurgusu sadece menülerindeki meşrubatlar içerisinde yer almamaktadır. Aynı zamanda mekanların bazı hol kısımlarında birtakım demirden Osmanlı dönemine ait sancak nesnelere bulunmaktadır. Bunun yanı sıra bu bölgedeki modern nargile kafelerin dikkat çeken bir diğer yönü ise VIP odaların olmasıdır. Bahsi geçen bu odaların içerisinde altın sarısı renklerinin yoğunlukta olduğu mobilyalar, “gösterişli” avizeler ve dev ekran televizyonlar yer almaktadır. Öte yandan da her müşterinin dilediği zaman oturabileceği alanlar olmayıp mekânın özel kısımlarıdır. Bu bahsedilen odalar aynı zamanda Çukurambar bölgesini pek tercih etmeyen müdavimler tarafından da bilinmektedir. Genel itibariyle ekonomik sermayeleri

yüksek olan erkek müdavimler ve müşteriler tarafından tercih edilmektedir. Fırtına bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Kapalı yerler kafes. Onlar VIP. Sen alırsın normalde kapını da açmazlar. Orada bir zil vardır kapı içerisinde de vardır. Televizyon da vardır oturursun” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci).

Müptezel ise mekânın “gösterişli” halini ve burada yaşanan statü savaşını şöyle ifade etmektedir:

“Bir de akşam gelin buraya mesela böyle kaslı maslı spor giyimli, zengin arabalı erkekler gelip burada gösteriş yapıp gidiyorlar. O yüzden erkekler o yüzden nargile kafe çünkü buralar niye popüler? Kendilerini ancak buralarda, kendilerini ancak birilerine burada gösterebilirler çünkü ışıklar karanlık değil anlatabildim mi? Çünkü ışıklar barlar pavyonlardaki gibi değil. Işıklar kararmıyor pavyonlar gibi.” (Müptezel, 32 yaşında, Garson)

Bourdieu cinsiyet düzenini erkekler arası rekabet ilişkilerinin ciddi oyunlarının oynandığı bir alan olarak tanımlamakta olup, erkek habituslarının erkeklere özgü alanlarda gerçekleşen ve erkeklerin aralarında geçen ciddi oyunlar ile şekillendirilen alan olarak tanımlamaktadır (Bourdieu’dan aktaran Onur ve Koyuncu: 2008: 32). Alan aynı şekilde bir kadın ve erkek ikililiğine dayanırken *Libido Dominandi* kavramı ile Bourdieu öncelikle erkeklerin diğer erkekler üzerinde tahakküm kurma isteğinin olduğunu ifade ederken bir yandan da tali olarak kadınların üzerinde tahakküm kurmanın sembolik mücadelesi içerisinde olduklarını vurgulamaktadır (Bourdieu’dan aktaran Onur ve Koyuncu: 2008: 33) Örneğin, Çukurambar’daki nargile müdavimleri ekonomik sermayelerinin kendilerine sunduğu imtiyazlar aracılığıyla edindikleri “lüks” spor arabaları mekânın önüne çekerek statüsünü daha da yükseltme peşinde olabilmektedir. Bu durumu Kalender şöyle ifade etmektedir:

“Valeye arabasını verirken arabasının öne çekilmesini istiyor. Orada önde bir yere çekiliyor. Arabasının argo jargonda kalın araba olarak görüyor. Pahalı araba yani kalın araba derler. Adam kalın arabasının gözükmemesini istiyor. İki adım ileride park yeri var ama park etmiyor. Valeye 50 lira verip belki daha fazla verenleri de vardır onu da bir statü olarak gösteriyor. Ben zenginim statüsünü öyle kanıtıyor.” (Kalender, 40 yaşında, Avukat)

Ancak erkeklerin statülerini yükseltmek için kullandıkları sermayelerinin haricinde bir o kadar esneklikte mevcuttur. Örneğin bahsedilen spor arabalara sahip olamayan ama kiralayıp mekânların önüne arabaları koymak ve böylelikle statü yükseltmek için de erkeklerin stratejik bir mücadelesinin olduğu söylenebilir. Bu durumu Asabi şöyle ifade etmektedir:

“Oraya araba kiralayıp BMW’ydi o zaman BMW, Mini Cooper birkaç daha arabaları vardı. Beş arkadaş oraya bu arabalarla gidip gene öyle valeye arabaları kapıya çekip orda sırf oradan sırf birisiyle tanışabilmek için bile gittiklerini biliyorum. Sırf tamamen nargile içmek değil de sırf tamamen şey kız düşürmek için uğraşıyorlar. Tamamen bence Çukurambar’dakiler de genel olarak öyledir.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Öte yandan da bu durumun sadece Çukurambar bölgesine özel bir durum olmadığına da belirtilmesinde fayda vardır. Roket ise erkeklerin statülerini yükseltme stratejisini Balgat bölgesi özelinde şöyle ifade etmektedir:

“Yok ama oraya gelenlerin çoğunluğuna dikkat ediyordum. Erkeklerle, çoğunlukla güç gösterisi yapan çok erkek vardı orada. Mesela gelirken ben de mesela arabayla geliyordum oraya ama mesela ben bir arka sokağa park ediyordum. Adam oraya geliyor özellikle mekânın önünde iniyor yolun ortasında bırakıyor valenin gelip almasını bekliyor veya işte şeye girerken mekâna girerken böyle bi etrafı süzüyor ya da işte yer ayırttırmıştır geliyor hemen gelmeden artık kimi arıyor ne yapıyorsa birisi hemen gidiyor hoş geldin beş geldin deyip yerine oturtturuyor falan böyle bir şey de var.” (Kaslı, 29 yaşında, Spor Eğitmeni)

Böylelikle erkek müdavimler öncelikle erkekler üzerinde egemenlik kurmaya çalışırken bir yandan da *libido dominandi* kavramının gösterdiği üzere tali yollardan kadınlar üzerinde tahakküm kurmaya çalışmaktadır. Bu noktada modern nargile kafelerde kadınların hareketliliğinin daha fazla olması söz konusudur. Üstelik denilebilir ki burada da kadınlar mekanların eril habitusunu sembolik olarak güçlendiren “nesnelere” olarak yer almaktadırlar. Katılımcıların ifadelerinden hareketle çoğu zaman Çukurambar özelindeki modern nargile kafeleri tercih eden kadınların Ankara'nın pavyon kültüründen konsomatrisler olduğu ve genel olarak “para düşkünü” objeler olarak değerlendirildikleri yönünde görüşler söz konusudur. Bu durumu, Reis şöyle örneklendirmektedir:

“Oraya da daha çok keyfine düşkün olanlar, parası olanlar, öyle söyleyeyim biraz da oranın ortamı farklı ama. Yani oradaki şeyler...daha çok böyle izleme. Bayanlar daha fazladır orada biliyon. Yani karı kız ortamı diyoruz ya o şekilde çoğu gelip de oradaki mekanlarda o şeyler izlenir. Pavyondaki şeyler çalışan bayanlar hep oradadır. Hepsi orada oturur nargilesini içer, yemeğini yer, yani ona göre müşterisi var ama. Kesinlikle olmaz burada öyle bir şey buraya da gelmezler zaten geldiği zaman çok rahat bir yer ışıklı yerler olması gerekiyor ki gelsin otursun. Buraya gelip ne yapacak ki zaten rahatsız olur. Bakma bir Çukurambar'a gittiğinde çok rahatsız ayrı bir ülke.” (Reis, 50 yaşında, İşletmeci)

Bu konuda Dr. Nargilatör'ün yorumu ise şu şekilde olmuştur:

“...Mesela Çukurambar tarafındaki her mekâna git kadın müşterisi erkek müşterisinden daha fazladır. Bunu birazcık mekanlar da belirliyor. Şimdi adam yapmış gerçekten mükemmel mekanlar yapmış. Şimdi şöyle de bir durum var. Mükemmel mekân olunca asla yanlış anlaşılmasın kimseyi de küçük gördüğüm için değil şimdi oraya kaşar diye tabi ettiğimiz ablalar biraz daha fazla gidiyor. Niye biz bunlara kelle avcısı diyoruz. Para babaları orada olur burada olmaz. Anladın mı? Oradan Ali'yi koparayım Ahmet'i koparayım derken böyle oluyor yani. O yüzden dolayı o mekanlar birazcık daha çekiyor albenisinden dolayı buraya gelen bayanlar içici

hani ben dedim ya bize gelen insanlar nargile içmek için gelsin Ahmet yakışıklı İrem güzel diye gelmesin veya çayı güzel diye servisi var diye personeli sıcak diye gelsin. Güzel güzel kızlar geliyor. Yakışıklı abiler geliyor diye değil yani...” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Kadınların varlığı sadece “para avcısı” yahut “seyirlik” nesnelere olarak değil aynı zamanda eril habitusları Çukurambar özelinde modern nargile kafelere çekmek için de kullanılmaktadır. Örneğin; Ankara nargile sektörünü neredeyse tekelinde tutan ve bahsi geçen kafelerin birisinin açılış etkinliğine tanık olan Fırtına tarafından bu bölgede açılan kafelerden birisinin ilk açılış zamanında insanların “ilgisini” çekmesi için “İstanbul’dan iki otobüs kadın” getirildiği ifadesi kullanılmıştır. Aşağıda bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“...Biz balkona gidelim dedik şimdi. İki otobüs İstanbul’dan bayan getirttiler. Otobüsten inmişler. Böyle kıyafetler falan cam kenarında oturuyorlar. Biliyorsun o koltuklar vardır. Onlara loca derler hani sen kafes dedin ya onlar da loca der ilk başta onlar orada sıralı oturmuşlardı...” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

Daha önceden bahsedildiği üzere genel itibariyle nargile kafeler arasında keskin sınıflandırmaların yapılması mümkün değildir. Örneğin çoğu nargile kafede sınıflar arası hareketlilik mümkündür. Arkadaşlarıyla anlık yaptıkları bir plan sonucunda Çukurambar’da gittikleri bir kafedeki deneyimini “eleştirel” bir perspektife sahip olduğu düşünülebilecek aynı zamanda vicdani retçi Nargile Kömürü şöyle ifade etmektedir:

“Benim Foucault kazağım vardı. Benim o kazaktan var. Kafamı da yeni sifıra vurmuşum. O zaman da büyük bir küpe var. Bizim arkadaşta tam düzgün esnaf tam kıyafetinde hiçbir anormal bir şey yok. Bir de diğer arkadaş var. Üç normal ya da bir anormal gittik abi. Herkes marjinal türbanlı kızlar bile marjinal. Kız böyle türbanlı ama dekoltesi var diyorum. Noluyor lan böyle anasını satayım mini etekler diyorum ve kafasını çevirerek bakıyorlar lan dedim. Abi alt tarafı ticaret yaptık, halıcılık yaptık, kötü bir şey yapmadık. Biz de de böyle Ahmet diye bir çocuk var. Çukurambar’a gidelim. Sen dedin gidene kadar da yolu kaybettik ne bok var bilmiyorum. Ne yapalım nargile içecek vaoooooov..Abi oturduk geldik. İki nargile mi ne aldık ıııı milletin tip tip bakışı devam ediyor. Sanki böyle ortama öcü girmiş çünkü hani benim altımda siyah bir pantolon var hani hiçbir şeyim yok herhalde kel olmam ve küpe onlara şey yaptı çok dikkat ediyorlar. Benim dikkat ettiğim bir şey değil kendim böyle olayım gibi ama adamlar öyle şeylerdi ki masaların üzerinde nargileler şey dedim bu racona ters bunu kaldırın. Garsonla konuştum adam şey diyor çokta aham şaham bir şey yok. Abi dedi arkadaşım bu ne kahvesi? Adam dedi ki; Jacobs alıyoruz marketten yirmi liraya. Anlamıyorum özel bir şey mi var abi Çukurambar’da. Adam dedi ki; olur mu öyle şey marketten aldık. Buradaki insanların sevdikleri şey masa sandalye.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Bu başlıkla beraber nargile kafelerin tipolojisine ve burada farklı erkekliklerin stratejilerine dair genel bir hat çizildikten sonra, bir sonraki başlıkta farklı erkekliklerin nargileyle olan ilişkilerine ve ardından mekân pratikleri aracılığıyla müdavimlerin “daha erkek olmak” adına mekânı başka hangi stratejilerle nasıl işaretlediklerine değinilecektir. Öncelikle nargile kültürü ve adabına bir girizgâh yapılacaktır.

4.2.4 Keyif sekteye uğratılmaz!": Bir Sağaltma Aracı Olarak Nargile

“Şöyle bir şey var gün içinde herkes hayatın koşuşturmacası içinde kimisi işte geçimiyle uğraşiyor kimisi işiyle uğraşiyor insanlarla uğraşiyor ama insanlar buraya geldiği zaman derdini kederini bu hayatın keşmekeşini dışarıda bırakıp içeriye giriyor. Yani buraya girdiği zaman kafası rahat bir şekilde oturuyor hiçbir şey olmamış gibi nargilesini içiyor eğer yanında insan varsa muhabbetini ediyor. Rahatlıyor kafası boş bir şekilde buradan çıkabiliyor bir nevi bizim için rahatlama aracı ben mesela bütün gün boya yaptım yoruldu ama yine de buraya gelmek istedim. Mesela atıyorum sohbet ediyorum insanlarla kafamı boşaltıyorum. Dertlerin olmasa da gelip oturup burada sohbet ettiğim zaman bana iyi geliyor.” (Gapı, 35 yaşında, Tadilatçı)

Nargile içiminin belirli kuralları mevcuttur. Nargile ve keyif arasında oldukça yakından bir ilişki kurulmaktadır. İçimi belirli kurallarla sağlandığı takdirde bu yoğun keyif duygusuna ulaşılmaktadır. Katılarak gözlem ve derinlemesine görüşmeler sonucunda görülmektedir ki oldukça yoğun bir bağ, nargile materyali ve erkek müdavimler arasında söz konusudur. Örneğin 15 Temmuz gününde dahi nargile kafeden ayrılamayan müdavimler vardır. Fırtına bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Düşünsene darbe oluyor. Düşün herkes kaçıyor. Gidecem şey yapacam. Adam hala o oyunu oynuyor nargilesini bırakmıyor. Düşün artık adam bırakmıyor. Nargileyi öyle de bir şey var. Polisler geldi. Kapatmanız gerekiyor uyarı geldi polisler adama diyor. Adam da tamam benim cezam neyse yazın ben nargileme devam edeceğim ve nargileler de toplanıyor. O an polisler tamam toplayın yazmayacağız diyor biz topluyoruz adam nargilesini vermiyor. Bana ceza yazın ben yine nargilemi içeceğim diyor bu adamı tanıyormuşsun mesela.” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

Aynı zamanda müdavimlerin nargileyle bağları çoğu zaman yoğun duygularla ifade edilmektedir. Örneğin Taş kafalı için nargile bir aşktır ve şöyle ifade etmektedir:

“...aşk gibi bir şey benim için. Aklıma direkt böyle geldi yani mu beni tamamlayan bir şey bence. Günümü bitirmem için içmem lazım öyle hissediyorum gün içinde. Genelde ben gece içiyorum her gün. İçmediğim zamanlarda da biraz stresli oluyorum. Sıkıntılı geçiyor ama bir gün içmeyeyim diğer gün geceye bırakmam öğlenden içerim öyle bir stres oluyor.” (Taş kafalı, 24 yaşında, Öğrenci)

Araştırmacının “Her gün böyle mi oluyor” sorusuna karşılık “Kendimi ona göre ayarlıyorum” (Taş kafalı) demiş ve “Tetikleyen bir durum oluyor mu” sorusuna karşılık olarak da şunu demiştir:

“Aynen, mesela stresliyken yolunda gitmeyen şeyler olduğunda canım direk nargile istiyor. Şimdi ben yarı zamanlı olarak bir yerde çalışıyorum. İşyerinde yaşadığım herhangi bir sıkıntı, stres gece beni buraya gelmeye itiyor. Ne bileyim abimle tartıştığımda hocamla tartıştığımda mesela geçen sene onu çok yaşadım. Hocayla sürekli tartışıyordum derste dersten çıkıp buraya geliyordum direkt içmeye rahatlıyordum.” (Taş kafalı, 24 yaşında, Öğrenci)

Çoğu zaman erkek müdavimlerin nargileyle kurduğu derin bağlar ve yoğun duyguların olduğu gözlemlenmiştir ancak bazen bu durumun kendini çeşitli benzetmelerde de göstermektedir. Bu noktada mekânın fiziksel boyutlarından ayrılıp daha çok sembolik sınırlarının keskinleştiği bir ayrım noktası mevcuttur. Fiziksel boyutunda kadın özneler dışlanırken kendini özgür kılmaya ve rahatlatmaya çalışan erkek müdavimler sembolik boyutunda ise kadınların mekân pratiklerinde ve araçlarında nesneleştirildiği görülmektedir. Kadın dışarıda tutulurken çeşitli nesnelere aracılığıyla kadınların yahut cinsel anlamların göstergeleşmesine neden olmaktadır. Böylelikle homososyal erkek cemaatlerinin tahakküm ilişkileri pekişmekte olup kadınların ve erkeklerin dünyasında bir dengesizlik durumu ortaya çıkmaktadır (Meuser'den aktaran Onur ve Koyuncu, 2008: 39). Bu durumun bir örneğini ise Dr. Nargilatör nargile materyalini bir kadın personasında düşünerek nargile içimi ve cinsel ilişki arasında bir benzerlik kurarak şu şekilde ifade etmektedir:

“Dedim ya az önce keyif bunun önce tadını alacaksın. Çok iyi örneklerim var da. Hani şimdi ortam müsait değil. **Erkeklerin anlayabileceği bir dilde ben bunu mükemmel anlatırım. Biraz, daha tadını alarak böyle yavaş yavaş, keyif ala ala içmen lazım. Şimdi ben bunları erkeklere anlattığım zaman sana diyorum ki hani eskort diye tabir ettiğimiz bayanlar var doğru mu? Bir kadına gidiyorsun dedim ya keyif ben bunu aynı tutuyorum. Şimdi kadına soruyorsun ne kadar diyorsun geceliğin? Diyor ki atıyorum yüz dolar diyor dimi? kadına yüz doları veriyorsun. Doğru mu? O seni mutlu etmek için elinden geleni yapıyor mu? Yapıyor ben biraz daha beni mutlu etsin diye bir on dolar daha bahşiş veriyorsun. Biraz daha mutlu ediyor. Bir on dolar daha bahşiş veriyorsun biraz daha mutlu ediyor. İşte nargilede böyle bir şey anladın mı? Yani gerçekten benim gözümde bir bayan gibidir nargile tamamen bir keyif işidir. Anladın mı? Çünkü aradan bir saat, yarım saat, 45 dakikayı geçtikten sonra bunu böyle yenilemek lazım tazelemek lazım anladın mı yeni bir kafa söyleyeceksin alacaksın içeceksin tekrardan keyfini mi arttırmak istiyorsun nargileciyi çağıracaksın bir on lira vereceksin benim keyfimi arttır diyeceksin daha da mı arttırmak istiyorsun bir on lira daha vereceksin biraz daha keyfimi arttır diyeceksin bununla alakalı bir şey. Dediğim gibi adabında da ağzınla içtiğin sürece herhangi bir sıkıntı olmuyor.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)**

Öte yandan da nargilenin kuralları mevcuttur ancak bu kurallara uygun bir şekilde içimi sağlandıktan sonra huzur ve keyif kesilmeksizin devam etmektedir. Genel itibariyle mekandaki diğer insanların rahatsız olmaması amacı taşır. Sigara gibi kısa sürede bir içimi söz konusu değildir. Belirli bir süre içerisinde belirli aralıklarla nefes çekilerek içilmelidir ve en az bir saat isteyen bir ritüel olarak ne kadar uzun aralıklarla içilirse o kadar keyif verici olduğu iddia edilir. Bu noktada sağladığı keyif doğrultusunda erkek müdavimlerin akşam saatlerinden gece saatlerine kadar nargile içiyor olduğunu gözlemlenmiştir. Aynı zamanda müdavimler arasında nargile içebilme kabiliyetinin sadece erkeklere ait olabileceği ve erkeklerin simgesel olarak DNA'sında bulunduğu dair bir görüş birliği mevcuttur. Bu durumu gösteren örnekler ise nargile içtiği zaman “erkeklığının geldiğini” paylaşan Dadaş tarafından şöyle ifade edilmektedir:

“Benim bir tane abim vardı. İşte onunla nargile kafeye gittik. O da böyle içen birisi değil ama nargileyi böyle içen ne bileyim seven birisi değil. Bir gün içelim dedi. Ağır bir şey söyle dedi. Ben de yalnız kapuçino biraz ağırdır dedim. Böyle bi yoğun içtiğinizde başınız döner. Neyse söyledim. **Ya Yiğitcan dedi bu erkek işi bunu herkes içemez dedi. Neyse tamam abi içte göre dedim o zaman o gün içtik ertesi gün hastaneye gitmiş. Hastaneye gitmiş sabaha kadar göğsü sıkışmış ondan sonra aradı dedi ki Yiğitcan nargile harbiden erkek işiymiş dedi.**” (Dadaş, 27 yaşında, Operatör)

Dr. Nargilatör ise bu durum hakkındaki yorumunu aşağıdaki şekilde belirtmiştir:

“**Yani simgesel bir tarafı var mı vardır. Araba sürmek erkeğin DNA'sında vardır. Doğru mu? Baktığında kadınlarda da mükemmel araba kullananlar var mı kesinlikle var ama araba sürmek erkeğin DNA'sında nasıl varsa nargilede DNA'sında olan bir şey. Diyorum ya simgesel bir şey yani.** Bilmiyorum yani yine söylüyorum. Benim diyen adamdan on kat daha iyi içen daha iyi içen bayan arkadaşlarım var gerçekten ama bunlar tek tek seçilir. Şöyle düşün Formula 1 platformuna bak niye hep erkek niye hiç bayan yok? Anladın mı? Bu bizim DNA'mızda var. Ya bir de bilmiyorum niyedir. Hani algıda seçicilik midir nedir? Yani geliyor mesela ya kadınlarla anlaşmakta zor her anlamda zor çünkü bilmiyor az önce söylediğim olay ne içeceğini bilmiyor. Şimdi böyle harbi kapuçino anason içen ablalar var yani böyle cayır cayır da içiyorlar böyle bildiğin gibi değil. Ama belirsiz oluyorsunuz genelde böyle bir belirsizlik var ne içsem ki şunu mu içsem bunu mu içsem ya sen kafana göre yap. Ne yapayım kafama göre. Benim kafama kalsa ben kapuçino yapacağım sana içiyon üç duman sonra kafayı koyuyon işte oraya anladın mı? **Yani erkek için ben DNA'mızda var diyorum buna çünkü başka bir açıklaması yok çünkü. Dediğim gibi simgesel bir şey. Ne bileyim erkeği simgeliyor gibi bir şey.**” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Neyi simgelediği sorulduğunda ise şu şekilde ifade etmektedir:

“Erkekliği yani öyle geliyor. Arabada da öyle mesela arabanın da simgesi erkeğe göre yani ben bir bayan için araba tasarlandığını gördüm mü? Gördüm tabi birkaç tane gördüm. Yani yeni yeni daha çıkıyor. Ama mesela bayanların tercih ettiği arabalara bak erkeklerin tercih ettiği arabalara bak. Bayanlar görüntüye bakar erkekler ona değil içine bakar anladın mı? Motorunun gücüne bakar erkek. Ya nargilede de böyle. Bayan görüntüye bakar şu takım mesela nikro diye geçer. İyi de bir takımdır. Kadın gördüğü zaman beğeniyor. Ama bir erkeğin bunu beğenme olasılığı daha az niye biliyor musun içine bakmadan dışını beğenmez erkek. Kadın da böyle değil önce dışı güzel gelsin diyorum ya ambalaj sizin için her zaman önemli. Ne olursa olsun.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Nargile içiminin diğer kuralları ise tiryakiler arasında önemli olan ve değişmez beş kuralı mevcuttur. Bir parola gibi olan bu kodu “Maşa, Meşe, Ayşe ve Köşe” ve ardından gelen “Neşe” oluşturmaktadır. Maşa tömbeki tütünü üzerindeki ateşin ayarlanması anlamına gelmektedir. Meşe ise nargile kömürünün kalitesini ve cinsini ifade etmektedir. Köşe, mekânın içinde nargilenin içimini sağlayan en iyi konum anlamını taşımaktadır. Aynı zamanda bu durum erkek müdavime bir ağırlık kazandırmaktadır. Ciğersiz bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Eskiden baş köşede oturan ağalar vardı. Böyle hani pala bıyıklı heybetli adamlar otururdu. Onlar da kafenin ağası anladın mı demek istediğimi. Aslı olan şey şu adamın oturma şeklini göstereyim sana o ağaların sağ ayağı buraya alır. Böyle oturur az geriye yaslanıp içer bunu anladın mı başka bir şey yok. Oturuş bu. Ben de genelde böyle otururum. O ağaların paşaların şu anki muhabbet fasa fiso... Yani böyle dar şeyler giyineyim da böyle poz vereyim da bundan ağalık olmaz anladın mı demek istediğimi sen bunların hiçbirinin üzerinde köstek gördün mü görmedin git eski fotoğraflara bak adamın şu düğmesinden tut şu cebinde köstek vardır. Hani biri de gelip de bana bunlar ağadur paşadur demeyun yani.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Nargile içiminde diğer bir önemli olan kod ise Ayşe olup hizmet eden kişinin hünerini ve hizmetini temsil etmektedir. Bu dörtlü iyi bir şekilde sağlandıktan sonra ortaya “neşe” çıkmaktadır. (Evren, 1996: 137)

Her ne kadar hizmet eden kişinin ya da garsonun Ayşe olarak kodlandığı görülse de pratikte nargile içilen mekânlara bakıldığında nargileyi hazırlayan ve hep kullanıma hazır halde tutan kişi erkektir. Bu durum sahada da gözlenmiş olup kadınlıkla iliştilen hizmet algısının, nargileyi sunan kişi üzerinden yeniden üretilmesi ve nargile kafeler ve pavyonlar arasında kurulan benzetmenin bir örneği söz konusudur. Kuşçu bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Biraz kaba bir tabir olacak ama bence nargileci konsomatris gibi olması lazım! Masadan masaya gezecek her masada da bir dostu olacak yani” (Kuşçu, 29 yaşında, Gazeteci/Nargileci)

Bu bağlamda nargilenin cinsiyetçi doğası görülmektedir. Ayşe'nin kim olduğu sorgulandığında Ayşe'nin bir anlamı daha mevcuttur. Bu ise, Gürsoy'un çalışmasından hareketle Ayşe'nin "ince belli bir Çerkez kızı" olduğu yönündedir. Hatta bu sebeple Gürsoy'a göre ince belli çay bardağına da "Çerkez bardağı" denilmektedir. Tam bu noktada mekânın sembolik bir şekilde kadın erkek ikililiğine dayanan ayrımı tekrardan gün yüzüne çıkmaktadır. Nargile fokurdattılırken mutlaka ince belli bir çay bardağında demli bir çay bir diğer ifadeyle Ayşe gerekmektedir. Çünkü nargile içerken ağız kurumaktadır ve bu durum çay içilerek telafi edilmektedir (Gürsoy, 2007: 56).

Nargilenin cinsiyet üzerinden sembolik bir hale gelen ayrımcı doğasının bir başka örneği ise marpuç materyali olarak değerlendirilebilir. Nargilenin marpuç kısmı kelime olarak da gündelik hayata girmiştir ve nargile bulunmayan ortamlarda dillendirilmesi pek tasvip edilmemektedir. Çünkü İstanbul argosunda Marpuç kelimesi erkeklik organı anlamına gelmektedir. Örneğin, seçim günü öncesinde müdavimlerden biri sohbet ederken "oy vermezsem babam bu marpucu alıp bana s*okar" ifadesinde adı geçmiştir. Çoğu zaman marpuç bu tür sözlerde, müdavimlerin şaka yollu argo konuşmalarında bir fallik imge rolünü üstlenmektedir. Her zaman müdavimlerin bilinç düzeyinde olmasa da marpucun bilinçaltılarında fiziki özellikleriyle beraber içenler için bir fallik bir sembolü beraberinde getirdiği görülmektedir (Gürsoy, 2007: 76). Bu durumun bir diğer tezahürünü ise bir marpucun nasıl tutulması gerektiği kuralında görülmektedir. Eğer nargile iki veya daha fazla kişi tarafından ortak bir şekilde içilmekteyse nefesini çeken marpucu diğer kişiye elinde tutarak vermesi doğru değildir. Marpuç ancak masaya yatırılarak koyulur ardından sırası gelen kişi marpucu bizatihi kendisi masadan alıp sipsisiyle içebilmektedir. Sahada da bu kurala erkek müdavimler arasında özellikle dikkat edilmekte olduğu gözlemlenmiştir. Sadece kimi zaman eşleriyle gelen erkek müdavimlerin bir nargileyi paylaşarak içtikleri görülmüştür. Örneğin, tek marpucu iki kişi olarak kullanan erkek müdavim ve eşi marpucu yatırmak yerine birbirlerine uzatmaktadırlar ancak bu nargilenin gerçek adabını bilen erkek müdavimler arasında hoş karşılanmamaktadır. Dahası masadan geçici bir süreliğine ayrılmanız gerektiğinde ise marpucu oturduğunuz yere bırakmanız döneceğinize işaret etmektedir. (Gürsoy, 2007: 85-87).

Nargile içiminin adabından devam edilecek olursa bir diğer önemli kural ise; nargile içilen yerlerde yüksek sesle konuşulmaması gerektiğidir. Kimi zaman mekâna gelen müdavimlerin yüksek ses sonucunda "Susun Lan! Buraya dinlemeye geldik" nidaları da sahada gözlemlenmiştir. Her ne kadar böyle bir kural olsa da insanların nargilelerini içerken vazgeçemedikleri sohbet etme ihtiyaçları da vardır. Nargile içerken gün içerisinde neler yaşadıklarını yahut sıkıntılarını birbirlerine aktarabilmeleri mekânın müdavimleri için oldukça elzem olmakla beraber artık gündelik hayatlarının rutini haline geldiği söylenebilir. Bir yandan yüksek sesle, nargilelerini içenlerin rahatsız edilmemesi önemliyken diğer yandan da sohbet ve nargile ikilisi birbirinden bağımsız düşünülemez. Çünkü nargilenin hem içimi uzundur hem de her nargilesini içen kendi âlemine dalmak istemez sohbet etmek ister. Nargile içen birisinin lülesindeki ateşten kor alıp sigara yakmak, pek tasvip edilmeyen bir hareket olarak

kabul edilmektedir. Aynı zamanda nargile içen birisinin yanında otururken sigaranızı içip nargile tepsisinin üzerine dökemezsiniz. Bu noktada nargile içimi kurallarında bir başka cinsiyetçi örnek ile karşılaşılmaktadır. Öyle ki eğer sigaranızın külünü tepsiye doğru silkeliyorsanız yahut nargile içen kişinin ateşinden sigaranızı yakıyorsanız bu hareketiniz, genellikle erkek olarak tasavvur edilen nargile içicilerinin eşlerine laf atmakla eş tutulmaktadır ve yanlış addedilen bu davranıştan sonra sinirlenen nargile içicisinin nargilesi anında değiştirilmektedir. Aynı zamanda saha çalışmasında da bu durum gözlenmiştir. Erkek müdavimlerin nargileleriyle kurdukları “kişisel bağları”, kimi zaman “ters” tepkilere neden olmaktadır. Örneğin düzenli bir sigara içicisi olan araştırmacı sigarasını nargile lülesinden yakmak istediği zaman müdavimler tarafından “sert” tepkilerle karşılaşmıştır. “Yakamazsın!” denilmiştir. Müdavimlerin nargileleriyle nasıl bir ilişki kurduğunun görülmesi noktasında bu durum sorgulanınca alınan yanıt “yakamazsın çünkü ben hoşlanmıyorum” gibi hiçbir açıklamaya yer vermeyen bir ifade olmuştur. Bu cevapların arkasında yatan neden, sigaranın lüleden yakılmasıyla beraber nargilenin aromasının bozulması olarak değerlendirilebilir ancak araştırmacı “sert” tepkilerle karşılaşmıştır. Bu tutumlar, erkek müdavimlerin zihninde nargilelerinin yoğun bir şekilde sahiplenilmesi gereken bir materyal olarak görüldüğünün bir göstergesi olarak da düşünülebilir. Bu “hassas” ilişkinin bir tezahürünü Kaslı şöyle ifade etmektedir:

“Nargilemin kömüründen sigara yakılmasını, nargile tepsisine sigara söndürülmesini, kül çırpılmasını, yanımda sigara içilmesini ya da saçma absürt bir aromanın yanımda içilmesini sürekli nargilemle gelip oynanmasını, nargilemden içilmesini, nargileyi paylaşmayı nefret ederim çünkü aşırı rahatsız oluyorum. Sadece bana özel olmalı.” (Kaslı, 29 yaşında, Spor Eğitmeni)

Öte yandan da belirtilmemiştir ki nargileyle hassas bağları olan müdavimler gittikleri mekanlarda kendilerine özel nargile takımları bulundurmalarıyla beraber özellikle çoğu zaman isimlerinin yazılı olduğu marpuçların kendilerine geldikleri zaman hazırlanıp verilmesini beklemektedir. Böylelikle erkek müdavimler kişisel olarak da mekanları işaretlemekte olup aynı zamanda belirli masaları gelmeseler dahi rezerve edebilmektedirler. Özellikle kendileri haricinde başka kişilerin oturmasından bazı müdavimler hazzetmemektedir. Bu durumu Hookah Master şöyle ifade etmektedir: “Mesela yanımda oturduğum arkadaşlar takımına parasını verir. Her gün gelir o masa ona ayrılır kimse oturmaz öyle de bir şey var. O ayrı. Gün boyunca masasına kimse oturmaz rezerve yaptırır ona gelse de gelme de orası kalır öyle. O masada kimse oturamaz özel takımı var” (Hookah Master, 29 yaşında, Nargileci).

Kurallara devam edilecek olursa çevrede bulunan bütün nargileler aynı konumda bulunmak zorundadır. Diğer nargile içenlerin yanında daha yüksekte oturuyor olsanız dahi diğerlerinin nargileleriyle aynı düzeyde kendi nargilenizi tutmanız gerekir. Saha çalışmasında da bu kurala büyük bir önem gösterildiği gözlemlenmiştir ancak genel itibarıyla Çukurambar semtindeki modern nargile kafelerde bulunan bir diğer dikkat çekici özellik masa başı nargilelerinin oldukça revaçta olmasıdır. Müdavimlere göre masa

başında yer alan nargileleri diğer zeminde tutulan nargilelerle kıyaslanıldığı zaman hiyerarşik bir ilişkiyi gösteren bu konunun sadece “gösteriş” için olduğu söylenmektedir. Müdavimlerin bir kısmı masa başı nargilesiyle gösteriş yapmaktan imtina ederken, kendini gösterme arzusunu örneğin içiş biçimleriyle göstermektedirler. Kimisi için fokurtu seslerini mekân içerisinde duymak kimisi için ise bıyıklarını sıvazlayarak büyük dumanlar çıkartmak olarak da ifade edilebilir.

Nargileyi içebilmekte ayrı bir ustalık gerektiren bir meziyet olarak kabul edilmektedir. Bir nefes çekimi bile içiciler arasında kimin amatör kimin usta olduğunu göstermeye yeterdir. Çoğu kez özenerek nargile içmeye kalkışanlar bir iki nefes sonrasında şiddetli bir öksürüğe kapılınca işin ustaları tarafından azara ve aşağılanmaya tabii tutulmaktadır. Öyle ki marpucu hızlı üflemek suyun taşmasına ve lülenin sönmesine de neden olmaktadır. Usta bir nargile içicisinin acemi olduğunu varsayabileceğimiz kişiye olan sözleri bu durumu özetler niteliktedir. “Bari üfleyiver şunu, sen de kurtul, bu mübarek de elinden kurtulsun” (Evren, 1996: 138). Son olarak nargileye olan tutkuyu ve nargile adabını Doktor şöyle özetlemektedir:

“Bir de şimdi bu nargilenin bazı özellikleri var yani racon dediğimiz eski Osmanlıdan kalma içenler mesela Tophane’de falan şimdi gelip de birisi senin nargilenden sigara yakarsa affedersiniz senden karı istiyom anlamına gelirmiş. Yani böyle bir ortam oluyor. Yani bunu herkes bilmez. Yani adam gelip de ya bir dakika ateşim yok buradan sigara yakmaya kalktı mı? asıl nargileci izin vermez anlatabildim mi? şimdi İstanbul’da bir tane Tophane’de biz nargile içtiğimiz zaman oranın şeyi var eski kabadayıları var Tophane’nin kabadayısı da Arap Nasri adında bir adam hakikaten baba yani hani mafya babası adam. Şimdi bir tane de çocuk var işi gücü olmayan birisi iddiaya giriyorlar. Git Arap Nasri’nin nargilesinden bir sigara yak benden sana şu kadar para. O diyor benden de sana şu kadar para tamam diyor giderim. Hani şimdi böyle kelimeler senin yanında konuşulmaz da söylüyorum oğlan gidiyor Arap Nasri’ye diyor ki abi diyor ben ibneyim diyor annem orospu, babam diyor pezevenk diyor, bacım diyor affedersin genelevde çalışıyor, ondan sonra şu sigaramı yakabilir miyim? diyor Arap Nasri de gülmeye başlıyor yak oğlum diyor ben daha sana söyleyecek söz bulamıyorum. Sigarasını yakıyor herkesten parasını topluyor ondan sonra nargilenin böyle bir raconu vardır. Ateşçiye Ayşe derler. Nargilenin şeyi şu nargilenin kömürü meşeden olur böyle nargileci ağır babalar kafelerde böyle kafelerde dönmeli sedir gibi divan yerler yaparlar ağır babalar köşede oturur en dipte arkamı sağlamaya alayım hasmım gelirse kurşunu kafadan yemeyeyim mesela ondan sonra onlar böyle köşeye oturur nargilenin şeyi şu Ayşe, meşe, köşe, yani köşede oturacaksın şişe nargile şişesi yani Ayşe de ateşçi yani anlatabiliyor muyum? Bu tür şeyleri vardır. Tabii biz meyveliye geçtik hafif olduğu için tömbekiyi herkes yapamaz.” (Doktor, 55 yaşında, Emekli)

4.2.5 “Tömbeki versus Meyveli”: Aromatik Erkeklikler

Nargile müdavimi erkekler arasında olan “daha erkek olma” yarışında tütünlerin dahi sembolik bir biçimde cinsiyetlendirdikleri görülmektedir. İlk önce tütün çeşitlerine bakmakta fayda vardır. Ciğersiz tarafından belirtildiğine göre “neredeyse 500 çeşit nargile aroması” mevcut olmakla beraber kendisi de uzun bir süre sektörde olmasına karşılık kimi zaman bu çeşitleri untabildiğini paylaşmıştır. Nargilenin eski tiryakileri tarafından yalnızca tömbeki tütünüyle içilebileceği kanaati yaygındır. Eski tiryakiler tarafından bu kanaat yoğun olsa da gittikçe popülerleşen nargile kafelerde daha çok genç erkek aktörler tarafından aromalı tütünler tercih edildiği gözlemlenmiştir (Gürsoy, 2007: 106-107). Aynı zamanda Yola Sığmazların Yaşar, Ankara’nın nargile sektörünün en başından beri nargilecilik mesleğini icra ederek doksanlı yıllarda Gençlik Park’ında sadece tömbeki tütününün tercih edildiğini ardından piyasaya meyve aromalı tütünlerin girmesiyle tömbeki içicilerinin meyveli içicileri mekândan uzaklaştırmaya çalıştığını hatta yaz ve kış fark etmeksizin meyveli aromaları tüketen nargile müdavimlerini mekânın dışında tuttuklarını paylaşmıştır.

Tömbeki tütünü sadece sert bir aromaya sahip değildir aynı zamanda müdavimler arasında tömbeki tütününü içenler statü atlamaktadır ve daha erkek olma yolunda ağırlıkları olan kişilerdir. Bu durumu bir müdavim şöyle açıklamaktadır:

“Ben de tömbekiye çok içtiğim sıralarda, tömbekiyle başladım nargileye onla başladığım için çok zorlanmadım ama meyveliden tömbekiye geçenler daha çok zorlanıyor çünkü çekiş prensibi farklı o daha sert gelir daha zararlıdır ben de takılırdım arkadaşlara meyveli içenlere derdim bu kız nargilesi, erkek nargilesi bu. Hava yapma şeyi olurdu hatta bana çokta olurdu şeylerde cemiyetlerde ya işte Kalender abi tömbeki içer haberiniz olsun sanki orada bir statü kazanıyormuşsun gibi bir şey oluyordu. Tömbeki içebiliyor gibilerinden. Hatta kendini kanıtlamış tömbeki içmeye çalışan kendini rezil eden de gördük çektikçe öksüren zamanla alışmıştır onlar da. Mutlaka bunun esası tömbeki bence keyiflisi de o. Ama her üründe olduğu gibi sunum değişti, tarz değişti, bir sürü çeşit oldu. Kabataslak 500 çeşit nargile çıkarırsın vivident var kola var.” (Kalender, 40 yaşında, Avukat)

Tömbeki tütünü daha çok geleneksel nargile kafelerde bulunur ve “ağır” abiler tarafından tüketilmektedir. İçimi kolay olmamakla beraber tömbeki içenler arasında güçlü bağlar kurulmaktadır. Örneğin, müdavimlerin birbirleri arasında çocuklarını evlendirme kararı vermelerine kadar “güçlü” bir bağ kurmalarının aracı haline dönüşmektedir. Ciğersiz tömbeki tütünün karakterini adeta özetlemektedirler:

“Tömbekiye normalde ağalar paşalar işte mahalle muhtarları bakkal sahipleri hep belli başlı kişiler içebiliyordu. Mesela sen normal bir insan olarak geldin içemezsin. Belirli bir ağırlığın olması lazım ama şimdi öyle değil dediğin gibi her şey modern olunca. Önceden,

sadece ağır abiler içiyordu şeyleri meyve tarzı şeyleri bayanlar içiyordu. Ben hemen hemen bu sektörde on iki senemi bitirdim bitireceğim.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Yola Sığmazların Yaşar’ın konuya ilişkin yorumu şu şekilde olmuştur: “50 yıldır içiyor mesela Fahri dayı. Tömbeki içen adam, meyveli nargile içmez. Denemiştir ama içmez, marpucu eline bile almaz ama tömbeki içen insan da her gün bunu içecek” (Yola Sığmazların Yaşar, 63 yaşında, Nargileci).

Saha gözlemlerinin sonucunda denilebilir ki tömbeki halen yaşça büyük jenerasyondan ve belirli statüdeki erkekler tarafından tüketilmektedir. Aynı zamanda hiçbir şekilde tömbeki tüketen bir kadın müdavim görülmemiştir. Bunun yanı sıra yukarıda da belirtildiği gibi “neredeyse 500 çeşidi mevcut” olmakla beraber içiciler arasında aromalı tütünlerin hem içiminin daha kolay olduğunu görülmektedir hem de tömbeki gibi yoğun bir koku bırakmadığı kabul edilmektedir. Öte yandan da her ne kadar içimi kolay olsa da erkek müdavimler tarafından aromalı tütünler dahi sertliklerine göre ayrılarak ve tercih edilerek erkeklikle derecelendirilmektedirler. Örneğin kappiçino, anason, çift elma gibi aromalar daha sert olup tömbeki içemeyen ama yine de daha “ağır” bir görünüme kavuşmak isteyen erkekler tarafından tercih edilirler. Öte yandan da belirtilmelidir ki meyveli aromaların tüketimi kadın müdavimler arasında da yaygın olmakla beraber erkek müdavimler tarafından “kadınsı” ve “yumuşak” aromalar olarak da değerlendirilebilmektedir. Bu durumu Dr. Nargilatör şu şekilde açıklamaktadır:

“Çileği bir insan neden içer anlamam. Kavunu niye içer gerçekten anlamam. Elmayı niye içer gerçekten anlamam. Bu üçüne birazcık önyargılıyım ben yani şöyle bir anekdot var. Yani bir tane yaşlı başlı dediğim orta yaşlı pala bıyıklı güzel bir dayım geldi. Burada adam anason içer kappuçino içer dediğim adam yeğenim dedi: ben 25 senedir elma nane içiyorum vallahi abi ben yapamıyorum dedim anladın mı? Yani bir insan niye 25 sene elma nane içer. **Tamam damak tadı eyvallah saygı duyuyorum da yav kurban olayım dayım senin ciğerine yazık 25 sene ya elma-nane nedir? Valla ben sevmiyorum.** Ben sevmedim diye insanlar sevmeyecek diye bir şey yok. **Şuna gerçekten anlam veremiyorum. Bir insan niye elma nane içer gerçekten anlam veremiyorum yav bir tadı yok ki saman gibi bir şey. Ağırlığı yok hani bir şey anlatmıyor bana anladın mı? Nargileye dair öyle yani.** Ya mesela tiki kızlar deriz ya çantası şurada takılı elinde telefon laptop mesela. Çok sert ablalar gördüm öyle fresh nargile içer dedim bana bir tane kappuçino yap dedi. Gerçekten dedim. Böyle gerçekten böyle şaşırdığım insanlar olmuştur. Yani böyle hakkıyla dedim ya on tane adamın içemediğini tek başına içer kalker böyle insanlar tanıdım yani.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Keskin sınırları olmasa da denilebilir ki geleneksel nargile kafelerde “ağır” abiler tarafından sert tömbeki tütünü tercih edilmekle beraber kimi ağır abinin meyveli nargile marpucunu dahi eline almadığı paylaşılmıştır. Daha modern olan nargile kafelerde ise aromalı/meyveli nargileler tüketilmektedir ancak bu meyveli nargileler arasında da sertliklerine göre erkekliği pekiştiren bir

işlevden bahsedilebilmektedir. Örneğin: Anason, çift elma, kapuçino gibi daha ağır olan aromalar “erkek adamlar” tarafından tercih edilirken daha fresh ve hafif aromalar “kadını” bulunmaktadır. Yine nargile kafelerin bu mekân pratiği hem erkekler arasında hem de kadınlar karşısında tali bir biçimde kendini sembolik olarak kuran eril habitusa hizmet ettiğinin önemli göstergelerinden birisi olarak da değerlendirilebilir.

4.2.6 “Ne Tamamen Doğu Ne de Batı...Böyle Ucube Gibi Bir Şey”: Nargile Kafe Erkeği

Geniş bir çerçevede ele alındığında hegemonik erkeklik üzerinden yeni bir boyut sunan melez erkeklik kavramsallaştırmasının öncelikle dikkat çeken unsurlarından birisi hegemonik erkekliklerin her daim her koşul altında kendilerini yeniden kuvvetlendirebilecek bir stratejiye sahip oldukları gözlemlenmektedir. Buradan yola çıkılarak yalnızca spesifik bir hegemonik erkeklik modeli yerine, melez modelleri de bünyesine katan erkekliklerin, kadını yahut eşcinsel olarak addedilen belirli karakteristik özellikleri göstermesiyle beraber bir takım çeşitli kalıpları da kendi bünyelerine dahil etmektedirler. Dolayısıyla bu kimlikleri seçmeci bir şekilde içine dahil ederek ve eski hegemonik otoritesini işlevsiz hale getirerek yeni bir form olarak ortaya çıkmaktadır. (Bridges ve Pascoe, 2018; Messerschmidt, 2019: 142-143) Öte yandan da melez erkeklikler genel itibarıyla birtakım ötekileştirilmiş erkekliklerin ve yeri geldiğinde kadınsılıkla bağı kurulan karakteristik niteliklerinin, ayrıcalıklı erkeklerin toplumsal cinsiyet performanslarına ve karakterlerine seçici bir tutum ile eklenmesi sonucunda gözlemlenmektedir (Bridges ve Pascoe, 2014: 246). Bu çalışma da yeniden formülasyondan beslenerek yerel bir örüntü içerisinde ortaya çıkan melez erkeklik modelini ele almaktadır. Nargile kafelerde ortaya çıkan bu melez model nargile kafe erkeği olarak bilinmektedir. Dr. Nargilatör tarafından “son iki üç yılda çıkmış, her yeri çiçek böcek yapan bir tip” olarak adlandırılmaktadır. Sosyal medyadaki paylaşımların etkisiyle popüler bir imaj kazanan ve belirli materyallerden oluşan bir seti, bireylerin zihinlerinde canlandırdığı gözlemlenmiştir. Bu imaj setinin içerisinde kirli sakal/Osmanlı bıyığı, çiçek desenli dar gömlekler, renkli dar paça pantolonlar, genel itibarıyla kadınsılıkla eşleştirilen babet çorabı, tespih, son model bir araba anahtarı ve yoğun bir biçimde nargileye olan tutku mevcuttur. Katılımcılarında ifadelerinden yola çıkılarak denilebilir ki nargile kafe erkeği olarak bilinen ve popülerleşen nargile kafe erkeği modeli genellikle kültürel olarak “doğu ve batı arasında kalmış bir ucube” olarak tasvir edilmektedir. Çoğu zaman müdavimler arasında kendisine duyulan yoğun bir antipatinin varlığı dikkat çekmektedir. Gerek sosyal medya paylaşımları gerekse de katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak melez bir form olarak nargile kafe erkeği doğu ve batı kültürlerinin arasında “sıkışan” bir yanı modaya uygun giyinmek isterken bir yanı da geleneksel Türk erkeği imajını kaybetmek istemeyen “absürt olarak” anılan bir tarzı benimseyen erkekleri betimlemektedir. Aynı zamanda “kültür karmaşası yaşayan muhafazakâr-milliyetçi Türk gençlerinin yeni modası” olarak da anılmaktadır. Katılımcılar arasında da “kültürel olarak yozlaşmış” bir figür olarak tasvir edilirken öte yandan da kadınsılıkla eşleştirilen kıyafet parçalarını tarzına kattığı ve “ağır abi” duruşunu bozduğu için dışlanmakta ve saha çalışmasının yürütüldüğü kafelerde “ciddiye”

alınmamaktadır. Örneğin Şarapnel geleneksel nargile kafelerde popüler olan nargile kafe erkeğinin yeri olmadığını ve kültürü yozlaştırdığını şöyle ifade etmektedir:

“Onlar bizim bu kapıdan içeriye giremezler. Çünkü bilirler ki burada bozkurt Hasan var. Hani en kötü işte kızar der ki; oğlum bak niye işte geçen birisi geldi buraya dediğin gibi pantolonu taaaa şuraya kadar gelmiş ama pantolonun boyu öyle dedi ki; oğlum gel buraya lan sen dedi. Oğlum buna para verin de kendine pantolon alsın yazıktır. Küçük kardeşinin pantolonunu mu giyiyorsun dedi. Ya dedim nasıl moda bu böyle. Böyle dedi moda mı olur ya gel sen dedi. Buraya öyle abdest alacakmış gibi hazırlık yapmışın sanki ama dedi pantolonunun boyu niye böyle ayağında çorap yok işte. Bu kültür nereden geldi erkek adamsın sen mesela ne bileyim ya herhalde bu da biraz adapla edebin eksikliğinden kaynaklanıyor herhalde ondan dolayı öyle yoksa bir insan niye giyinsin ki öyle mi abla? Öyle olmaz öyle bir şey olmaz Mevlâna demiş ya olduğun gibi görün ya da görüldüğün gibi ol neyse ne. Batı’dan etkileniyorlar da işte o etkilenmeden biz rahatsız oluyoruz şimdi buraya gelen insanlar öyle bir şeyi yok aklı başında kimisi fabrika sahibi, kimisi büyük şirketlerin sahibi, kimisi CEO, kimisi doktor, mühendis, hani şey yok.” (Şarapnel, 45 yaşında, Kafe Çalışanı)

Fırtına’nın yorumu ise şu şekilde olmuştur:

“Bana ters geliyor onlar sadece show olarak yani gösteriş reklam gibi bir şey düşün öyle bir şey olamaz çünkü Osmanlıda bunu içen adamları da görebiliyorsun ya da bizim burada reklamlarda da var görebiliyorsun öyle dediğin gibi show yaptırayım şunu yaptırayım bunu yaptırayım öyle bir şey yok zaten. O sadece kendini göstermek ve reklamını yaptırmak. Bize ters geliyor bir de öyle takım elbise var ya kısa. Bilmiyorum bana ters geliyor nargileyle bunun bir ilgisi yok sadece kendi içinden geleni yapıyor. Onlar ters kendi reklamı. Şey olarak yani kendini göstermek başka hiçbir şey değil gösteriş olarak sadece farklı bir şey oluyor bir izlenim veriyor. Dışarıya izlenim düşünsene sen şimdi buraya geldin farklı bir şey giymişsin beylerbeyinin şeyini biliyorsun çok farklı bir şey giyinip gelmişsin ister istemez ne oluyor bu ney diye bakıyorlar bu ilgi çekmek başka bir şey değil. Bir de piyasacı. Çok şey yapmamak lazım da onun tercihini bilmiyoruz.” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

Araştırmacının “buraya gelemez mi ya da gelirse ne olur?” sorusuna karşılık ise şu cevabı vermiştir: “Onu da yapamayız yanlış olursun. O her yerde deniliyor dışlanıyor ama bilmiyorum dediğim gibi onun kendi tercihi. İlla gelirse de müşteri olarak görüyoruz. Çok nadir geliyorlar onlar da anlıyorlar herhalde bir şeyden sonra düzelmeye başlıyor” (Fırtına).

Popüler nargile kafe erkeği modeli giyimiyle batı ve doğu arasında sıkışan Türk erkeğinin melez bir formunu gözler önüne sererken aynı zamanda “kadınsı, özentili ve eşcinsel” olmakla yaftalanmaktadır. Üstelik mekân pratikleri dahilinde de kadınsılaştırılmaya çalışılmaktadır. Örneğin, Kuşçu, popüler olan

nargile kafe erkeği modeli için; “bak sana yemin ediyorum bunlar kadınların içtiği nargileyi içiyordur. Full fresh aromalar böyle...” (Kuşcu, Bahçelievler) ifadesinde bulunmuştur. Aşağıda Delikanlı ve Ciğersiz arasında geçen diyalog da bu durumu özetler niteliktedir. Ciğersiz şu şekilde söze başlamıştır:

“Olmam inan ki olmam yani çünkü ondaki ego böyle gökyüzüne kadar vurmıştır yani. Gerek yok abi bu kültüre, içen de var içmeyen de var. Seven de var sevmeyen de var. Onunki kültür değil en basit örneği Türkiye kaç bölgeye ayrılıyor her bölgenin kendine öz bir kültürü vardır örfü geleneği vardır. Sen şimdi bunu unuttuğun zaman geleneği geçmişi unutmuşsun demektir. Yani böyle dar şeyler giyiniyim da böyle poz vereyum da bundan ağalık olmaz anladın mı demek istediğimi. Sen bunların hiçbirinin üzerinde köstek gördün mü görmedin git eski fotoğraflara bak adamın şu düğmesinden tut şu cebinde köstek vardır. Hangi birinde var? Bana gelip de bunlar ağadur paşadur demeyun yani.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Delikanlı'nın yanıtı ise bu şekilde olmuştur: “Arizona kertenkelelerine benziyorlar her yerde türeyebilirler. Ben net tiksiniyorum. Böyle özenti erkekler bana hiç gelmez” (Delikanlı, 22 yaşında, Mobilyacı).

Ciğersiz şu şekilde devam etmiştir:

“Benim demek istediğim onlar biraz daha geçmişi unutmuş. Ben şimdi en basit örneği ben daha çok eskiyi seviyorum. Eski kafalısın derler bana ben eskiyi seviyorum abi şöyle diyeyim sana ben mesela halk oyunları öğretmeniydim. Trabzon yöresinde o köstek o tabaka muska bizim yöreye ait kıyafet ben onları gezmeyi de seviyorum veya hani önceden çok eski zamanlara dönelim 60 50 yıllarına gelelim. Ne vardı siyah pantolon kundura ayakkabı beyaz gömlek siyah yelek şimdi hangi birini görebiliyorsun yani Türkiye’de toplasan bu takımı giyen 1000 kişi bulursun seksek beş milyonun içinde.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Delikanlı bunun üzerine “en güzeli siyah giyinmek” yanıtını vermiştir (Delikanlı). Ardından ciğersiz “kadın gibi. Şimdi bana o kıyafetleri ver ben onu giyemem” (Ciğersiz) demiştir ve Delikanlı da sözü şu şekilde devam ettirmiştir:

“Vallahi ben de giymem zaten kızlar yüzünden böyle oldu. Kızlar Twitter’da kaslı erkekler diye yüceltiler şöyle böyle adamlar da diyor ki kızlar kaslı erkeklere bakıyor kaslı erkekler şöyle böyle halbuki iş başka yerlere geldiği zaman kaslı erkekler fos çıkıyor. Değil mi abi? Neler duymadım. Şimdi bir de şöyle bir şey var. İnsan vücudunda onların kullandığı proteinler bir bakıma insanın vücudundaki hormonları da değiştiriyorlar. Abi şahini modifiye yapmak gibi bir şey. Ben BMW’ysem onlar şahin kusura bakmasınlar ancak modifiye yaparlar kendilerini. Çok sinirlendim. (Delikanlı, 22 yaşında, Mobilyacı)

Ciğersiz kafasıyla onay vererek: “Onlar nargile kafe erkekliğinden çıkmışlar diyeyim sana onlar daha çok şeye dönmüşler. Benim gözümde biraz ibneye dönmüşler kusura bakmayın da” demiştir (Ciğersiz). Delikanlı bunun üzerine şu yanıtı vermiştir: “Doğru diyor. Al bu benim arkadaşım! Instagram’da top, verici tarafta” (Delikanlı). Son olarak Ciğersiz de konuya şu şekilde ekleme yapmıştır:

“Şimdi bunun bir kıyafet üzerinde bir şey kültürle alakalı ama bununki kültürlükten çıkmış. Dedğim gibi o ağaların oturduğu şekil oturduğu davranışlar bir de onların elinde tespih olur. Her zaman bütün ağaların ellerine dikkat et sol elde marpuç vardır şu şekil sağ elde tespih vardır hepsi o şekilde oturma şekiller giydikleri kıyafetleri duruşları yani onların heybetli bir duruşları vardır. Hani kafe ağalarının bunlar kafe ağası değil bunlar tamamen kendini şişirme başka bir şey değildir. Popüler olan bir şey.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Batı kültüründen “feminen ve eşcinsel” bireylerin giydiği kıyafetleri “ithal” eden popüler nargile kafe erkekleri bir yandan melez bir tarzı ortaya çıkarırken diğer erkek müdavimler tarafından “has Türk milliyetçisi erkek egemen” kültürü bozduğu için “aşağı” bir konuma yerleştirilmektedir. Tam bir ara formdadır. Aşağıda Tobi, bu ara formun nasıl olduğunu açıklamaktadır:

“Şöyle yani hani o tipleri biliyorsun aslında. Nargile içiyor böyle babet çoraplarıyla ama ellerinde de tespih vardır aslında çok birbiriyle uyumsuz bizim kültürde ve konuşmaları daha çok kestim kırdım biçtim delikanlıyız biz kardeşim olunca görüntünün tam tersi daha feminen demeyeyim ama daha eşcinsel demek istemiyorum ama toplumda vardır ya pembe gömlek giyersin abi gey misin derler ya böyle örneklendirmeye çalışıyorum aslında benim düşündüğüm değil ama toplumun bakış açısını söylüyorum o şekilde görünüyor hem de elinde tespih var. Astım kestim bir tip ve bunlar sürekli nargile içiyor. Böyle birçoğunun saçları dik yukarı doğru jöleli bunun ve sakal bir miktar gömlek böyle göğüs kıllarının dışarıda olduğu bunlar nargile içerdi ve biz bunlarla alay ederdik bir süre sonra nargile için onların yaptığı şeyi yapmamak gibi bir şeye dönüştü ben de onlar bunu yapıyorsa ben yapmamalıyım kötü bir imaj veriyordu baya konusu olmuştu bunun sosyal medyada da şimdi ekşi sözlükte bile var nargile içen adam tipi falan diye baya geyik yapar oldu sonra uzaklaştık. Mesela sigara çok daha cool bir şey.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Eleştirel olma iddiasında Memnuniyetsiz adlı katılımcının da kafasında popüler olan nargile kafe erkeği imajına dair “kadınsılık ve eşcinsel” olmayla ilişkilendirilen bir tasvirin olduğu görülmektedir. Bu noktada Queer bir erkek olarak memnuniyetsiz aslında melez erkeklik formu olarak popüler nargile kafe erkeği modelinin günümüze nasıl stratejik olarak eklenilebilme potansiyelinin var olduğunu göstermektedir. Bu durumu ise kendi giyim tarzında yaptığı değişikliklerden yola çıkarak günümüze doğru daha “eleştirel” bir hatta nargile kafe erkekliğini melez bir form olarak ifade etmektedir:

“Evet bir stereotip var dedim ya işte dar pantolon klasik bir ayakkabı dar bir gömlek şeye kadar açılmış tercihen ıslak bir saç. Kıro. Bir şey var bir klasik giyim var o stereotipte. Aslında dar pantolon olayı hatırlıyorum ben 2013’te ilk skinny Jean giydiğim zaman çok laf yediğimi hatırlıyorum atıyorum işte ibne top falan ama bir süre sonra dönüştü bu. O erkekler işte adlandıracağımız orta üst olsun ya üst eril maskülen kıro olarak adlandırılan erkekler garip bir şekilde dar giymeye başladılar. **Aslında başka birinde göreceği o modeli kendisine şey yaptı güç kendisinde olduğu için ben giyerim kimse bana laf edemez ama o giydiği için ben ona laf edebilirim. Aslında bir otorite, bu dönüşümü hiç düşünmemiştim. Böyle kendine uyguluyor kendisi kendi olduğu için ona kimse bir şey söyleyemiyor işte bilekte pantolon normalde işte kadınların giyeceği bir şey olarak adlandırıldığı için dar pantolon şey çiçekli floral gömlekler...**” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Memnuniyetsiz araştırmacının bir dönüşüm olduğunu düşünüyor musunuz? sorusuna karşılık şunu paylaşmıştır:

“Bence dönüşüm olarak adlandıramayız absorbe etmek doğru bir tanımlama. Bundan bir beş sene sonra ne olacak mesela. Ki aslında şey de oluyor bunu mesela kadınlar da şey yapıyor baktığımız erkek profilini görünce öğreniyorlar öğrenerek bakıyorlar bu da bir çelişki oluşturuyor bence kılıbık diyorlar bir tane şeyi hatırlıyorum ya çok komik bir sokak röportajı vardı böyle yaşlı bir kadına mikrofonu uzatıyorlar işte piyasada erkek kalmadı herkeste küpe var bilmem ne var hiç kimse erkek gibi değil erkek kıtlığı var gibisinden bir şey diyor kadın. Muhtemelen o profile karşı koyabileceğimiz hani kadın geleneksel bir kadın profili de onu şey görüyor garipsiyor görünüşünü daracık pantolon daracık floral renk gömlekler. Mesela pembe gömlek olayı çok şey oldu niye çok yakışıyor erkeğe pembe çok yakışıyor daha önce hiç pembe gömlek ben hatırlamıyorum. Bundan beş sene sonra ne olur bilmiyorum. Ben çoğu cishetero erkekten öğrendiğim için sırf o nargile kafedeki tiplmeyi sırf o olduğu için demezdim cishetero erkek olduğu için öğrenirdim. Belki hoşlanabilirdim, bilmiyorum. Ben genel olarak takım elbiseli erkekleri şey bulduğum için benim için bir fetiş olduğu için belki hoşuma bile giderdi mesela nargile kafede biri var ıııı böyle işte eli yüzü düzgün ama kıro takım elbiseli falan gey mesela o benim için bir guilty pleasure olabilirdi biliyor musun? yatardım ama kimseye bahsetmezdim gibisinden olabilir bilmiyorum. Şu an ihtimalleri düşünüyorum tabii ki de ilk tepkim ıyyy falan olurdu. Sohbet ederdim öyle bir case olursa neden buraya geldi neden bizim masaya oturdun benimle mi ilgileniyorsun böyle nargile kafelerden öğrenip arasından birisini beğenebilirdim guilty pleasure olarak.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Memnuniyetsiz’in ifadesinden hareketle denilebilir ki popüler nargile kafe erkeği modeli karşı olduğu “feminenlik ve eşcinsellik” ile ilişkilendirilen giyim tarzını kendi tarzında harmanlayarak yeni bir stili oluşturmaktadır. Tam anlamıyla bu durumun, Memnuniyetsiz’in ifadesinde olduğu gibi kimin nasıl ne

şekillerde makbul sayılabileceği iktidarını tekelinde tutan baskın erkekliklerin, daha önceki yıllarda asla tercih etmeyeceği kıyafet parçalarına bir melez erkek tarzı katarak bünyesine katması olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan görülmektedir ki pandemi sonrasında nargile kafeler özelinde ortaya çıkan bu melez erkek modeli, eski popülerliğini yitirmiş hatta gözden kayboldukları bile söylenebilir. Bu da bize melez erkeklik projesinin bir yönünü daha göstermektedir. Messerschmidt melez erkeklik projelerinin bir anda parlayan, geçici ve ardından sönen projeler olarak ifade etmektedir (Messerschmidt, 2019). Bu durum ise nargile kafe erkekliğinin melez bir erkeklik modeli olarak değerlendirilmesinde önemli olan bir başka noktadır.

4.2.7 “Erkeklik> Covid-19”: Pandemiden Sonra Nargile Kafeler

Pandeminin ortaya çıkışıyla beraber 2019 yılından itibaren iki senedir kapalı tutulan nargile kafeler ancak 2021 yılının aralık ayında açılmış olup açılmalarına dair hiçbir karar alınmamasına rağmen tekrardan hizmet vermeye başladığı görülmektedir. Bu noktada tekrardan dönülen sahada pandeminin etkisiyle beraber önemli değişiklikler olduğu görülmüştür. Alan araştırmasının yürütüldüğü iki önemli mekânın kapatılmış olduğu görülmüştür. Nargile kafelerdeki homososyal erkek cemaatinin görünürlüğü oldukça azalmakla beraber ulaşılabilen katılımcıların pandemiyle olan ilişkileri dikkat çekmektedir. Öte yandan da mekanlar içerisinde yasaklardan dolayı önemli değişikliklere gidilmiştir. Bunlardan birisini ise mekân menülerinden nargile ürünlerinin kaldırılışı ama mekanların daha az görünür olan kısımlarda nargile satışının devam etmesi olarak örneklendirilebilir. Mekanların daha az görünür olan kısımları aslında bir nevi özel odalar olmakta olup modern nargile kafelerde kafes olarak yeni bir alan olarak yer almaktadır. Sadece kafesler değil aynı zamanda VIP odalarda nargile hizmetine devam edilmektedir. Bu noktada araştırmacının bu özel kısımlara giremediğini belirtmekte fayda vardır.

Bir yandan da Balgat bölgesinde pandemi öncesi kafelerde nargilenin içilebildiği alanlar, yeniden inşa edilerek saklı odalar haline çevrilmiştir. Bu odalar daha çok dışarıdan görünmeyecek bir şekilde belirli bir güven ilişkisinin kurulduğu müdavimlere özel açılmaktadır. Nargile hizmetinin yasaklara rağmen bir şekilde devam edebilmesindeki bir diğer önemli unsur ise erkek mekân işletmecilerinin toplumsal sermayeleriyle kurduğu güçlü ilişkiler olarak da düşünülebilir. “Nüfuslu” çevresi olan mekân işletmecileri toplumsal sermayelerini kullanarak çok göz önünde olmadan bu yol aracılığıyla satışlarına devam edebilmektedir. Bu durumu Müptezel şöyle ifade etmektedir: “Çukurambar müşterisi pandemiden etkilenmedi. Arka kapıdan bulsalar girdiler yani isim vermeyeyim. Arka kapıdan da olsa girdiler.” (Müptezel, 32 yaşında, Garson)

Mekandaki fiziksel dönüşümler bir o kadar erkek müdavimler arasında da kimi zaman “kırılmalara” zemin hazırlayan kimi zaman ise nargileyle tutkulu bağlarını koparmadan stratejik hareket etmelerinde görülmektedir. Öncelikle covid-19 pandemisi özelinde erkeklikler üzerine yapılan çalışmalara dair genel bir hat çizmekte fayda vardır. Ardından ise sahadan kesitlerle erkekliklerin pandemiyle olan farklı deneyimlerine değinilecektir.

Covid-19 pandemisiyle erkekliklerin ilişkilerini inceleyen araştırmalar gittikçe hız kazanmaktadır. Genel itibariyle bu çalışmalar sağlık alanında yoğunlaşmakta olup kültürel bir zeminde erkekliklerin pandemiyle nasıl başa çıktıklarını özetler niteliktedir. Erkekliklerin pandemiyle olan ilişkisi “riskli” bir durumun varlığına dikkat çekmektedir. Öncelikle erkek bireylerin pandemi sebebiyle ölüm oranları, arada az bir fark olmasına rağmen daha yüksektir. Aynı zamanda kadınlarla kıyaslandığında erkekliklerin bir o kadar bağışıklık sisteminin daha zayıf olduğu görülmüştür. Araştırmalar göstermektedir ki erkekliklerin pandemiyle kurduğu riskli ilişkide biyoloji faktöründen ziyade sosyal faktörlerin daha etkili olduğu gözler önüne serilmiştir. Bu durumda erkekliklerin büyük bir kısmının üretim alanlarında çalışmaları ve kamusal görünürlüğünün daha fazla olması sebepleriyle, erkek bireylerin covid-19’a yakalanma riski daha yüksek olmuştur. Diğer önemli sosyal faktörler ise cinsiyet mefhumuyla bir o kadar yakın ilişkidir. Örneğin, maskulist bir cephede duran erkek bireylerin risk almayı göze alan bir duruşları söz konusudur. Bireyselciliğe ve cesarete olan düşkünlük, yıkılmaz bir benlik anlayışı ve kadın karşıtlığına olan güçlü vurgusuyla maskulist bir duruşa sahip olan erkekler, pandemi özelinde önemi artan hijyen kurallarını ve maske takmayı kadınsılıkla eşleştirerek çoğu zaman pandemi riskine kapı aralayan bir noktada görülmektedirler. Hijyenik olmayı kadınsılıkla eşleştirmenin de ötesinde pandemide yakalandıkları rahatsızlıklar için destek istemeyen bir tavrı da benimsemiştirler. Genel olarak destek almayı ve tedavi görmeyi de “kadınsı” buldukları için çoğu defa destek istemekten kaçınmışlardır. Duygularını göstermekten ziyade daha çok önemseyen bir tavır aldıklarından bahsetmekte önemlidir. Bu noktada bütün bir dünyayı etkisi altına alan pandemi döneminde erkekliklerin birçoğunun hastalıklara olan savunma mekanizmalarını ve ruhsal hallerini cinsiyetçilikten besledikleri bir tavırla zayıflatırken aynı zamanda erkekliklerin bir kısmının bazı dönüşümlere imkân veren duruşları çok az sayıda olsa da mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin evde daha çok zaman geçirilmesi bir diğer ifadeyle zorundalığı kimi zaman evle olan ilişkinin ve varsa aile bireyleriyle olan ilişkilerin olumlu yönde ilerlemesi olarak ifade edilebilir ancak çok az sayıda olduklarını hatırlatmakta fayda vardır (Betron, Gottert, Pulerwitz, Dominick ve Stevanovic-Fenn, 2020; Thomson, 2020; White, 2020, Umamaheswar ve Tan, 2020; Mellström, 2020).

Bu olumlu anlamda dönüşümlerden birisini ise pandemiden “korkmayan”, sadece eşi ve çocuğu için endişelenen, evlilikleri boyunca eşi ve çocuğuyla bu kadar çok vakit geçiremeyen Dr. Nargilatör yaşamıştır ve evle olan ilişkisinde daha eşitlikçi roller üstlenebildiği görülmektedir. Bu durumu ise şöyle ifade etmektedir:

“İş kaybısı başladı. Sağlık bir yana ben kendimden çok, benim bir eşim ve kızım var. Ben onlar için daha çok endişelendim. Şimdi Allah’ın izniyle insan kendisini bilir bana ne olursa olsun benim ilk düşündüğüm onlardı. Yani para bir şekilde kazanılıyor bir şekilde kaybediliyor. Ben ondan çok daha çok eşiye vakit ayırdım çünkü bizim zaten ben 20 yıllık evliyim. 20 yıllık evlilikte benim karımı görüşüm 20 kere niye dediğim gibi sektörden dolayı geç gidiyorum geç

geliyorum bundan dolayı göremiyordum. En güzeli de ne oldu biliyor musun akşam yedi sekiz gibi geliyordum. Ayaklarımı uzatıyordum. Çay demli mesela pancake'leri ben yapardım. Krepleri ben yapardım. Evde öğrendim. Yapardık anasını satayım çocuğum karım ben mis gibi televizyonumuza bakardık. İsim şehir bitki oynardık bizim ufaklığa pis yedili bataak öğrettim. Annesi, ben, üçümüz oynardık. Bence daha iyi aile olundu. Benim adıma çok faydalı geçti ben hayatımda eşimi ve kızımı görmediğim kadar gördüm pandemide.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Arkadaş çevresini kaybeden ama ailesinin önemi kavrayan müdavimlerden birisi ise Asabi olmuştur ancak pandeminin olumlu etkileri katılımcılar arasında yoğun bir şekilde görülmemektedir. Örneğin, pandeminin erkekliklerin ruhsal dünyasında yarattığı “yıkıcı” etkilerden birisini ise Tobi deneyimlemiştir. Pandemide erkekliklerin kendisinden önce çevresindeki insanlara olan korumacı tavrının “yıkıcı” bir etkisini deneyimleyen Tobi bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Çok kötü etkiledi. Depresyon demeyeceğim ama tanımladıklarına göre depresif ruh halinde geçti. Çünkü annem ve babamla yaşıyordum başladığında. Onlar yaşlı ve hasta oldukları için çok kaygılı oldum takıntılı bir insan haline gelmiştim elimden gelenin en iyisini yapacağım diye market poşeti bile çamaşır suyuna girerdi. Yaşlı oldukları için dışarı da çıkamıyorlardı. Ama burada insanlar pek takmıyordu o yüzden çıkmalarına izin vermiyordum. O yüzden hep kavgalı geçti. **Hayatımın en kötü dönemlerinden birisiydi. Defalarca ağladığımı biliyorum.** Zamanla işe başladıktan sonra daha normalleşmeye gitti ama kaygılıyım halen. Kapanmaların ilk olduğu zamanlar 10 üzerinden dokuzken sonra giderken daha azalmaya başladı sonra annemler covid olunca tekrar kaygı seviyem arttı. O da annem babam için **kendim için değil.** Bu kaygılarım öyle bir şey.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Ulaşılabildiği takdirde pandemiyle olan ilişkilerinin nasıl olduğu sorulduğu zaman erkek müdavimlerin birçoğunun pandemiyle “riskli” bir ilişki kurduğu, yukarıda bahsedildiği üzere evle daha olumlu bir ilişki kurmaktan ziyade evden kaçarak ve diğer müdavimlerle kimi zaman boş evlerde buluşarak kimi zaman toplumsal sermayeleri aracılığıyla nargile kafelerin gizli bölmelerinde nargilelerini içmeye devam ettikleri görülmektedir. Örneğin, Fırtına pandemi dönemi boyunca hiç maske takmadığını ve evde bir hafta durmadığını dahi iddia etmiştir. Bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Onu hiç yapmadım. **Dikkat etmedim şimdi hiç maske kullandın mı diye sorarsan hiç kullanmadım. Mesela buraya geldiler dediler bunu içmemen gerekiyor ben dedim içeceğim, sıkıntı yaşamadım.** Mesela arkadaşlar çıkıyordu maskesini takıyordu. Ama ben hiç öyle bir şey düşünmedim. Dükkân kapalı kaldı ama biz devam ettik dükkânda ceza yemedik ama uyarıları aldım. Onlar 3000 5000. Daha hiç öyle bir şey olmadı. **Sağlıkta önemli tabi endişen oluyor tabi benim de şeyim yok. Maskenin onu koruyacağını düşünmüyorum.**

İnsan ister istemez tedirgin oluyor çevremizde de gördük ama nasılsa seni bulacak diyorsun ve umursamıyorsun. Tedbirini al diyon ya biri maske takıyor biz de kolonya koyuyoruz onlarla kendimizi kandırıyorduk.” (Fırtına, 55 yaşında, Nargileci)

Pandemiyle beraber dostluklarını güçlendiren, hiçbir şekilde etkilenmediğini, cezalara rağmen mekanlar da buluşan diğer erkek müdavimler de söz konusudur. Örneğin kolonya veya dezenfektanlardan hiçbirini kullanmadığını iddia eden Gapı bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Biz boş eve kaçtık. Mekanlara gitmedik. Evde içmeye başladık. Kızılcahamam’da günde 5-6 kafa nargile biz yataarken bile nargile içiyoruz. Çoğu mekân bir ay kapalı kaldı sonra gizli gizli illegal mecbur devam ettiler. **Bir iki defa polis bastı ceza yedik ama hala ödemedik. Birisinde polis ceza verdi diğerinde yemedik polis Allah belanızı versin deyip gitti. Ayıp ayıp dedi yaptığımız. Pandemi var. Hiç mi düşünmüyorsunuz biz düşünmedik polis gitti. Yine sohbet gırgır şamata için gidiyorduk. Nargile cezası değil ama sosyal mesafe cezası yedik. Oyun oynadığımız için ceza yedik. 3500 lira yedik. Gelmedi ama önümüzde seçimler var ödemeyeceğiz ne zamanki milletin cebine dokundun işler değişir pandemide bile ses çıkarmamıştık.”** (Gapı, 35 yaşında, Tadilatçı)

Covid-19’dan dolayı tam tedbirini almayı bırakmayan ama bir o kadar da nargilesinden vazgeçmeyen müdavimlerin varlığı da dikkat çekmektedir. Örneğin pandemiden endişelendiğini açıklıkla dile getiren Dokuzgöz endişelenmediklerini dile getiren müdavimler için yalan söylediklerini iddia ederken kendisinin pandemiyle mücadelesini şöyle ifade etmektedir:

“Ondan ziyade insanlar nargile içmeye korktular. Covid olurum kimse bilmiyor çünkü ben de bir sıkıntı varsa ne olacak. **Ben kafeler açıldıktan sonra bile çantam nargile takımımı taşıyordum. Kafeye kendi takımımı götürdüm. Oturduk mesela nargileciyi çağırdım. Benim takımla yap açma dedim şimdi nargileyi yaptıktan sonra açıyorlar. Bırak ben açarım çünkü adamdan da emin olamıyorsun. Şu masa mesela ben öksürdüm. Benden bir şey geçecek mi geçmeyecek mi? Adam kimse bilmiyor ki. O vakaları dışarıda görünce korkmak elde değildi. Bence o kitle kendisi karşı tarafa farklı göstermeye çalışıyor yoksa o gamsız bir tip. Bence ya kendisini güçlü göstermeye çalışıyor bence ya da gerçekten gamsız.”** (Dokuzgöz, 35 yaşında, Çevre Mühendisi)

Alan çalışmasından hareketle denilebilir ki katılımcıların birçoğunun pandemiyle “riskli” bir ilişki kurarak hiç etkilenmediklerini vurguladıkları düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Ancak belirli bir eğitim seviyesinde olan ve daha eşitlikçi düşüncelere sahip olan katılımcılar arasında yaşadıklarını “açıklıkla” itiraf edebilen ve duygularını belli edebilen erkeklerin varlığı da söz konusudur. Sırada ise müdavimlerin, nargilecilerin ve nargile kafelerin müdavimi olmayan ama eleştirel bir perspektife sahip

olma iddiasındaki katılımcıların erkeklik inşalarına ve toplumsal cinsiyete dayalı düşünceleri üzerine olan kısma geçilecektir.

“Yalnız, bir erkeğin pek çok konuda ilkokul çağındaki aklıyla yetişkin dönemindeki aklının değişmediğini böyle böyle fark etmişti. Aynı değişmezlik kendinde de vardı ama bir farkla. Artık bu söylenmeler ve erkekliğine edilen laflar onu hiç mi hiç rahatsız etmiyordu...” (Atilla Barutçu, *Damla Balığını Anlamak*)

4.3 “ÇOK DERİNLERE İNERSEK ÇIKAMAYIZ!”: ERKEKLİKLER

Yeniden formülasyonda önem atfedilen bir diğer önemli nokta ise “*erkeklik dinamikleri*” üzerinedir. Connell ve Messerschmidt tarafından erkeklikleri oluşturan halihazırdaki bütün pratiklerin çok katmanlılığının ve içsel çelişki içerebilecek bir potansiyelinin göz ardı etmeden araştırmaların yürütülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bahsedilen pratikler ise yüzeysel olarak tekil bir erkeklik ifadesi olarak okunmamalıdır. Messerschmidt verdiği örnekte birbirleriyle çelişen farklı arzu ve gündemlerin arasında bir orta bulunmasının yahut toplumsal cinsiyete dayalı farklı stratejilerin bedelleri ve faydaları net olmayan bir sonucun olabileceğini ifade etmektedir. Bu noktada yaşam öyküsü araştırmaları, nihai bir öneme sahip olmakla beraber erkekliğin bir proje olarak düşünülmesi yaklaşımıyla ortaya çıkan araştırmalarda erkekliğin zaman içerisinde değişen pratiklerinin görülmesi açısından oldukça ufuk açıcı olabilme potansiyeli taşımaktadır. Böylelikle incelikle işlenmiş yaşam öyküsü araştırmaları farklı hegemonik erkeklikler arasındaki birbirleriyle çelişebilecek ilişkileri ve kurumsal dönüşümleri ortaya çıkarabilir ve değişim için yeni ufuklar sunabilirler. Hegemonik erkekliklerin toplumsal cinsiyete dayalı tahakküm ilişkileri içerisinde içsel bölünmeler ve duygusal gelgitler yaşayabildiğinin altını çizen Messerschmidt bahsedilen gerilim ilişkilerine iki örnek sunmaktadır. İlk örnek olarak toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünde çocuk bakımı, iş hayatında yer alan uzun saatler, varlıklı bir aileye doğan erkeklerin babalarının varlıklarını sürdürme zorunlulukları yahut erkeklerin babalarıyla kurduğu ilişkiler gerilimli ilişkileri beraberinde getirebilmektedir. Diğer bir örnek ise erkeklerin toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin ya da diğer eşitsizlik ilişkilerinin önüne geçmek için vereceği kararlarda yaşadığı kabullenme yahut reddetme halleri olarak bu yolda takındıkları maskeler olarak belirtilmektedir. Ancak bu gerilimli ilişkiler daha olumlu erkeklikler için de kapı aralayabilmektedir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri çoğu zaman gerilimli bir zeminde şekillenmektedir ve herhangi bir hegemonik erkeklik biçimi, gerilimli bir zeminde işleyen toplumsal cinsiyet ilişkilerini istikrarlı bir biçimde sürdürebildiği kadar ya da onları yeni koşullar içerisinde kendi çıkarlarına yönelik şekillendirebildiği kadar hegemoniktir. Bu noktada eski koşulların yöntemleriyle gerilimli ilişkileri çözmek isteyen ancak yeni koşullar için herhangi bir çözüm sağlayamayacak bir hegemonik erkeklik örüntüsü sorgulanmaya açık hale gelecektir. Eski çözümlerin işlemediği dönemde toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair karşı hamleler de meydana gelebilmektedir. Tam da bu noktada kadın hareketlerinin gücüyle, yönetici pozisyonunda olan farklı erkeklik modelleri, siyasi iktidar konumu için

lazım devamlı doğurganlık sayısının artması lazım hani çünkü Türk erkeğine göre erkekliğin çok farklı tanımları da var.” (Sporcu, 40 yaşında, Spor Eğitmeni)

Aynı zamanda erkek olmak bireyin konumunu belirleyen ve ona sorumlulukları doğar doğmaz empoze eden bir iktidar konumu olarak da görüşmelerde ön plana çıkmaktadır. Denilebilir ki Türk toplumunda erkek olmak, erkeğe belirli aidiyetler yükleyen ve sorumluluklarla daha çok erkek bireyleri kısıncasına alan bir iktidar konumu olarak görülmektedir. Bu durumu sorgulayarak vicdani retçi olan Nargile Kömürü şöyle bir ifade vermiştir:

“Türk toplumu zaten erkek olana bir aidiyet veriyor yani senin yerin camiin, askeriye, okulun ya da iş yerin devletin ya da işte neyse ben bunu işte şey olarak görmüyorum erkek tanımı içerisinde görmüyorum. Dedim ya erkek böyle bir şeyleri başaran insan yani genel olarak bir şeyleri yapma becerme kabiliyeti olan bunu senden de alan bir şey. Türkiye’deki erkek yapısı nasıl istiyorsan öyle ol! belirli bir yere uyman lazım. Bize nasıl sunduğun önemli erkekliğini toplumda.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Bu noktada, kısaca dezavantajları ve avantajlarına değinilmesi istenildiğinde Türk kültüründeki geleneksel erkek rollerine bir uyum sağlandığı sürece erkek bireylerin çok “avantajlı” bir konuma sahip olduğu düşüncesini Nargile Kömürü, şu şekilde açıklamıştır:

“Eğer onlara uyarsan seni çok seviyorlar. Bugün bir Türk ailesinin içerisinde polis ol ya da işte git bir doktor ol aile senin için her şeyi yapar. Kulun köpeğin oluyor hiçbir şeyini değiştirmiyor. Ama bunların dışarısında bir şeysen böyle sanki ilginç birisisin böyle gereksiz bir adamsın falan böyle şey yok nasıl diyeyim böyle ortası yok tamamen onların dediğini yap bu sefer her türlü avantaja sahip oluyorsun ııı tabi şey olmayacaksın asla işte kadınlarla takılacaksın asla bir oğlancılı olmayacaksın bu arada küfür edebiliyorum dimi ya? işte Mahsun Kırmızıgül’ün filmi vardı ya senin kardeşin para oldu artık orada çok güzel özetliyor ııı sadece transseksüel ya da başka bir şey için değil orada toplumun dışladığı herhangi bir birey ııı bunun şeyini çekiyor sadece onlarla aynı şeyi konuşmaması baktığın zaman kendi gerekli adam falan hani hem de gerekli bir iş yapmıyorsun avantajları var mı? var erkek doğan bir birey için dezavantajları da var onlar gibi olmazsa erkek doğdun diye seni şey yapmıyorlar göklere çıkarmıyorlar. Askerliği yapmazsan vatan hainisin teröristsin o ayrı Türk erkeği olman lazım çok avantajı var.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Ardından dezavantajlarına değinilmesi istenildiğinde, avantajların ve kadınların “dahi” yer aldığı rekabet ilişkilerinde “sıkışmış” bir erkeklikten bahsetmektedir:

“Bu alana sıkışıkısın yani başka bir yere çıkamıyorsun evliyken boşandığın zaman bile çevrende şeyleri duyuyorum bir orospunun peşine takıldı karısını bıraktı falan belki adam gerçekten bıktı

ne bileyim dezavantajları bu sadece onların sınırları içerisinde yapabildiğin her şey sınırlı ne bileyim bir yere gitsen hemen herkesin dilindesin vay bu bunu yapıyor yani onun dışında ne var Türk erkeğinin dezavantajlı kısmı devletin kamunun içinde de şey var seni kendilerine rakip görüyorlar çalışma hayatında bu mesela çok var. Bir kadın gelse mesela esnaf olsa memur olsun kendi çapındaki bir kadınla bu kadar yarışa girmez bilir ki kendisi onun üstünde ama bir erkek olarak gittiğinde seni direkt rakip olarak görüyor hani iyi geçinmeye çalışsan bile seni şey olarak mı potansiyel rakip görüp ona göre pozisyon alıyor. Hani erkek erkeğin kurdudur. Kadın da.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Elbette bu soruya yanıt diğer katılımcıların nezdinde Nargile Kömürünün kolaylıkla yanıt vermesi gibi olmamıştır. Katılımcıların bir kısmının daha öncesinde pek erkekliği sorgulamadığı ve bu soruya yanıt verirken duraksadığı görülmüştür. Bu durumu aşağıdaki ifade özetler şekildedir:

“Erkeklik.....ne bileyim...İyi bir konuma gelmek ondan sonra işte ıııııııı bi şey sahibi olmak bir yere gelebilmek bir şeyleri sahiplenebilmek ondan sonra ıııııııı nasıl anlatayım ya zor neye göre erkeklik yani. Bu toplumda erkek olmak işte biraz toparlamam lazımmmmmmmm. Hani ataerkil bir toplumdaki geldiğimiz için sert, şeeeeey ııııı ondan sonra çalışkan ondan sonra güç sahibi olma güçlü biriymiş gibi görünmek ondan sonra iyi bir yerlere gelmek yani hani böyle yani.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Bu noktada erkeklere yüklenen sorumlulukların farkında olup olmadıkları sorulduğunda ise Haşmetli aslında erkeklerin farkında olduğunu aslında bu farkındalığında bir o kadar ekonomik koşullarla alakalı olduğu fakat patriyarkanın dayatmasıyla görmezden gelmeye çalıştıklarını şu ifadeyle açıklamaktadır:

“Yani işte dedim ya bizimkiler ataerkil olduğu için öyle bir izlenim vermek istemezler aslında hayatın müşterek olduğunun farkındalar ama yine de onu göstermek istemezler ya bayan da çalışır mı ben öldüm mü ondan sonra bayan evinde kalmalı genelde böyle. Kesinlikle şu zamanda bayan erkek ayrımı bence pek kalmadı. İnsanlar hayat müşterektir şöyle bir durum var tek başına çalışan bir erkek kiraya yetişebiliyordu. Diğer ihtiyaçlara yetişemiyordu atıyorum eşinin çocuklarının diğer ihtiyaçlarına yetişemiyordu. Böyle olduğu zamanda ister istemez daha fazla baskı. Hayatın zorluklarının farkına varıyorlar daha fazla efor sarf ediyorlar daha fazla iş bulmaya çalışıyorlar ekstra iş yapmaya çalışıyorlar hani sekiz saat bir yerde çalışıp sonra 3 saat yarı zamanlı başka bir yerde çalışmaya gidiyorlar. Çünkü yetişemiyor çünkü yaşam zor kiralar yüksek hayat zor aldıkları ücret az ondan dolayı zorlanıyorlar yani ve ekonomik yetersizlik aile içinde şeylere sebep oluyor kavgalara ayrılmalara ondan sonra aile içi huzursuzluğa sebep oluyor çünkü fazla ailesiyle ilgilenemiyor çünkü fazla çalışmak fazla para getirmek için böyle olunca eşine ve çocuklarına zaman ayıramıyor para yetişmediği için ister istemez ekonomik krizden dolayı aralarında bir huzursuzluk çıkıyor. Krizdeler onu

göstermemeye çalışıyorlar ama yani yüzde doksani krizde çünkü yetişemiyorlar yani artı daha fazla iş daha fazla çalışmak istiyorlar böyle olunca işten yorgun geldikleri için iş stresiyle evde huzursuzluk çıkarıyorlar evde olmadık işler eşine şiddetle davranmasa bile söylemleri şiddetlidir işte bu da ister istemez şeylere sebep oluyor aile içindeki şiddet.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Toplumsal alanda kadınlar ve erkeklerin arasındaki ayrımı “eleştirel” bir perspektifle görmeye çalışan Kalender ise erkeklerin sorumluluklarını şu şekilde ifade etmektedir:

“Her şeyin avantajı ve dezavantajı var erkek olmanın da var. İııııııı avantajları ama terazide daha ağır basıyor. Daha özgürsünüz her şeyden önce bir kere ıııı hareket alanınız daha geniş yapabileceğiniz daha fazla ve yaptığımız hataların absorbe edilmesi daha kolay. Ya olur yapar ama aynısı kadınlar için geçerli değil bazı şeyler absorbe edilmiyor özgürlük alanı daha dar. Aynı işte nargileden bahsettik yeni yeni daha şey ama nargile içiyorum diyen kadınlar var nargile içiyor ne işi var bunun nargilecide falan diyenler vardı sen de keyif alıyorsun o da keyif alıyor yani bu şey sen yemek yiyorsun o niye yemek yiyor demek gibi bir şey. O da keyfine içebilir bir ahlaksızlık değil. Erkek olmak toplumda daha kolay buradaki kıstasım kadınlar tabi. Kadınları görüp erkek olmak daha kolay. Yani doğduğun günden itibaren hatta belki doğmadan cinsiyetinin belli olduğu günden itibaren daha kolay. Ama tabi kadınlar da bu işte kabahatli işte. Anne olan kadınlar, erkek çocuklarına onlar da çok ciddi imtiyazlar veriyor. İııı zor olan yerleri var bazı öğretiler var size verilen yapmamanız gereken erkeklikte var bir rol çıkıyor size ağlamaman gerekiyor duygusal olmaman gerekiyor daha sert durman gerekiyor ailen var ailenin koruyucusunun sen olması gerekiyor. Bunlar yük kadın olmaya göre çok daha avantajlı. İş bulmak daha avantajlı para kazanmak daha avantajlı kendi mesleğimden söyleyeyim ben avukatım bizim meslekte de ya kadın avukat becerebilir mi yapabilir mi halbuki o da fakülte okumuş aynı şeyden geçmiş tornadan tezgâhtan geçmiş belki daha kapasiteli daha iyi dilekçe yazabiliyor lisanı daha iyi belki olaylara bakış açısı da daha iyi ama kadın olduğu için bilhassa ceza davalarında kadın bunu yapabilir mi? Daha geride başlıyorlar. Eksik başlıyorlar aynı eğitimi almışız ama statü olarak daha geride başlıyorlar. Mesleki olarak.” (Kalender, 40 yaşında, Avukat)

Sırada ise erkek müdavimlerin çocukluk döneminden itibaren anne ve babalarıyla olan ilişkilerine, anılarına değinilecektir.

4.4.1 Çocukluk Dönemi ve Anılar

Erkek müdavimlerin ve mekânın dışında tutulan eleştirel erkekliklerin birçoğu iyi bir çocukluk hayatı geçirdiğini paylaşmıştır ancak elbette aralarında farklılıklar mevcuttur. Eleştirel bir pozisyona sahip olan erkekler nezdinde genellikle baba figürüne dair sorgulayan bir tavır söz konusudur. Bahsedilen katılımcılar için babalar daha çok çalışan ve “biyolojik” babalar olarak var olup katılımcıların anneleriyle daha çok vakit geçirmesini bir diğer ifadeyle büyümesine katkıları olmuştur. Bu noktada anneyi rol model alan Memnuniyetsiz kendi çocukluğunu şöyle anlatmaktadır:

“Şeydim çocukluğumdan beri anneci biriydim. Hep rol model olarak anne vardı. Babamla daha böyle şeydik nasıl diyeyim o klasiktir ya bence bu da sınıfsal bir şey çünkü babam işçiydi. Sürekli vardiyalı çalışıyordu bizi sadece maddi olarak bir şeyleri karşılayabiliyordu manevi olarak şey yapamıyordu çünkü çok yoruluyordu hem hayatını idame ettirmeye çalışıyordu hani başka bir işi olsa muhtemelen belki daha yakın olurduk ama babam hani hayatı boyunca hep o ekonomik şeyle yaşadığı için benim babam çok bonkör eli açık bir insan herkese yardım edeyim hatta babam bir kere işinden de o yüzden olmuştu. Bir iş yerinde köyünden birisi ev yaptıracaktı babam o zaman şantiye şefiydi şantiyede kullanılmayan malzemeleri adam babama verdi ve o sırada biri babamın görüntüsünü alıp babamı şikâyet ediyor ki müdür de bizim akrabamız babamı tanıyor sonra babam o olayı gurur yapıyor biz de Ankara’dan apar topar taşınıyoruz. Genellikle babamla şöyle bir ilişkimiz vardı ablamlarla da olsun babamla olan ilişkisi asla birbirimizi sevmiyor değildik çok seviyorduk orası ayrı bir konu ama annem kadar şey değildik. Yakın ve samimi değildik daha uzak bir ilişkiydi.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Babayla kurulan uzak ilişki sonucunda kimi rol model aldığı sorulduğunda Memnuniyetsiz şöyle bir yanıt vermiştir:

“Daha çok annemin. Genel olarak rahat bir çocukluk geçirdim. O zamanlar şey ayrımı o kadar keskin değildi alt sınıf orta sınıf ayrımı. Orta sınıf bir aileydik. Babam işçi olmasına rağmen. Kısmen rahat büyüdüm. Bir dediğim iki edilmedi. Daha çok anne odaklıydım. Zaten benim ilk cinsiyet karmaşam da beş altı yaşlarımda başladı. Yani kendimi hiçbir zaman şey olarak görmedim erkek bir çocuk olarak görmedim bu vücut hani kendi vücudumdan rahatsız olmasam da şu an kendi vücudumdan rahat bir insanım hatta bunun imtiyazını da hissediyorum. Erkek olmanın erkek vücuduna sahip olmanın ama çocukken bir hiçbir zaman annemin ya da babamın bana bir şey dayattığını hatırlamıyorum. Sadece olan öğretilmiş verilen şeyle büyüdüm ıııı şeyle karşılaşmadım cinsiyet şeyiyle. Altı yaşında şeydim böyle çünkü aslında nasıldı biliyor musun benim hiç ilgim yoktu en basitinden Action Man, araba bunların hiçbirleriyle alakam yoktu. Ben en çok nasıl diyeyim daha gender neutral şeylerle oynuyordum mesela Lego benim için bir cinsiyeti yoktu ama ne bileyim bir arabaydı şeydi onların benim için cinsiyeti vardı. Küçüklüğümde beri strateji oyunlarını daha çok sevdiğim için işte yay ok arkadaşlarımla hep

böyle pazardan plastik kılıçlar alarak oynuyorduk. Daha vizyonlu bir çocuktum galiba ve böyle erkek erkek şeylerle oynadığımı hiç hatırlamıyorum. Mesela kız arkadaşlarımın Barbie bebekleriyle oynuyordum Barbie bebekleri öpüştürüyordum, seviştiriyordum, soyuyordum gerçekten böyle daha cinsiyetsiz şeylerle oynuyordum mesela sen bunu sorana kadar hiç düşünmemiştim. Mesela ilk ojemi altı yaşında sürmüştüm. Annemin makyaj malzemelerine çok ilgilidim hep karıştırıyordum böyle parlaticısını sürmüşüm hiç unutmuyorum balkona çıkmışım annem balkon annem gördü şeyi tırnaklarımı oğlum bu ne ibne misin demişti? Mesela ilk şeyimi orada yaşadım burukluk mu diyeyim ama belki o zaman farkında da değildim ama bir nebze de farkındaydım bana öğretilenden veya bana empoze edilenden farklı bir şey yaptığının farkındaydım çocukken.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Babayla mesafeli bir ilişkiye sahip olan eleştirel bir pozisyonda olabileceğini düşünülebilecek Tobi ise aralarındaki temassızlığı, babasının sadece biyolojik bir baba olarak var olduğunu ve annesiyle olan yakın temasını çocukluk anlatısında belirtmektedir. Aynı zamanda cishet bir erkek olarak duygularını belli etmekte bir sorun yaşamadığını ama bir o kadar mahalle kültüründe akranlarıyla vakit geçirirken erkeklikle tanıştığını şöyle ifade etmektedir:

“Şöyle biz kalabalıktık dört erkek dört kızdık. Evde çok fazla erkektik evde ablamla annem olduğu için biraz şey hissedirdim çocukken ablam yalnız kalınca üzülürdüm onun adına bir de duygusal bir çocuktum sürekli annemle vakit geçirmeyi severdim annemin özel durumuyla da alakalı. Ama aynı zamanda çok şeydim mesela futbol oynamayı severdim ya da takım sporlarını. Sokakta oynamayı severdim sokakta daha çok erkek sayısı fazla olduğu için daha böyle şey brutal mi diyeyim daha vahşi oyunlar oynardık kavga ederdik. Hani böyle mahalle kavgaları hani baya sopalı köçekli falan o tip kavgalar çünkü bizim mahalle çok pis bir mahalle köşe başlarında uyuşturucu satılırdı temkinli de değildik yine de sokaktaydık sanki çok seçenek yokmuş gibi. Okulda başarılı bir öğrenciydim liseye kadar abimler sağ olsun daha önceden öğretmişlerdi. Annem ne yapıyorsa onu yapıyorduk babamla çok vakit geçirmedik çünkü babam sabaha karşı işe giderdi ve akşam geç gelirdi. Ben hep şöyle hatırlıyorum okuldan gelip gece yarısına kadar dışarıda olurduk çünkü biz de şey yoktu akşam ezanında eve dönme gibi bir kural yoktu. Babam sadece yeri geldiğinde kızan mızan bir adamdı. Çokta bir şeyin kararını alan bir adam bile olmadı hayatında genelde biyolojik bir baba oldu sadece. Annem yalnız kaldığı zaman ona çok üzülürdüm. Onunla ilgilenirdim sadece annemle çok daha vakit geçiriyorduk. Babamla baba şu kanalda film var maçı kapatır mısın artık siyaset üzerine bazen konuşurduk gerçi çok fazla konuşmazdık çok bir iletişimimiz yoktu.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Ancak yaşça daha genç jenerasyondaki erkekler de ise babaların “iyi” özelliklerinin alınıp hayatlarını kendi kararlarıyla gerçekleştiren erkekler de mevcuttur. Nargile Kömürü bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Ya babamın tasvip ettiğim bir sürü özelliği var ticari zekâsı var ııı toplumu iyi okuyabiliyor insanların nasıl bir şey yapacağını görebiliyor ben de o yok mesela. Öyle gidip bi sanat tarihi yazmak çok karlı bir hesap olmadı ııı biraz o kafada olmak isterdim biraz daha girişken olup ya da benim de girişkenliklerim oldu. Yok değil işte bir sene hayatımı işportadan kazandım. Üniversite okurken hani ben de ticaret yaptım boş değildim o konuda ama babam şeydi nasıl diyeyim tiyatroyu bırakayım, esnaflık yapayım onu bırakayım garsonluk yapayım bu benim pek şeyim değil yani mantıklı gelmiyor hiç şeyim olmadı kimliklendirmedim kendimi. Yani o şey yapabiliyor mesela yaptıklarıyla kendini daha iyi sunabiliyor kendine yetebiliyor ben onu yapamıyorum ben böyle ne yapıyorsam onu yapıyorum tarzında gidiyorum ama o ben şunları şunları yapıyorum kendini satabiliyor. Aslında çok benziyoruz tamam karakter olarak zıt dedim ama davranış olarak dışarıya pek farklı değilim ama kendi içimizde farklılıklarımız var bakış açısı olarak ama davranış olarak hemen hemen aynı yani babamla dedem de aynı.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Öte yandan da kimi müdavim anne figüründen ziyade babalarına olan bağlılıklarıyla görüşmelerde ön plana çıkmaktadır. Bu katılımcılardan birisi Haşmetli olup şöyle bir ifadesi bulunmaktadır:

“Ben tabii ki genelde çocuklar anneye düşkün olur ama ben biraz babacıyım. Yani ııı ben babamı çok severdim. Daha çok vakit geçirdik onu daha çok severdim. Bilmiyorum belki de onun bana şey olarak yakın belki de erkek çocuk olduğum içindir. Beş kız Beş erkek yani gene de erkekler biraz daha ön planda tutulur ya onun da belki etkisi vardır. O yüzden babamı ben bir tık daha çok seviyordum. Bir tık daha onunla daha fazla vakit geçiriyordum bir de anne şöyle söyleyeyim on tane çocuk var sana zaman ayıracak bir kişiye zaman ayıracak şeyi yok ııı yemekti şuydu buydu hangi biriyle uğraşacaktı. Ondan kaynaklanmış olabilir.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Bir yandan da babalar ve anneler çocukken bir o kadar bazı müdavimlerin erkenden büyümesine neden olan figürler olarak yer almaktadır. Bu noktada küçükken ailesinin bütün yükünü göğüsleyen Haşmetli bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Üniversiteyi kazandığımda çok mutlu olmuştum. Rahatsızlıkta ise annemle babamın birer yıl arayla vefat etmesi daha doğrusu ben işletme kazanmıştım. Cumhuriyet savcısı olmak istemiştım. O sırada işletmeyi bırakıp hukuk fakültesine hazırlanıyordum. O arada babam rahatsızlandı. O sırada onun vefat etmesi on bir ay sonra vefat etmesi geride kalan beş kardeşin birer yıl yani bizde fabrika gibi her bir çocuğun yaş ortalaması bir buçuk öyle olduğu için o

zaman evin en büyüğü bendim. O zaman diğerleri evlenmişti. Ondan sonra kardeşler de okuyordu onlara babalık yapacak biri lazımdı. Onu da ben yaptım bundan pişman değilim ama ıı benim şeyimi hayatımı çaldı yani onların vefat etmesi hayatımı olumsuz etkiledi çünkü eğitim hayatım bitti. İçimde hep ukde kalmıştır mesela bir hukukçu gördüğüm zaman belki yani mesela yeğenlerim vardı üniversiteye hazırlanıyordu içinizden biri muhakkak hukuk okumalısınız yani öyle yani mutsuz beni hayal kırıklığına uğratan şey bu oldu. Aynen şu yönüyle mutluyum kardeşlerimin dördü okudu en azından geride kalanların öğretmen var iki tane için de polis var muhasebeci var yani ıı en azından yani bunlarla mutlu oluyorum en azından kardeşlerim okudu yani. Emek sarf ettim onlar da karşılığını verdi.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Müdavimlerin çocukken erkeklikle tanışması genel itibariyle mahalle hayatında sosyalleşirken akranları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bir diğer ifadeyle erkek olduklarını ilk anladıkları zamanlar çocukluk anılarında birikmektedir. Bir örneği ise Ciğersiz’in yaşadığı kavga anıdır ve şöyle ifade etmektedir:

“Her insanın şeyi farklıdır her erkeğin bu ergenlik çağı dediğimiz şey farklıdır. Hani bir insan ben mesela hani bunu yapacağım dediğim zaman şuydu ıııı kaç yaşındayım sekiz bilemedin zaten cahilliğin yaşı yok neydi ya yedi ya sekiz yaşındaydım. Bir küçük kavgaya karıştım. Küçük kavgada hani orada hem korkmadığımı hem de korkup da erkek olduğumu anladığım yer orasıydı. Hem korkuyorum hem de korkmuyorum yani öyle bir durumda çünkü karşımda bir tane bıçak var adamın elinde adamın gözü dönmüş bana doğru geliyor ben de ona doğru gidiyorum ya o beni öldürecek yani belli yani orada hem kendi cesaretimi hem erkekliğimi hem de şöyle diyeyim sana korkarken korkmadığımı ben orada öğrendim. Ondan sonra dedim tamam abi ben erkekliğimi aldım hani derler ya adam oldun. Bir engeldi onu atlardım sonra yürüdü gitti zaten.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Bir diğer şiddet dolu örneği ise “travmatik” bir şekilde atlatan Basan bahsetmektedir:

“Mesela çok böyle travma yaratan olay olmuştu. Örneğin mesela bizim mahallede ilkokuldayken üç tane çocuk vardı. Benden yaşça küçüklerdi. Bir şey olmuştu bana takılmışlardı, dövmüşlerdi. Dövmeleri sıkıntı değil de bir gün köpeği saldırdı. Baya zarar verdi çantamı parçalamıştı. Bir travma yaşamıştım. Yine ilkokulda çocuk baya gelip kolumu kesti kolumda böyle hala bir iz var topum kaçtı topumu almaya gittim daha yedi yaşındayım bıçağımı çıkarttı kolumu kesti.” (Basan, 18 yaşında, Öğrenci)

Müdavimlerin bir erkek bedenine doğduklarını anlamalarını sağlayan her zaman şiddetten beslenen anılar olmamaktadır bir o kadar sünnet gibi erkekliğe giden yolda atılan sembolik adımla da

gerçekleşmektedir. Bu durumu ilkokuldaki sünnet deneyimiyle hafızasına kazıyan Haşmetli şöyle ifade etmektedir:

“Onu ilkokul birinci sınıfa giderken sünnet olmuşuk hiç unutmam ıııı ondan sonra babam işte ııı sünnetçi gelmişti. O zaman pek doktor şeyi yoktu. Toplu olurlardı insanlar genelde. Sünnetçi gelmişti ben saklanmışım hiç unutmam ondan sonra gelip yakalamıştı babam beni, o an ki travma hani işte nasıl acıyacak düşüncesiyle ondan sonra cinsiyet şeyini anlamaya başladım. Çok travmatik olmadı çünkü toplumda hani bilinçaltına yerleştirilmiş ya sünnet olmak ıııı farz mı diyorduk yani şey sünnet olmazsan kız vermezler sünnet olmazsan askere gittiğinde bu gavur bu dönme her bir kafadan ses olduğu için psikolojik olarak rahatlamak için insanlar belki annesi babası da yapmak istemiyordur ama toplumdaki oluşan şeyden dolayı bunu yapıyorlar. Gelenek görenek olduğu için dini bir şey olduğu için yapıyorlar ondan sonra çok bir etkisi olmadı üzerimde yani hani olumsuz etkilemedi.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Aynı zamanda bazı müdavimler ise karşı cinse duyulan ilgi doğrultusunda ilk defa erkek olduklarını anladıklarını paylaşmıştır. Bu durumu Wagamama şöyle ifade etmektedir:

“Sanırım ilkokulda hissettim ya da erkek olduğumu değil de bir kızdan hoşlanmak erkek olduğunu hissetmek olabilir mi bir arkadaş olarak da hissetmiş olabilir böyle biraz daha fiziksel şeylerde sanırım ortaokulda çocukken daha masum daha çok erkeklikle bağdaştırıyordum ama bir kızdan ya da bir öğretmenimden falan daha çok etkilendiğim zamanlar ortaokul zamanlarıydı.” (Wagamama, 41 yaşında, Nargileci)

Sırada ise erkekliklerin aile ve partnerlik ilişkilerine dair ideallerine ve düşüncelerine değinilecektir.

Erkek dışarının lambasıdır, kadın içerinin lambasıdır.

(Pierre Bourdieu, *Bir Pratik Teorisi için Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*)

Ev işleri derken? Yani dışarı işlerinin hepsi ben de. İçeri işleri de içişleri bakanında yani bu böyledir. Ha mutlu olmak istiyorsan, son sözü erkek söyleyecek. O da tamam hayatım olur.

İdeal aile böyle olur başka türlü olmaz.

(Dr. Nargilatör)

...Modern babalardan sıcak suyun içine konmuş peynir gibi yumuşamalarını istiyorum sanılabilir ama bunu kastetmiyorum: Bu buluntular son yüzyılların akışında patriark rolünün sarsıldığı o yumuşama alıştırmalarının ne kadar güçlü olduğunu göstermelidir sadece.

(Dieter Thoma, *Babalar: Modern Bir Kahramanlık Hikayesi*)

4.4.2 Aile

Müdavimler arasında aile kurumuna olan “bağlılık” dikkat çekmektedir. Elbette her bir müdavimin ve eleştirel perspektife sahip olan erkeklerin bu konuda görüşleri farklılık göstermektedir. Öte yandan da aile, baba ve eş tanımlarını kendi aile hayatlarından yola çıkarak şekillendirdikleri ise önemli bir nokta olarak değerlendirilebilir. Tobi kendi babasıyla olan “mesafeli” ilişkisi ve hayatında yaşadığı “problemlerden” hareketle ileride bir çocuk sahibi olursa nasıl olacağını kendi ideal aile tanımında şöyle ifade etmektedir:

“Baba olmanın tanımı yeteri kadar oğluna sahip değilse baba olmamalı baba dediğin hayat standartları yüksek olmalı ki baba olsun en başta ve kültürlü olmalı kültürlü dediğim en azından çocuğuna seçenekler sunabilmeli çünkü birçok şey küçük yaşta seçenekler dediğim çocuk sonuçta pek bir iradesi olmadığı için ya da daha şunu yapmalıyım bunu yapmalıyım bu beni daha iyi geliştirecektir sanata müziğe var ya çocuk daha doğar doğmaz şunu yapma yanarsın gibi şeylerden ziyade dini konularda da serbest olmalı. Dediğim gibi işte sanata müziğe resme güzel olabilecek her şeyden denettirmeli birkaç alanda çocuğun mutlu ve başarılı olabilmesi için ihtimalleri artsın.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Bir yandan da baba figürü olmadan dayılarıyla büyüyen ve bu noktada annesiyle de çok teması olmayan Asabi ise, aile ve baba olmak üzerine kendi tanımında bu “eksikliği” dolduracak bir ifade de bulunmuştur:

“Benim için baba olmak ne ifade ediyor? Ben şimdi baba sevgisini görmediğim için hissetmediğim için ııı o yüzden benim baba anlayışım daha farklı olabilir nasıl daha farklı olabilir ben ııı ben yaşadım yaşamadım değil ama ııı yaşamak istediklerimi yaşattırdım. Yaşamak istediklerimden kastım ııı her şeyle ilgilenirim. Daha farklı anlayış içerisinde olurum bilmiyorum. Belki de yetiştiğimiz çağdan dolayı da olabilir yani bizim anne babalarımızın yetiştiği zamanla şu an ki bizim yetiştiğimiz zaman bir değil. Netice de bir kıyaslama yapmak

bence yanlış olur diye düşünüyorum çünkü onların zamanındaki teknoloji ile bizim zamanımızdaki teknoloji bir değil. Belki de şu anki teknoloji onlarda olsaydı yani belki de daha farklı davranabilirlerdi. Ben öyle yani çocuğumu büyütene kadar büyütmeden kastım yani 5-6 yaşına kadar televizyon izlemesini veya internetle tanışmasını istemiyorum. Biraz daha beyinsel olarak gelişmesini isterim ve seçim yapmasına izin veririm. Seçim yapmasından kastım ııı arkadaş seçimini tıpkı benim yaptığım gibi yapmasını isterim ama zorlamam sadece kendi hayatımdan örnekler vererek sıkıcı olmayacak tabii ki de örnekler veririm ve bir seçim yapmasını isterim. Yani ideal bir baba, ideal bir aile şöyle ideal bir baba elinden geldiğince çoğu şeyi yapmalı. Hiçbir babanın ben ailesine karşı ya da çocuğuna karşı kötü düşüneceğini sanmıyorum. Ama ideal bir aile nasıl olur diye sorarsan ideal aile bence uyum içerisinde olmalı uyum ve huzur içerisinde olmalı ben ilerde olmasını istediğim eşimin şöyle bir eş istiyorum. Cahil bir eş istemiyorum ben cahilden kastım yani bilinçsiz sadece işte televizyon seyrederek sadece işte internete bağlı kalarak büyümüş birisini istemiyorum yani bilgili ve kültürlü en azından kitap okumayı bilen birisi istiyorum yani şöyle ıııııı kitap okumak çok farklı insanlar çok farklı boyutlara götürüyor.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Aileye olan bağlılık yaşça daha büyük müdavimler arasında önemini korumaktadır. Eşit olmayan iktidar ilişkilerinin yer aldığı geleneksel bir Türk ailesi örneğini veren Dr. Nargilatör ise şunu paylaşmaktadır:

“En birincisi aile ya bugün ne için çalışıyorsun ne için uğraşıyorsun kendi için çalışan insanlar var mı var. Ama aile olabilmek çok önemli bir şey aile kavramını her yerde yakalayamazsın şimdi bakıyorum mesela bu dünyadaki en büyük kaos insanların istekleri bitmez. Ben de isterim kardeşim yani Maserati ile gezmek karımın altında bir Porsche olsun! Gızım işte şoförlerle okula bırakılsın ama böyle bir hayatımız yok niye yok diye de hiçbir zaman hayıflanmadım ben ölsem tekrar bir şans verilse bana ne olarak doğmak istersin denilse bana ben yine böyle doğmayı isterim hayatımdan memnunum çünkü Allaha şükür her şeyi çalışarak yaptık. Her şeyi, kazıyarak geldik bugün buradayım. Bak kendi dükkanım var diyebiliyorum. Çünkü bir hissem de olsa kendime ait bir hissem var. Bunları çalışarak yaptım. Bu dünyada her şeyi başarabilirsin ama aile olmak zordur. Onu başarabiliyorsan zaten her şeyi başarırısın. Bu başarının sırrı zaten ailede saklıdır. E güzel bir evliliğin iyi bir aile ortamı kurabiliyorsan bunların hepsi sırayla silsile yoluyla sana geliyor zaten işinde de başarılı oluyorsun. Huzur çünkü eve giriyorsun kafanda hiçbir soru işareti yok güler yüzlü bir kadın kapıyı açıyor hayatım bir isteğin var mı? Yemeğin hazır yeri geliyor ayağını yıkıyor sabah kalkıyorsun kahvaltın hazır bütün elbiselerin ütülü ayakkabıların gıcır gıcır. Allahaismarladık diyorsun tatlı bir öpücük konduruyor yanağına çıkıyorsun gidiyorsun. Bundan daha güzel bir hayat mı var? Bunları parayla satın alamazsın ne milyarderler vardır yani şu an ki yaşadığım mutluluğu yaşayamayan anladın mı veya huzuru yaşayamayan çünkü parayla satın alınabilecek bir şey değil. Bir yerde

yazmaz okuyamazsın. Okuyarak öğrenilecek bir şey de değil. Tahsille de alakalı bir şey değil. Bu birazcık şans birazcık da insanın isteğiyle alakalı hani diyoruz ya en küçük şeylerle mutlu olmayı çok seviyorum. Sen mecbursun ki küçük şeyle mutlu olmaya büyükle zaten herkes mutlu oluyor. Düşünsene ben garıma bir Porsche alsam mutlu olmaz mı? Kim olmaz sana şuradan gidelim bir tane araba alayım mutlu olmaz mısın? Anladın mı? Küçük şeylerle diyoruz ya kendimizi öyle kandırırız şekerle mutlu oluyoruz işte biz böyle insanlar değiliz küçük şeylerle mutlu olmaya mecburuz. Yoksa mutlu olamayız. Haaaa şöyle de bir durum var. Ha bana göre mutlu olmak mı zor mutsuz olmak mı? Mutsuz olmak daha zor. Çünkü isteklerle alakalı diyorum ya herkes başkasının hayatını yaşıyor. Kendisi olsa bir problem olmayacak. Ha benim nargilem var garım yanımda kızım iyi sağlığımız yerinde Allah'a şükür çalışıyorum kimseye muhtaç değilim.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

4.4.3 Romantik İlişki

Müdavimler ve eleştirel perspektife sahip olan erkekler arasında romantik ilişki tanımı farklılık göstermektedir. Anlatılardan hareketle denilebilir ki genel olarak müdavimler arasında erkek bireyin daha baskın olmaları ve kararları kendilerinin vermeleri gerektiği inancı olduğu gözlemlenmiştir. İlişki de karşı tarafın rolü sorulduğunda ise erkek bireyi temsil edecek bir kadın figürü olması gerektiği yanıtı şu şekilde alınmıştır:

“Beni temsil etmesi gerekir. Dediğim gibi ben tek çocuğum tek torunum ama bizim aile kalabalık bir aile bizim sülale biraz kalabalık. Sülalede de çok sevilen bir torunum çok sevilen bir çocuğum daha doğrusu beni seven çok olduğu için gelenim gidenim çok olur yani bunu kaldırabilecek birisi olması lazım ve gelenlere iyi bir hizmet etmesi lazım ve surat asmaması lazım bu yönden beni temsil etmesi lazım. Ya yardım illa ki ederim. Ama yani bize buraya yatıya geldikleri zaman bile hani niye geldiler işte vay efendim şöyle böyle denilmesini istemem. Ben de ağırlama yapacağım canım, bütün işi yani eşim yapacak derken ıııııı onun yapması gereken bütün şeyleri de ben alacağım.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Bu noktada herhangi bir ilişkisinin olmadığını belirten Asabi, genel olarak bir taraftan ilişkide baskın bir partner olmak isterken diğer taraftan bunun mümkün olmadığını sorgulayan bir düşünce içerisinde olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Aslında şu an ki ilişki bu tamamen ıııı ben yönetilmeyi sevmeyen birisiyim. Yani yönetilmeyi sevmeyen birisi derken hani bana şunu şöyle yap bunu böyle yap hayatımı değiştirmek istemeyen birisiyim. Klasik şeylerim var şuan ki mottom tam dediğim gibi ilişkide çok seven taraf ben az seven taraf o olduğu için şuan yönetiliyorum ve hani benim için bir kaybetme gayesi var ama bazen böyle bir oluyor ki diyorum ki olmasın bu da olmayı versin diyorum ve silip atayım diyorum mesela böyle tam böyle hazırlanıyorum ama silip atamıyorum ve şöyle

bir şey aynı kutupken aslında mesela ortak yanlarımız varken sonradan baktım ki baktık ki sonradan mesela çok farklı ayrı kutuplar ama sonradan söylüyor mesela uzun bir zaman geçtikten sonra çok farklı kutuplar olduğumuzu anladı bana diyor ki mesela ben böyleyim beni böyle kabul edebiliyorsan et etmiyorsan etme diyebiliyor. Bir nevi şu modda olursa olsun olmazsa olmasın modunda ve şöyle insan şuna acıyor verdiği zamana mı acırsın yaptığın şeylere mi acırsın yoksa?” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

İdeal bir ilişki içerisinde erkek partnerin daha baskın olmasını bir içgüdü olarak tarif eden Dadaş ise bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Bence var. Ha şimdi bu kişiden kişiye göre değişir. Şimdi bir kadın olarak en azından kendi ilişkilerimde bir kadın beni mutlu ediyorsa ben de onu mutlu etmem gerekiyor. Mesela benim sözümü dinliyorsa genel olarak ilişkilerde ben baskın taraf olmuştumdur her zaman. Baskın olmadığımda tarafta ilişkiyi bitirmişimdir. Çünkü baskın olma erkek içgüdü mü artık bilemiyorum böyle bir baskın olma şeyi oluyor kendim için söylüyorum. Eğer bir kadın beni mutlu ediyorsa sözlerimi dinliyorsa o kadın sıkıntı çekmeyecek çünkü ben de onun sözlerini dinlemek zorunda oluyorum. Ama bir kadın beni dinlemiyorsa sözümü dinlemiyorsa inanın ben de dinlemem, ben de burnumun dikine giderim ilişkiden ilişkiye göre değişir. Tamamen söz dinlenmesi, kadının biraz daha erkeğe göre biraz daha şeyde olması gerekir biraz daha erkeğin baskın olması gerekir.” (Dadaş, 27 yaşında, Operatör)

Öte yandan da ideal ilişkinin partnerler arasındaki samimiyet, dürüstlük noktasında açık bir ilişki olabileceği yönünde görüşler mevcuttur. Duygularını ifade edemediğini ve bağlılık kuramadığını paylaşan Nargile Kömürü bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Dürüstlikle beraber açık ilişki şöyle gerçekten iki tarafta birbirinden hani fayda sağlamadığı ya da bu durumdan fayda sağlamayacağı belliyse bence açık ilişki yaşamak en ideal çözüm. Çünkü nasıl diyeyim belki benim açımdan da diyebilirim ben pek gelecek planı yapan seven birisi de değilim geleceğimi görüyorum göremiyorum meselesinden çok. Çok böyle on senelik yirmi senelik planlar yapan biri değilim ben. Dolayısıyla bana kalıcı bir ilişki de çok şey olmaz sağlıklı gelmiyor bu yüzden yanımda gelecek planı yapanlar da ilişkilerine üç sene beş sene sadık kaldılar yani en fazla beş senelik planlar benim için bir ilişkide yani. Ben kadınlardan hoşlanıyorum ama ne bileyim bilmiyorum gayler de istediklerini yapabilirler. Gayler derken başka şeyler de istediklerini yapabilir. Gayler evlensin mi evlensin ama ben tasvip etmiyorum.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Ardından partnerlerin bir ilişkide nasıl olmaları gerektiği sorusuna cinsel tatminden öteye geçecek bir ilişki olamayacağını düşünen Nargile Kömürü, ise şöyle yanıt vermektedir:

“Dürüstlük dışında başka önemli bir şey yok ya iki tarafta şeyse samimiyse ilişkide hiçbir şeyin öneminin olduğunu düşünmüyorum. Şöyle 111 erkeklerin yüzde seksen doksanı abaza. Kadınların da büyük bir kısmı çıkarıcı tamam mı şimdi bu iki şeyi bir araya getirdiğinde ortaya şey çıkıyor kavgalar gürültüler yani ne bileyim şey bedava uyuşturucu olarak görülmeyi istemiyorum tamam mı ya da bedava yemek olarak görülmeyi ben istemiyorum. İki tarafta bunun için uygunsa benim için bir sorun yok eğer kadın diyorsa ki sen bana bedava yemek ver ben senin seks objeliğini yapayım kadın da erkek de bu konuda samimiyse gerçekten bunu kaldırabileceklerse bu ikisi de buna okeyse bence olsunlar hani böyle bir ilişkinin içinde bulunmazdım. Ne bileyim ben karşımdakini sadece seks objesi olarak göreceğim fuckbuddylükten bahsetmiyorum böyle sevgili olmazsak vermez kafasından bahsediyorum. Buna devam etmek bana sağlıklı gelmiyor burada sadakat beklemekte sıkıntı, sağlıklı bir iletişim beklemekte sıkıntılı, her şey sıkıntılı çünkü ortada samimiyet yok. Ben samimiyet diyorum bir ilişkinin olmazsa olmazı ne olursa olsun. Valla bilmiyorum hem biriyle birlikte olup hem mutlu olmak çok zor. Yani bilmiyorum beni mutlu eden bilmiyorum. Cinsel tatminin ötesinde bir şey olacağını sanmıyorum çünkü dostlarımla arkadaşlarımla iletişim kurabiliyorum hani onun dışında ilişkiden pek bir beklentim yok. Şey hani ne kadar iletişim dersem diyeyim bir yerden sonra oraya bağlayacak.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

İdeal ilişki beklentilerinde eleştirel perspektife sahip katılımcıların daha eşitlikçi ve destekleyici ilişkilerin de yer alabileceğini kendi tanımlarında göstermektedir. Bu noktada Memnuniyetsiz şu ifade de bulunmaktadır:

“Birincisi desteklenmek karşılıksız bir destek değil tabi bu. Sadakat kavramı çok beni şey yapıyor nasıl diyeyim güvende hissettiriyor ama kişiye ya da ilişkinin dinamiğine göre değişir. Düşüncelerime saygı duyması ve beni ben gibi kabul edecek mesela bazı arkadaşlarımla ilişkilerinde şunu görüyorum partnerinin yanında kendisi gibi davranmıyor çok yakın bir arkadaşımın yanında nasılsam partnerimle de öyleyim.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Aynı zamanda duygularını belli edemediğini ve bu durumu ise sorgular halini ise Memnuniyetsiz şöyle ifade etmektedir:

“Hayır bunu belli edemiyorum. Ama aşmam gerekiyor çünkü o duyguları belli edememenin yansıtamamanın şeyi bana iç karmaşa olarak dönüyor. Mesela babam vefat ettiğinde de hiç oturup annemle konuşmadım. Mesela bu beni çok zorluyor ama çok konuşasım da gelmiyor zaten annem de o yüzden şey yapıyor bu çocuk benimle hiç konuşmuyor senin bir şeyin var benimle paylaşmıyorsun aslında birçok sebep var ama anlatamıyorum. O zemini hazırlamadığım için belki de aslında duygularımı göstermekten çekinen ve korkan birisiyim

mesela şu an ki partnerim olan ilişkimde duygularımı hiçbir zaman sözlü olarak aslında şey üstü kapalı davranışlarla veya sözlerle belli etmeye çalıştım ama hiçbir zaman açıkça ben ona söylemeden karşımdaki insanın hislerimi anlamasını beklememem bence bu bencillik. Bazı insanlar diyor ya onu yapıyorum şunu yapıyorum nasıl anlamaz. Ben onla açık bir şey söylemedikçe bekleyemem. Babam hastanedeyken böyle yarım saat ağlamıştım sonra iyi ki varsın demiştim ama bunu herkes söyleyebilir. Söyleyince o ilişkinin dinamiğinin bozulmasından da korkuyorum bozulur mu bozulmaz mı o dinamik diye korkuyorum.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

İdeal bir ilişki tanımında desteklenmenin ve saygı duyulmanın önemini ve özgürleştiren “sağlıklı” bir ilişkinin tanımını ise Tobi şöyle ifade edilmektedir:

“Birbirlerine saygı fikirlerine ve eylemlerine diyeyim tabi şöyle bir saygı hani fikirden bağımsız karşıdakini kötü etkilemiyorsa saygı gösteriyordur. İııı ve şöyle olmalı ya ben bu kişisel ben biriyle ilişkiyeysem onu sevdiğim içindir ve onu özgürleştirmek isterim hani sevdiğim insan ne yapmak istiyor şunu yapmak istiyor buraya gitmek istiyor onu desteklerim sevdiğim eylemler konusunda desteklenmeli bence sağlıklı ilişki budur onun haricinde. Bu olduktan sonra çok tatlı olmuş gibi geliyor bu bile yeterli.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Öte yandan da ideal bir ilişki yahut ideal bir evliliğin nasıl olması gerektiğine dair bir odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Bu noktada ideal partnerlerini sorgularken kadın cinselliği tartışılmaya başlanmıştır. Sporcu, ideal partnerini cinsel deneyimleri üzerinden tahayyül ederken Son Nargile Bükücü ise bu duruma karşı çıkmış ve bireylerin cinsel hayatlarını herhangi bir kuruma bağlı olmadan da gerçekleştirmeleri ve “hayatı görmüş ve geçirmiş” birinin daha iyi bir partner olabileceği yönünde bir tartışma başlatmıştır ve tartışma şöyle vuku bulmaktadır:

Sporcu: İşte mesele bir kere hani örnek veririz ya bunun abes bir yanı yok kızlık gittikten sonra ne dersin namusta gitmiştir. Halen de bu gözle bakılır.

Son Nargile Bükücü: Hiç öyle bakma

Sporcu: Anadolu kültüründe bu var halen abi. Ama şöyle bir şey var abi. Hani modern Türk toplumunda şöyle bir şey var. Kadınlar, erkeklere dokunmaz. Erkekler boşandığı zaman bir şekilde gidip yine biriyle evlenir. Ama kadınlar da bu eziklik var. İşte mesele bir kere hani örnek veririz ya bunun abes bir yanı yok kızlık gittikten sonra ne dersin namusta gitmiştir. Halen de bu gözle bakılır.

Son Nargile Bükücü: Şu anki 18’de 30 yaş arasındaki kızlar olaya öyle bakmıyor. Şöyle bakıyor evlenelim adı evlenme olsun bir tane zengin orta direk nafaka bağlayabilecek bir keko bulayım boşanayım sonra hayatımı yaşayayım yeni nesil olaya böyle bakıyor gayet net.

Sporcu: Ama işte kadınlar böyle bakıyor. Öbür türlü ben mesela erkek tarafından bakarsam hani ben boşandım neye bakarım yine hiç erkek yüzü görmemiş erkek eli değmemiş kadını daha çok tercih ederim.

Son Nargile Bükücü: Bence yanlış.

Sporcu: Ama işte şimdi moderne göre söylüyoruz.

Son Nargile Bükücü: Şimdi niye yanlış bir erkek için de geçerli kız için de geçerli Duru'ya soralım Duru evleneceksin diyelim iki seçeneğin var. Bir tanesi diyelim işte çok gün görmüş kızlarla gezmiş yemiş içmiş gezmiş tozmuş her türlü yaşanabilecek olayı yaşamış diğeri de küçük bir şehirde yaşamış mazbut efendi demeyeyim aslında efendiliği değişebilir çok fazla hayata dahil olmamış sosyalleşmemiş ama sosyalleştiğinde de kabak çiçeği gibi açılabilme ihtimali de var. Hangisiyle evlenmeyi tercih edersin?

Sporcu: Erkek adam böyle

Son Nargile Bükücü: Kız için de geçerli bu. Şimdi sen çok gün görmemiş bir kızla evlendiğinde gözü açıldığında farklı noktalara gider. İlk satacağı kişi sen olursun. Şimdi, sen olaya şöyle bakıyorsun hiç gün görmemiş bir kızla evlendiğinde sen diyorsun ki ben onun sahibiyim

Sporcu: Sıfır kilometre araba almış gibisin

Son Nargile Bükücü: Yok işte öyle değil işte ben onun sahibiyim diyorsun zaten ilk gözünün açılmasına ben vesile oldum diyorsun kız artık aradan üç yıl sonra ihtiyaçlar gereği bir işe giriyor sallıyorum bir yerde sekreterlik işine gidiyor. Sonra orada bi tane değişik bi erkek figürü geliyor. Güçlü patron vesaire vesaire otomatikman kafa kayıyor. Ama sen gün görmüş geçirmiş iyiyi kötüyü test etmiş yaşayarak öğrenmiş biriyle yoluna devam edersen bence daha doğru bir tercih olur. Hikâye o.

Sporcu: Bana göre halen o ananelerle yaşayan toplum devam ediyor. O Anadolu dediğimiz iç kesimlerde yaşıyor.

Son Nargile Bükücü: Abi kadın erkek fark etmez insanoğlunda her zaman bir üst seçenek karşısına çıktığında tercih sebebidir.

Sporcu: Tamam tercih sebebi de.

Son Nargile Bükücü: Senin evlendiğin sevgilin var diyelim senin hoşuna gidiyor diyelim sarışın. Sarışın seviyorsun diyelim, ııı böyle vücudu güzel huyu güzel statüsü orta direk fena değil ama tam tersi karşına bir tane ondan daha üst seviye bir kız çıktığında aklın kayıyor ve acabalara gidip onu tercih edebiliyorsun kadın da aynı.” (Son Nargile Bükücü ve Sporcu)

Katılımcıların birbirlerinden farklılaşan romantik ilişkilere ve ideal partnerliğe dair düşüncelerine yer verildikten sonra Türkiye’de erkek olma yolunda kurucu bir öge olan askerlik deneyimi ele alınacaktır ve katılımcıların askerlik ve bedelli askerlik üzerine düşüncelerine dair bir tartışma hattı çizilecektir.

“Askere gideceğimi öğrenen herkes, vazgeçmem gerektiğini söylemiş, bunu olabildiğince ertelememi öğütlemişti. “Ne değişecek?” demiş, sahiden de böyle hissetmişim. “Orada ya da başka bir yerde, bu ülkede, böyle bir ismi taşıyan pek çok kimse gibi, başıma gelebilecek olan, kuşaklardır benzer isimleri taşıyanlarla aynı...” (Türker Armaner, *Merhaba Asker*)

“N’apiyim Dayı, ben de şimdiden yalanlarımı hazır ediyorum. Terhisi alınca daha beterlerini dinlemeye hazır olun dedi.

Ne terhisi olum, manyak mısın sen, bu memlekette askerliğin bitse de terhis olamazsın, dedim manalı bir söz söylemek için. Daha devam edecektim, Bak şimdi doğru dedin, dedi Profesör, anlatılan asker hikayelerine bakılırsa terhis olamayanların ülkesi burası”

(Murat Özyaşar, *Merhaba Asker*)

4.4.4 “Askerliği Direkt Ziraat Bankasında Yaptı”: Askerlik Deneyimi ve Bedelli Askerlik

Türk toplumunda erkek olmanın ön koşullarından biri olan askerlik deneyimi ve ardından tartışmaya açılan bedelli askerliğe dair geleneksel sayılabilecek cevapların yanı sıra askerliğin zorunluluktan çıkarılmasını ve daha esnek bir forma girmesinin gerektiğini ifade eden katılımcılar da mevcuttur. Aynı zamanda erkeklerin görüşleri, kimlik pozisyonlarındaki farklılıklarına göre şekillenmektedir. Şimdi sırasıyla katılımcıların askerlik deneyimine dair düşüncelerine ve erkek katılımcılar arasındaki çeşitli farklılıklarla bu tanımlamaların nasıl değiştiğine aynı zamanda bu katılımcıların nasıl askerlik deneyimleri olduğu ve bedelli askerlik karşısında nasıl bir konum aldıklarına değinilecektir. Askerliğin her erkeğin edinmesi gereken bir deneyim olduğunu belirten ancak erkekler arasındaki eşitsiz ilişkileri de birebir deneyimleyen Doktor, askerlik muayenesine gitmeden önce bir kilo bal yiyerek çürük raporu almayı tercih etmiştir. Bu durumu ise bir anekdotla şöyle aktarmaktadır:

“Ben askere gittiğim zaman o çürük raporunu aldığım zaman bir oğlan geldi ayağında kovboy çizmesi yakaları kürklü ayağında bir Amerikan kotu son model spor bir arabadan indi. Efendim babamın selamı var yaz kızım oğlan geldi ayağındaki çizmeyle çizmeyi dahi çıkartmadı. Efendim dedi babamın selamı var oooo sen şeyin oğlusun osun dimi yaz kızım dedi bilateral pesperus askerliğe elverişli değildir. Şimdi ne demek istediğimi anlatabildim mi paşa çocuğuymuş torpillen çürük raporu aldı. Bir tanesi bana kapıda dedi ki ben askere gitmek istiyorum diyorlar ya askerlik yapmayanın evinin bereketi olmaz ben de gitmek istiyorum. Kapıda bir oğlan var oğlan diyor ki abi diyor yanlış anlama ben de aynı kafadayım askere düz taban olduğumu söylemedim, askere gittim diyor Marmaris’te beni bir gazinoya verdiler ben

diyor piyanistim diyor ben diyor sabah kalkıp nöbet tutmuyorum içtimaya katılmıyorum gece yattığım için on ikiye kadar uyuyorum diyor öyle rahat bir askerliğim var ki diyor abi yolunu da buluyorum gazinoda diyor ama diyor lanet olsun bu askerliğe ne yap ne et asker değil misin uzaklaş diyor. Ben orada muayene olurken parmağı, şu parmak çıkmış yani oynat diyor oynatamıyorum diyor ağıza alınmayacak bir küfür etti oynat lan diyorum sana askere gitmeyi çok istiyordum. O olayı gözümle görünce askere gitmekten nefret ettim. Anlatabiliyor muyum adamın parmağı çıkmış illa kopması mı lazım sen onu tutup da yerine oturtturacağına oynat diyorsun böyle bir şey ben görmedim duymadım yani gözümle bu olaya şahit olduğum için askerlikten nefret ettim çürük raporu alınca çıktım oradan.” (Doktor, 55 yaşında, Emekli)

Öte yandan da askerlik deneyiminin erkek olmak için olmazsa olmaz bir deneyim olduğunu paylaşan ve bedelli askerliğin karşısında duran Dr. Nargilatör ise bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Bir erkek asker olmalı. Ondan sonra başlıyor bence ben Şırnak’ta yaptım, on sekiz ay yaptım, komando oldum, ailemi görmedim, izin kullanmadım. Şu bu askerden önceki ben ile askerden sonraki ben aynı değil. Askerlik bana nargileyi de kattı. Nargileyi askerde öğrendim. İrağa gittik işte Amerika’yla Irak savaş yaparken ben oradaydım. Orada keyfi bir şey yok işkence değil bak şimdi Türkiye’de askerlerin en çok korktuğu acemi birliklerinden biri beş tane yerden birisi bunun gibi dört yer daha var eğitimiyle ben geldiğimde sol bacağım topallıyordu ben dedim lan bize ne kattı habire dediğin gibi çakılda sürün dikenli tel üzerinde sürün çık kalk falan filan adamlar meğersem sabrı öğretti. Ben Şırnak’ta Cudi Gaparda gezdim. Şimdi o kondisyon olmasa o sıçramalar olmuyor bir pusu atıyorlar üç gün diyor sen on gün kalıyorsun şu suyla üç gün idare edeceksin yok bunları gördüm. Şimdi yolda yürürken de kaybedebilirsin orada en azından vatanın için varsın yani bence ben kendi şahsıma söylüyorum bir erkeğin minimum minimum dokuz ay askerlik görmesi lazım.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Kimi müdavim bedelli askerlikten ziyade askerliğin süresinin daha da uzatılarak zorunlu kılınması görüşünderken kimileri de bazı farklılıklarını öne sürerek bedelli askerliğin bir “fırsat” olabileceğini, kendilerini Ankara’da yaşayan insanlar olarak askerlikten muaf olmaları gerektiğini de öne sürebilmektedirler. Son Nargile Bükücü bu farklılığı şöyle ifade etmektedir:

“Bedellide temel bir eğitim var ama böyle aylarca yıllarca vaktini çalabilecek bir durum yok. Şimdi bunun etkilerini on yıl sonra görebiliriz. Şu an bir şey söylememiz havada kalır. Şöyle çünkü biz Ankara’da ve büyük şehirlerde olan insanlar olarak oraya gitmeyi vakit kaybı olarak görüyoruz. Oraya gitmeyi zaman kaybı olarak görüyoruz. Ama bazı kesimler için de hayata dahil olma alanı aslında.” (Son Nargile Bükücü, 38 yaşında, Bilgisayar Programcısı)

Bu noktada merkezi yerlerde yaşamamış, belirli bir eğitim seviyesine sahip olmayan erkekler için askerlik deneyiminin “faydalı olabileceği” görüşü söz konusudur. Bu noktada “şehirli” ve “eğitimli”

erkekler askerlik deneyimine daha “esnek” cevaplar vermektedirler. Bir başka ifadeyle askerlik artık Türk erkekliğinin olmazsa olmaz belirleyicilerinden birisi değildir. Bu durumu Dokuzgöz şöyle ifade etmektedir:

“Eskiden askerlik yapmayana kız vermezlerdi niye bu olgunlaşmamış derdi. Eskiden de herkes üniversite okumazdı veya işte il dışına gitmezdi şimdi askerlikle beraber abi il dışına gidiyor mesela doğru mu farklı bir kültür görüyorsun aileden kopuyorsun ve sen orada tek başınasın hayatta senin bulunduğun çevreden farklı bir ortam görüyorsun görüyorsun ki benim dünyam bu değilmiş sana vizyon da katıyor. Şimdi bak Duru hocam bir şey anlatayım ben de şimdi devletçi milliyetçi bir adamım tamam mı hani milliyetçilikten kastım Türkiye halklarının milliyetçisiyim başka Türkiye yok değerini bilmek lazım. Şimdi bizim orada da vatan millet Sakarya diye askerlikte ulan böyle şey olur mu deyip söven insanlar var sebebi ne? Bizim öyle bir askerlik sistemimiz var ki abim Şırnak’ta yapmış zirvede savaşın olduğu bölgede sıkıntılı yerde yapmış. Bizim tanka ceza veren sistemimiz var ya buradan gidiyorsun ben vatanım milletim için gidiyorum deyip orada tuvalet temizletiyor abi şimdi benim kafam şuna çalışıyor askerlik önemli tamam ama layıkıyla yapılırsa ben bir mühendis olarak oraya gidip de tuvalet temizlemek istemem istemiyorum abi askersem onun hakkını vereyim. Evet askerlik önemli ama yerinde yapılırsa ben bir çevre mühendisi olarak yanlış anlaşılmasın o da birilerinin işidir ben istemiyorum ama benim işim değil bir başkasının işi de mühendislik değil ya da temizlikçilik değil. Dediğim gibi okumuşla okumamış birbirinden ayrılacak.” (Dokuzgöz, 35 yaşında, Çevre Mühendisi)

Öte yandan da eğitilmiş erkeklerin yaptığı askerlik “poşet” olarak adlandırılıp bu deneyime “değersiz” bir nitelik atfedilmektedir. Dr. Nargilatör ise bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Orada okumuşla okumamış lise mezunu üni mezununu ayırmışlardır siz poşet yapmışsınızdır. Poşet kısa dönemlere derler üni mezunu olanlara askerlikte geçirilen torpil. Öyle derler yani askerde kısa dönem yapanlara anladın mı şimdi. Ya bu asker mi naylon. Zaten bizde de vardı mesela biz eğitimi ayrı alıyorduk onlar ayrı alıyordu onlar beş ay ben on sekiz ay yaptım Duru o zaman benim suçum günahım ne? yav Allah’a çok şükür ben askerlikten de bulunduğum yerden de konumdan da hiçbir şikâyetim olmadı.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Aynı zamanda vicdani retçi olarak çalışmaya katılan Nargile Kömürü ise askerliğe dair düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Bedava hizmet beden sömürüsü ııııı insanların üzerinde tatmin kurma çabası yani merkezde askeriyenin olması benim hoşuma çok gitmiyordu Ankara’da asker görmek benim çok hoşuma gitmiyor. Napıyorsun? Ankara’da işin yok senin onun dışında da silah öğrenmek o tipe girmekse bunu yapmak isterdim, yaşamak isterdim ama hiçbir zaman gidip de şey derler ya

mesela o silahı tutmak değil yürek yürek orada mesela yürek değil orada mesele bizim ideolojimizden misin değil misin hani ona pek şey yapmam ben vicdani retçiyim askerlikten soğutuyorumdur insanları bilmiyorum soğuttuğumu sanmıyorum. Ben vicdani retçiyim ben silah tutmayacağım ben senin için silah tutmayacağım benim silahla bir sorunum yok ben silah karşıtı bir insan değilim savunma için ama bir devlet için karşılığında hiçbir şey olmadan hayatımdan bir seneyi verip silah tutmam yani bu imkânsız bunu yapacak insanlar yok mudur evet vardır bırakın onlar yapsın gönüllü olmayan insanların bu şekilde tutulmasını İsviçre yapsın İsrail yapsın Türkiye yapsın Kanada yapsın hiç umurumda değil bana etik gelmiyor.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Bu durumun hayatında herhangi bir etkisi olup olmadığı sorgulandığında ise Nargile Kömürü şu ifade de bulunmaktadır:

“Hayır yani ne işim vardı ki askerde ben asker doğmadım dolayısıyla oraya gitmeme de gerek yok. Şimdi bağırtıyorlar askerleri her Türk asker doğar falan hemen onları inandırmak için hiçbiri asker olarak doğmadı onların sadece devlette vesaire belirli bir konuma gelebilmek için ını devletin onlardan istediği bir şeyden feragat ediyorlar. Cidden benim çevremde de kimse askerlik yapmadı iki arkadaşım yaptı askerlik ikisi de hudut kartalında yaptılar yani en çok iş olan yer çocuğun birisi sadece kontak çevirip geri geldi. Altı ay boyunca yani gerçekten savaşmayı öğretmiyorlar bir tanesi asker çocuğu babası da karşımdaki adam yirmi senedir eğitim almış adam ben iki tane ateş yapıp bunun karşısına mı çıkacağım bölgeyi bilmiyorum eğitim yok hiçbir şey yok.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Öte yandan da askerlik deneyimine kadınların dahil olup olamayacağı sorulduğunda cinsiyet eşitliğine dair olan politikaların uygulamada ne kadar “sorunlu” işlediğine dair açıklamalar da bulunan Nargile Kömürü, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Tabii ki de hayır şöyle kadınlar asker ya niye olmasın bir hani. Diyoruz ya kadın güçlü değil o silahları kaldıramaz vesaire ha sporcu kadınlar var kendini bu işte eğiten benden kaslı kadınlar var orayı da geçtim ını askeriyeenin tek işi şey değil sırtında çantayla gez işte mesela birisinin sırtına çantayı veriyorlar sen bunla gez koş bir şeyler yap hopla zıpla falan bunun dışında da askeriyeenin sunduğu hizmetler var. Askeriyeenin öğretmeni falan kendi içerisinde kadınlar niye askeriyeeye giresin ki o adam asker diye geçiyor fen bilgisi öğretmeni hayat bilgisi öğretmeni adamlar yani askeriyedeki hocalar bile asker olarak geçiyor. Yani bilemiyorum buna profesyoneller karar vermeli eğer karşısındaki birey o konuma uygunsa fizik olarak bilmem ne olarak olabilmeli ya şeyde demiyorum yüzde elli kotası gelsin buraya annemi kız kardeşimi koyacağım maaş aldirtacağım öyle bir şeyden bahsetmiyorum. Tabi Türkiye’deki uygulamalar hep ona dönüyor ne zaman iyi bir şey duysam ertesi hafta yakınıni yerleştirdi kızını atadı o

orada yatıyor mesela polislikteki kadınlar kadın polis olmuyor mu var eee karakolda onlara şey yaptılar eee bu mu cinsiyet eşitliği yani bizim büroya geliyorlar kadınlar sadece geziyorlar. Hiç şey yapmıyorlar kadın polis oldukları için. Kadın görürlerse onun üstünü arıyorlar. Yani boş boş oturuyorlar neymiş onlar kadın hiçbir şeye el sürmesin şimdi askeriyede de böyle olacaksa bu işin mantığı yok yani haydi çaycı kadın alın sadece askerlik yapmayacaksa kadın kotası doldurduk bravo iyi bir şey yaptınız.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Ancak askerlik deneyiminin oldukça öğretici olabileceğini düşünen katılımcılar yine mevcuttur. Ciğersiz bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Ben ailemin değerini anladım, anamın babamın ben yemek beğenmezdim, seçerdim, hiç kimsenin yemeğini yemezdim, kaşığı kullanmazdım, annem bana kaşık getirirdi, misafirlğe giderken sana yemin ediyorum neyi kınadıysam beş katı yaşadım. Herkese bir şey öğretmiştir. Benim sorumluluklarım vardı ben nöbetçi kalırdım, kız arkadaşımı göremezdim herkesin sorumlulukları vardı. Askerlik olgunlaştırır tartışmasız.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

Askerliği “olgunlaştırıcı” bir deneyim gören katılımcılarla beraber askerliğin bir o kadar da sınavcı bir deneyim olduğunu paylaşan bu noktada diğer erkekler arasında sıyrılmak için çeşitli taktikler izleyen katılımcılar da mevcuttur. Dadaş bir askerlik anısını şöyle paylaşmaktadır:

“Şimdi şöyle beni askerliğe gittim yer tamamen sürgün bölgesi olduğu için tamamıyla böyle devrecilik, sıracılık vardı. Devirciliğin olduğu devircilik şöyle orada senden önce giden asker sana botlarını veya ayaklarını yıkatabilir. Gidersin alıp getirirsin devreciliğin tanımı odur. Öyle bir yerde yaptım ben askerliği ve devamlı onlarla savaştım benim gittiğim taburda hep devrecilik varmış ve çoğu insan da kendini bu yüzden asmış. Benim olduğum zamanda da kendini asan arkadaşlarımız vardı. Şimdi şöyle ben yanıma en azından oyun yaptım böyle iki tanesini arkadaş belledim yanıma çektim. İşte içeride kaç yıl yatmış böyle bilmem kaç tane dosyası var kendime en yakın arkadaş yaptım sonra diğer herkese savaş açtım gider gitmez yazıcı oldum sonra bölük çavuşu oldum. Bölük çavuşu olduğum için her şey benden geçiyordu. Bizim komutandan da şey emekli olmak üzereydi. Her şeyi bana bırakmış gibi bir şeydi yani çok şanslıydım yani ve orada normalde başka bir askerle kavga edeceğin zaman böyle biraz daha hayatı düzgün normal yaşayan birisi için kavga etmek çözüm değil ama oradaki insanların kaybedecek bir şeyi yok. Sen yatarken suratına bir çizik atsa o adam sabaha kadar da o adamı dövsen sen o çizigi bir ömür boyu taşıyacaksın ve kim uğruna saçma salak bir insan uğruna evet o yüzden iyi iki tane en azılısını seçtim ben bölük çavuşu olduğum için bana bir şey de yapamıyorlardı. Her şey benim elimdeydi. Bu sefer bütün pisliği ben yaptım sonra bizden sonra gelen devrelere hiç öyle devrecilik yapmadık ve böylelikle devreciliği tamamen kaldırdık ve bana başka bölüklerden biri sana helal olsun elini öpecem diyen insanlar oldu. Mesela burada

bir askerlik arkadaşım var onun hayatını kurtardım gibi oldu beni her gittiği yerde över falan beni evlendirmek için kız falan arıyordu baya orada devreciliği kaldırdım ikinci hafta bölük çavuşu oldum. İlk başta burada bir tane düzgün insan yok ben ömrünce karakola gitmedim ne yapacağım burada dedim. Komutan da dedi ki oğlum senin gibi birkaç tane buraya düşmese ne bok yiyeceğiz? O yüzden böyle bir askerlik geçirdim.” (Dadaş, 27 yaşında, Operatör)

Ciğersizden ve Dadaştan düşünceleri itibariyle ayrılan Memnuniyetsiz ise bedelli askerliğin erkekler arasında maddi olarak bir hiyerarşik eşitsizlik yarattığını, askere gitmeyi istemeyen birisi olarak herhangi bir miktar ödemekten de ziyade pembe tezkereyi alarak askerlik deneyiminin reddine giden bir taktik planlamaktadır. Bu düşüncelerini ise şöyle ifade etmektedir:

“Askerlik kötü bir şey. Yapmam herhalde korkunç bir şey parası olan gitmesin ki bedelli askerlik ilk çıktığında 15 bin lira şey yapmıyordun şimdi parasını ödeyip bir ay gidiyorsun bedelli askerliğe kırkı geçmiştir dolara endeksli. Askerlik zaten benim dünya görüşüm için çok ters bedelli askerlik çok çok ayrı bir olay ama şu an muafiyet çok kolay diye biliyorum benim çoğu arkadaşım aldı pembe tezkere muhtemelen ya ablamı götürürüm ya kuzenimi götürürüm onun şeyi de beni çok geriyor muafiyet aldıktan sonra ilk olarak aklıma gelen şey anneme ne diyeceğim. Muafiyetimi soran birisi olursa düz tabanlıyım diyeceğim. Çürük aldım derim pembe tezkere aldım konusunu açmam. Bedelli askerlik zengin erkeklerin kaymağını yediği bir şey yani. Erkeklerin de kendi arasında çok farklı bir hiyerarşisi var hegemonya yani hegemonik erkeklik hangimiz daha erkek ki erkekler arasında da şey var mesela sen erkek misin lan işte.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

4.4.5 İş Hayatı

Her erkek katılımcı için tam zamanlı bir işe sahip olmak büyük bir önem göstermektedir ancak iş yerlerinde yaşadıkları rekabete ve cinsiyetçiliğe dair deneyimleri kimi zaman kadın düşmanlığını besleyen yorumlara varmakta kimi zaman ise işyerinde cinsiyetçiliğe eleştirel bir duruş sergilemelerini sağlamaktadır. Örneğin Dadaş ve Asabi için meslek sahibi olmak, özgürlük bir diğer ifadeyle kimlik kazandıran bir durum, bu noktadaki düşüncelerini ise şöyle ifade etmektedirler:

“Kesinlikle olmazsa olmaz bir şey. Zaten erkeği çalışıyor ya o evde kadın çalışmasa da olur. Kadın derse ben çalışmak istemiyorum tamam çalışma ama bir erkek ben çalışmak istemiyorum diyemez. Artık özdeşleşmiş yani erkek evin direğidir diye bir söz var ya bu tamamen doğru bir şey. Erkek ölene kadar emekli olana kadar eşine çocuklarına evine bakmak zorunda ben de öyle görüyorum.” (Dadaş, 27 yaşında, Operatör)

“On numara bir şey. Kendimden örnek veriyorum. Haziran ayına kadar işsizdim. İşsizken göze batıyorsun bir yere giderken göze batıyorsun bir şey yaparken bir arkadaş grubuyla otururken ne iş yapıyorsun laf yok söz yok böyle bir eziklik duygusu hissediyorsun ama işe girdiğin zaman

tamam mı çalışıyorsun kimse senin hayatına karışmıyor ne zaman yatıyorsun ne zaman kalkıyorsun nereye gidiyorsun ne iş yapıyorsun ne kadarlık bir gömlek alıyorsun ne kadarlık bir tişört alıyorsun kimsenin gözüne gelmiyor hiç kimsenin u şeyine gelmiyor ne bileyim yani şu anda çalışıyorum. Çalışmadığım zamanda 200 liralık gömlek alıyordum böyle bir şey oluyordu yani 200 liralık gömlek niye alıyorsun der gibi ama çalıştığım zaman mesela 200 liralık bir gömlek niye alıyorsun denmiyor yani zaten çalışıyor giyim kuşamına zaten önem vermek zorunda diyor mesela aslında iş sahibi olmak bir nevi Türk şeyinde şey diye düşünüyorum bir nevi tapuya olmazsa olmaz şey yani şey tapusu gelir tapusu bu adamın işi var. İş yani yarın öbür gün beni çıkarttığı zaman işsiz kalacağım yani bu sabit bir şey değil yani. Devlette de iş olarak şu var. Devlete kapağı at. Devlete girmek. Devlet burada bir nevi şey gibi gözüküyor yıkılmaz bir güç olarak gözüküyor.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Aynı zamanda iş ortamında yaşanan eşitsizlikler bir süre sonra erkekleri de daha stratejik hareket etmeye ve üstelik kadınlar karşısında konum almaya itebilmektedir. Bu durumu Asabi şöyle ifade etmektedir:

“Ben mesela salak yerine koyulmayı hiç sevmiyorum mesela iş yerinden örnek vereyim ilk girdiğimde destek olacaklar vardı. Şöyle olacaksın böyle olacaksın diyen kişiler şu an benimle konuşmuyor. Çok irdelemiyorum ama benim zoruma giden şu insanların başta söylemesi sonra değişmesi hala aynı şekilde davranıyor ya ben çok önceden insanvari çalışıyordum benle konuşmasan dahi hep insancıl yaklaşıyordum. Kadınlar da daha ön plana çıkıyor niye? İşi bildiği için mi hayır. Galeride çalışıyorum ben adamlar kadınlara bakmak için geliyor. Satış kısmında kadınlar var. Ha bu bir engel mi değil? Duru bana nasıl yaklaşıyorsa ben de öyle yaklaşıyorum o ne kadar veriyorsa ben de veriyorum.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Kimi katılımcılar için iş sahibi olmak bir o kadar önemli bir kriter olurken kimi katılımcılar için iş sahibi olmak sırf çalışmak zorunda olduğu için bir gereklilik olarak görmektedir. Eleştirel düşünceleri tarafından kimi zaman iş yerinde sorun yaşayan ve bir duruş sergilemeye çalışan erkeklerin varlığı da söz konusudur. Bu durumu Tobi şöyle ifade etmektedir:

“Şöyle aslında bir erkek olarak olayına bakmak istemiyorum. Ya ben şey sevmediğim için. Babam bizi oğlum moğlum diye beslemedi. Babam bizi biz zaten büyüyeceğiz ve para kazanmak zorundayım çalışmak zorundaydım toplumda bir yere gelmek için de gerekli onun haricinde erkek olmakla değil de hayatta kalmak için çalışmak zorundayım iş hayatı da diğer eleştirmek zorunda kaldığım yapılar gibi çok fazla hani yozlaşmış bir sistemde çalışıyorum. Türkiye’de iş ahlakı diye bir şey yok bunun farkında olup göz yumup parayla çalışıyorsun yorgun argın o insanlara maruz kalıyorsun savaşıyorsun bir yandan da kötü şeyler oluyor ve karşılık vermezsen daha kötü hissediyorsun stresli bir ortam bir yandan karşı durmak iyi geliyor

ama bir yandan da bu insanların var olduğu gerçeği üzüyor. Sürekli bir şeyleri eleştirirken ya da değiştirmeye çalışırken buluyorsun kendini çünkü çok fazla insan var ve çok az duyarlı insan var öyle.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Tobi iş hayatında düşünceleri sebebiyle kendini bir “savaşta” hissederken iş ortamını ise şöyle betimlemektedir:

“İşte şey gibi fena değil yeteri kadar iyi yani bana saygı duyuyorlar düşüncelerime çok abuk subuk cümleler de kurabiliyorlar çok cinsiyetçi söylemlerde de bulunabiliyorlar. O mesela onları eleştirdiğim zaman haklısın da diyor bu beni mutlu ediyor o yüzden kötü ilişkilerimin olmadığı arkadaşlarım var onlarla keyifli vakit geçirebiliyorum nefret istediğim insanlar da var yaşamasını istemediğim olmasa da olurmuş eşine ve çocuklarına yazık diye düşündüğüm gerçekten kötüler ve inanılmaz zarar veriyorlar. İşte onların beslediği erkeklik ve senin üzerine çalıştığın konu bu tarz insanlar yüzünden kötü şeyler yaşanıyor.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Bu noktada iş ortamında yaşadığı cinsiyetçi bir örneği ise Tobi şöyle paylaşmaktadır:

“Her şey olabilir bizim bir genel müdür var adam böyle bir sürü koçta fabrikalar yönetmiş 60 yaşında Boğaziçi mezunu ama çokta bir şey değil adama bizim mühendis arkadaşlardan biri sordu işte dedi benim kardeşim sınava hazırlanıyor da günümüzde nasıl bir meslek edinebilir diye sordu hani yanımızda da o arkadaş vardı kadın konuştu hemen adamda durdu hemen erkek mi bayan mı dedi hani şey ben de şey yaptım direkt müdahale ettim çünkü çirkin şeyler bunlar dedim bir kere bayan demek ne kadar doğru toplumda artık böyle bir bilinç var ya bayan kadın. İkincisi dedim hani bu söylemde bulunurken ötekileştiriyorsunuz kadınların hangi mesleklerde çalışmasını uygun görmüyorsunuz doğru bir şey mi mesela bunu söylememeli bu bir örnek. Özellikle kadın arkadaşlarımızın olduğu bir ortam bay mı bayan mı ona göre bir cevap vereyim bayana uygun meslekleri söyleyeyim böyle yapamazsın yani işte bu da yine erkekliği besleyen bir şey bir şeye zarar veriyor böyle aşağılanmalı ve buna kimse katılmamalı ve dışlanmalı gibi.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

İdeal bir iş tanımı ve çevresi erkek bedenine doğmuş bir Queer katılımcı tarafından “güvenli bir alan” olması gerektiği yönünde şöyle ifade edilmektedir:

“İdeal çalışma hayatı çok memur kafası olacak. Şöyle diyeyim kendi iş hayatımı günümüz koşullarıyla kıyaslanınca çok ideal 9/5 çalışıyorum ve hani mesai saatleri dışında herhangi bir yükümlülüğüm olmuyor iş hayatım en başından beri kampüste başladığı için orada güvenli bir alanım var iş hayatımda çevremde beni anlayabilen insanlar. Güvenli hissediyorum hocalarım da biliyor.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

4.4.6 Toplumsal Cinsiyete Dayalı Meseleler

Bu kısımda ise mekânda bulunan müdavimlerle çok çeşitli konularda örneğin, kadına yönelik şiddet ve kadın cinayetleri, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasında alınan önlemler, nafaka ve boşanma ve sosyal medyada gündemde bir süre kalan haberler üzerine gerçekleştirilen tartışmalara yer verilecektir. Görülmektedir ki bu başlıkta da bir o kadar erkekliklerin farklılaşması söz konusudur. Örneğin sosyal medyadaki haberlerin güvenilirliğini sorgulayan erkekler, yaşadıkları olaylar sonucunda “mücadele eden” erkekler, kadınların niyetlerini okuyan erkekler, nafaka ve boşanma üzerine düşüncelerini “temkinli” bir şekilde paylaşıp senaryolar üreten erkekler ve bir o kadar daha “eşitlik yanlısı” duruş sergileyen erkeklerin mevcut olduğu görülmüştür. Bu noktada kadına yönelik artan şiddet ve alınan önlemlerin pratikte ne kadar işlevsel olduğunu sorgulayan Haşmetli şöyle ifade etmektedir:

“Ya bizim kanunlarımız o kadar elastik ki şeye göre adamın ceket ya takım elbise giyinmesinden ne diyorduk indirim uyguluyor yani eşini doğramış adam parça parça yapmış ondan sonra neymiş takım elbise giymiş efendi durmuş indirim oluyor ya böyle bir şey yok yani mahkemede efendi durmuş bilmem şu bilmem bu bir sürü etkiler var bu durumun artmasının. Gerçekten kanunlarımız uygulanıyor mu yani sözde var ama uygulanıyor mu kanun sözde var uygulamada yok. Bir kadın bir şiddete uğradığı zaman bir karakola gittiğinde şikâyette bulunduğu oradaki polis memuru ne diyor biliyor musun ya eşindir gelsin özür dilesin hadi işte barışın ya kardeşim bu kadın şiddet görmüş niye barıştıyorsun niye hakkını savunmuyorsun yol göstermiyorsun da barıştırmaya çalışıyorsun niye çünkü kendi de aynı yarın kendisi de eşini döverek bir başka arkadaşı da onu ikna etmeye çalışacak anladın mı zihniyet bu böyle olunca ne oluyor işte maalesef bu duruma geliyor.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Kadına yönelik şiddetin sebepleri sorgulanırken bunu biyolojik indirgemeci bir yaklaşımla irdeleyen katılımcılar da mevcuttur. Örneğin bir avukat olarak Kalender hem kadınların fiziksel yapılarının daha “güçsüz” olmasıyla hem de bir o kadar erkek şiddetini bedenleyen kadınların varlığından bahsederek bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Kadını cinsel meta olarak görmekten ve sadece öyle görmekten ve namusunu öyle tanımlamaktan da kaynaklanmış olabilir toplumda erkeğin kadından daha baskın olması veya kadının erkekten daha geride olması ve bir de şu çok doğal kadın fiziksel olarak istinasları var ama erkekten daha kuvvetsiz kas yapısı gücü. Erkek daha kuvvetli. E biz de diğer canlılar gibi canlı olarak düşünürsek evrimi düşünürsek güçlü canlı güçsüz canlı üzerinde hakimiyet kurar. Ama bu hakimiyet bence azalıyor istenilen seviyede olmasa da azalıyor. Zamanla geri gitmezsek kaseti geriye sarmakta oluyor bazen toplumda bu hataya düşüyor öyle bir hataya düşmezsek düzeler istediğimiz seviyeye gelir biz göremeyiz belki ama gelebilir. Zaman içerisinde geleceğini düşünüyorum çünkü artık fiziğe dayanan işler azaldı. Ben avukat olarak

hep karşı çıkıyorum Türkiye’de kadına şiddet diye bir tanımlama var. Olayı kadına şiddet olarak gördüğümüz zaman kadına yönelik olan şiddeti çözemezsiniz olay şiddet. Kadına veya başkasına. Kadına şiddet çünkü onun gücü ona yeter. Emin ol onun gücü ona yetmese yapamaz. Yani mutlaka yapanlar olacaktır yine ama azalır gücü ona yetiyor çünkü gücü yetmediği zaman şiddet toplumun her yerinde var. Şiddet meyillisi iki gün önce bir düğünde gördüm. Düğünde kadınlar ellerine sopalar almışlar arabaya sopalar koymuşlar kadınlar ellerinde sopalar sigaralar nasıl sallıyorlar diğer düğün tarafı da sakin olun falan diyorlardı. Bunu yaşadım. Anneler çocuklarını dövmüyorlar mı terlik hikayeleri vardır herkesin annesi iyi nişancı mıydı değil miydi belki de aynı güç kadında olsa o şiddeti yapar mıydı yapabiliirdi çünkü bizim toplumun görüşüne göre çünkü o da o kültürü benimsemiş durumda ama haksızlıkta etmeyelim onun yeri orası o yeri kabullenmezse hayatına devam edemiyorlar. O yerini o yüzden kabulleniyor belki. Hayatına devam edemez. Eş olamaz anne olamaz yuva kuramaz. İşi yoksa tahsili yoksa iş bulması da zor o zaman baba evinde kalıp işte kız kurusu diye bir laf vardır öyle mi olacak mecbur ona uyuyor. Ama çoğu da uyarken bu böyle olmalı diyerek de uyuyor.” (Kalender, 40 yaşında, Avukat)

Öte yandan da bir avukat olarak kadının beyanının esas sayılması konusunda düşüncelerini ise şöyle ifade etmektedir:

“O şöyle dürüst olduğu zaman kadın hiçbir sorun yok ama kadın da yalan söylüyor. Söyler bunu çok kullananlar oldu. Bende de oldu. Ondan sonra bitiyorsun zaten ne eşin ne işin ne dostun yani sivil ölüm. Biz de severiz ya yapmıştır, o birileri bir şey söyler. O nasıl düzeltilir çok ciddi kafa yorulması gereken bir mesele. Ama mutlaka kendi içimizde buna bir çözüm bulmamız lazım ciddi hukukçuların araştırmalar yapması lazım başka bilim dallarından destek alınması lazım tek başına hukuk dalında kalınmaması lazım sosyoloji, psikoloji belki biyoloji mutlaka çözülmesi lazım baroların da hukuk fakültelerinin de görevi. Eee savunması da çok zor...” (Kalender, 40 yaşında, Avukat)

Kalender’in ifadesinde olduğu gibi kadının beyanının esas olması konusunda “temkinli” yaklaşan hatta niyet sorgulamalarına varan düşünceler de söz konusudur. Bir odak grup görüşmesinde erkek müdavimler tarafından bir kadının tacize uğraması aşağıda şöyle değerlendirilmektedir. Söze Gapı lakaplı katılımcı şu şekilde başlamıştır:

“Evlence ve boşanmayı bir kenara koyarsak biraz önce ben örnek veriyordum. Şöyle bi ekstra durumlar var. Beraber asansöre bindik. Asansörden üstünü başını yırtarak indi bana tecavüz etti dedi. Hiçbir ispata gerek kalmaksızın onun beyanı okeyleniyor. Böyle saçmalık mı olur?” (Gapı, 35 yaşında, Tadilatçı)

Aile Babası lakaplı katılımcının karşılığı ise “şimdi mesela öyle bir durumda elinde kanıt yok bir şey yok kadın dedi bana tecavüz etti onun beyanına göre ceza alabiliyor” (Aile Babası, 45 yaşında, Serbest Meslek) şeklinde olmuştur. Bu sırada Gapı ise tecavüzden ziyade tacizin nasıl kanıtlanacağını “Şöyle düşün tecavüzü geçtim taciz ettim elle vesaire, bunu nasıl ispatlayacağız” şeklinde sorgulamıştır. Yanıt olarak ise Aile Babası aşağıdaki ifadeyi belirtmiştir:

“Şöyle bir şey söyleyeyim kadınla erkek biz kardeşiz. Ama 10 dakika sonra kadın üstünü başını yırttı ben tecavüze uğradım dedi. Kim ispatlayabilir? Ayrıca ben bunu milliyetçi ruhumla söylüyorum rahatsız olduğum bir nokta var. Bir kadın cinayetinin bu kadar çok konuşulduğu bir sosyal medyayla beraber bir tane verdiğimiz şehit niye bu kadar çok konuşulmuyor?” (Aile Babası, 45 yaşında, Serbest Meslek)

Gapı bu ikisinin ayrı konular olduğunu belirtmek istese de Aile Babası düşüncesinden sapmayarak şunu ifade etmiştir:

“Tecavüzler önceden de vardı. Yani bu kadar çok konuşulmuyordu ama önceden şey daha çok konuşuluyordu. Ya abi hayvanlar bile insanların dertlerinden daha fazla konuşulur oldu. O da var. Yani toplum çünkü kurallar dışına çıkmış. Kendi kurallarını bile koyamıyor artık neye nasıl hareket edeceğini bilmiyor çünkü herkesin psikolojisi bozulmuş. Yani bu en kültürlü dediğin ülkeye git orada da var bu.” (Aile Babası, 45 yaşında, Serbest Meslek)

Devamında ise sözlerine bu şekilde devam ettiği ve diyalogun sonlandığı gözlemlenmiştir:

“İstanbul’da sokak ortasında kadına taciz ettiler diye organını kestiler ya. Bu oldu! Kadın konuşuyor dırdır dırdır resmen erkeğin ömrünü bitiriyor. Tamam mı? İyi de kötü de olsa tamam ayrıl ayrıldıktan sonra da erkek noluyor cinayet! Ha bir de evli olup ev arkadaşı olarak yaşayanlar da var bu Avrupa’da yaygın ama Türkiye’de bu böyle değil. Çok farklı boyutlara geçiyor. Ben neler neler gördüm. Nefret ediyorum bazen sosyal medyadan. Ama kadınlar inanılmaz bir şekilde korunuyor.” (Aile Babası, 45 yaşında, Serbest Meslek)

Kadınların niyeti her zaman sorgulanırken erkeklige dair bir ifadenin görülmemesi söz konusudur. Aynı zamanda sosyal medyada yankı bulmuş olaylardan bazılarının müdavimler arasında “çekincelere” sebep olduğu gözlemlenmiştir.

“Olaylardan dolayı erkek olmaktan birazcık daha korkuyor insan yani hani bir kadına karşı tartışamıyorsun bir şey diyemiyorsun hani haklı olsan dahi bir şey diyemiyorsun bu toplumda böyle oldu yani tüm Türkiye geçmişindeki en büyük kadın kadınların hakları bu dönemde olmuş en büyük haklara sahipler bu dönemde yani bizden daha üstünler aslında adalet önünde kadın şu an erkekten daha üstün Türkiye’de bu bir gerçek o yönden mesela tasvip etmiyorum kadın kısmını yani bu bence yanlış bir şey. Yani şurada bir tartışsan dahi kadın gidip seni işte

bu beni taciz ediyor desen kendini aklamaya çalışsan gene en kötü 3-4 ayını bulacak yani bunu açıklayana kadar bu mesela kötü bir şey. Şöyle düşün Kadir Şeker vardı şu haberler de çıkmıştı. İzledin mi mesela şu onu öldürecek adamı öldürdü mesela ıııııı o mesela ıııı o kadın mesela bir kilo uyuşturucuyla yakalanmış haberleri okudun mu? Evet aslında adam ona yardım etti mesela dimi demek ki yardım edilecek bir kız değilmiş mesela benim kanaatim öyle mesela. O çocukta ceza aldı yani on iki yıl aldı.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Erkekler arasında oluşan bu çekincenin bir diğer örneğini ise kendi yaşadığı bir deneyimden hareketle Dokuzgöz şöyle ifade etmektedir:

“Abi 2 sene önce Van’da bir adam bir kadını dövüyor fuarda bu Van’da mümkün değil. Adamı orada linç ederler. Zaten dövemezsin sen o kadını ona el kaldıramazsın ha evinde ne bok yersen ye ona bir şey diyemeyiz çok özür diliyorum hocam çünkü ona müdahale edemezsin adamın evi ama sokakta sen bunları yapamazsın tabi dayımlar falan var dayım beni tutu ya dedi bırak ya dedim siz de şey olmuşsunuz böyle saçmalık mı olur kadını dövüyorlar dayım güldü oğlum birazdan anlarsın dedi neyse biz fuarı dolaştık çıkıyoruz abi gel dedi seni bir yere götüreceğim ama kadını nasıl dövüyordu ben fuarı gezdim ama aklım kadında kaldı kadının şurası kanamış burnu kanyor gözler mosmor falan ikisi de deri ceket giymiş abi çıktık bir kafede oturuyorlar gel dedi dayım gittik formalite icabı sipariş verdik oturduk bakıyorum böyle dayım bakıyor musun dedi evet o yüzden bakıyorum dedim kolyelerinde akrep var ikisinin de bunlar dedi şebeke sen onları ayırmaya giderken arkadan onların ekip cüzdan müzdan telefon hiçbir şey bırakmıyor o an var ya hayata böyle yenide doğmuş gibi hale girdim. Böyle bir şerefsizlik nasıl olur ben şimdi sokakta bir kadını dövdükleri zaman nasıl müdahale edeceğim bundan tam bir buçuk sene önce çocuk ayıracağım diye bıçağı saplanmıştı.” (Dokuzgöz, 35 yaşında, Çevre Mühendisi)

Bu durum aynı zamanda erkekler arasında “toplumsal değerlerin bir yıkılışı” olarak da değerlendirilmektedir. Dr. Nargilatör kendi çekincelerini şöyle ifade etmektedir:

“Bugün bile uçaktan inerken bir kadına valizi için yardım etmekte tereddüt ettim alayım mı almayayım mı hani yanlış anlar mı neyse dedim yanlış anlarsa anlasın yazık günah dedim bırak ablacım teşekkür ederim kardeşim dedi. Ama bir başkası napıyorsun diyebilir. Öyle bir duruma geldik çünkü benim ne düşüncede ne zihniyette olduğumu bilmiyor ki hatta geçen AŞTİ’ deyim bir bayanla kadın vardı zorlanıyorlardı adamın elindekileri aldım bayanı almadım abi ver dedim ben alayım yok abi dedi aldım iki tane bavulunu aldım çekiniyorsun normalde bizim örfümüze adetimize göre bayanın elindekini alırsın yani hani küçükken pazardaki teyzelerimizi görürdük torbalarını taşırdık hoşumuza giderdi.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

Boşanma ve nafaka konusunda ise oldukça “tartışmalı” ifadeler söz konusudur. Bu ifadeler ise evli kalındığı sürece kadına nafaka ödenebileceği, kadının maddi durumunun yeterli olması halinde ödenmemesi, partnerlerin durumlarının iyi bir şekilde tespitinin yapılması gerektiği ya da nafakanın tamamen kaldırılması konusunda görüşler mevcuttur. Bu noktada Asabi boşanma hakkında görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Ya o ben ona hala anlam veremedim. İşte sebebi önemli sence neden boşanıyor sebebi ne niye yani bakıyorsun adam 20-25 yıl otuz yıl 40 yıl evli olanlar boşanıyor yani kırk yıl beraber gitmişsin de ne oldu da değişiyor ben o işe karşıyım boşanma işine karşıyım yani evleneceksen niye boşanıyorsun ya da boşanacaksan niye evleniyorsun tam tersi daha doğrusu.” (Asabi, 25 yaşında, Satış Danışmanı)

Aynı zamanda boşanmanın gayet doğal olabileceğini ama nafaka konusunda temkinli ve eleştirel yaklaşılması gerektiğini belirten düşünceler söz konusudur. Bunlardan birisini Nargile Kömürü şöyle ifade etmektedir:

“Ya ben hiç düşünmedim aslında. Boşanmak tabii ki de en doğal hakkıdır. Ben evlilikte skeptik yaklaşılması gerektiği tarafındayım boşanmak konusunda evlilikte çok şüpheli yaklaşsan boşanmazsın bence olabilir insanlar değişirse bile durumlar değişebilir hayat şartları değişebilir nafakanın belirli bir düzeyde koruyuculuğu var çünkü sen kadınla bir sözleşme yapıyorsun ama nafakada şöyle bir altyapı var sanki şey gibi ben ona bakmalıyım ben zaten buna bakmamalıydım ki ben bakmak için bir şey yapmadım, evlatlık bir çocuk almadım alsam sokağa salsam bakımından şeyinden sorumlu olmam mümkün çocuğun bakımı ama çalışabilecek bir bireyden bahsediyoruz. Türkiye’deki yasalar nafaka için çok şey değil 1111 nasıl diyeyim haksız zengin olmaya karşı yasalarımız var şey yapamıyorlar bir ay evli kalayım nafakasını yani işte bir tanesini internette okudum şey yazıyordu; iki ay bile kalsak evlilik sözleşmesi aynı bağlayıcılığa sahip yani demek ki söz bozulmuş o yüzden ben nafakayı çok şey görmüyorum kadın için de yani ne bileyim çalışabilirsin evlenecek yaşta bir kadından bahsediyorum yeni şey de yetmiş yaşında boşanırsan şey yap yani yetmiş yaşındaki kadın ne yapacak? Nafakayı o yüzden kaldırmak çok saçma olur ama yönetmeliği çok önemli nafakanın gazetelere falan da çıkıyor babamla da konuştum Müge Anlıda da var işte altınları aldı kaçtı şimdi buna nafaka mı ödesin yani her şey bitti zaten ama herhalde nafaka istemezler çaldıkları altınlar ortaya çıkacak diye boşanma davası da açmazlar.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Eleştirel bir bakışa sahip olan Tobi de boşanmanın doğal olduğunu kabul etmekle beraber kadının evli kalırken yaşadığı eşitsiz koşullar neticesinde kendisini geliştirememesini ve ev dışında çalışacak bir işe

sahip olmayabileceği ihtimalini düşünerek nafakanın kalması ama iyi bir şekilde tespit edilmesi konusundaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Nasıl ilk insan evlenmeyi çok çabuk basit bir şekilde karar verebiliyorsa boşanmak da doğru koşullarda öyle olmalı toplumsal baskıyla ya da aile baskısıyla evlendirilen kadınlar ayrılıyor onlar üzücü evlilikler oluyor böyle bir kadın için işte genç yaşta evlendirilmiş kocası ve ailesi tarafından çocuk yapmak ve büyütmele görevlendirilmiş kadın zaten hani boşandığı anda hiçbir şey toplumda tamam mı onu koruyabilecek bir şey yok bir destek yok çocuk bakmaktan kendini geliştiremedi ailesi buna izin vermedi şimdi onu düşününce ona bir şey sunmak gerekiyor çünkü ondan çok şey alındı zorbalığa ve kötülüğe maruz bırakıldı hayatı kısıtlandı falan o yüzden bu gibi yasaların mantıklı olması iyi ama nafakanın iyi incelenmesi ve değerlendirilmesi gerekiyor onun haricinde kendini yetiştirmiş bir insanın bir an önce evlenip boşanmaları mantıklı görüyorlarsa toplum buna aaaa nasıl boşanırlar falan diyememeli bu sağlıklı bir karar. Sonuçta anlaşıp boşanıyor insanlar.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

4.4.6.1 LGBTİQ+

Genel itibariyle katılımcılar arasında LGBTİQ+ bireyleri kriminalize eden düşünceler yoğunluktadır. Katılımcılar, LGBTİQ+ bireylerin varlıklarını sorgularken biyolojik olarak pek mümkün olmadığını hem indirgemeci bir noktadan hem de dine referans veren bir noktadan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Dr. Nargilatör’ün, Doktor’un ve Haşmetli’nin ifadeleri bu durumu özetler niteliktedir:

“Valla ne diyeyim hani doğada her şeyin dişisi ve erkeği vardır çiçek olsun böcek olsun böyle yani her şey karşılıklı dengeli cenabı hak şey yapmış yani nasıl diyeyim doğaya vermiş öyle bir şey yaratmış aslında ben bunları şey yapmıyorum hor görmüyorum ama şeyde yapmıyorum hani uygunda görmüyorum ama uygun şöyle söyleyeyim önemli olan aslında bunların uygun görülmesinin şeyi şu bunlara acaba bu şey aslında nasıl bir travma yaşadılar da bu şeyi yapıyorlar yani sebep bunların altındaki yatan sebepleri bakmak lazım yani önyargılı olmamak lazım yani bilemem yani.” (Dr. Nargilatör, 38 yaşında, Nargileci)

“Bence bu bir hastalık ya hastalıktan başka bir şey değil bir insanın çocukluktan büyüyene kadar meselesi ailesine davranışı bunlara pek bir etkisi olduğunu zannetmiyorum. Yani bir doğuşta o genlerin oluşmaması ilerlememesi her insan bir yx kromozomu vardır erkek kadın hesabı kimde o gelişmişse hatta çift cinsiyetli insanlar bile var yani o yüzden bunların gelişmemesinden dolayı buna benzer bir hastalık başka bir ruh hali. Beyoğlu’nda bir sokağa girdik adamlar böyle kapıda duruyorlar böyle bıyıklılar saçları uzun tipler değişik bunlar kim dedim abi bunlar müşteri bekliyor yani kılıkları erkek affedersin orospuluk yapıyorlarmış ne bileyim yani bize ters gelirdi bu tür şeyler ha bunlar gerçek mi gerçek ne parkıydı o gezi parkı şimdi İstanbul’da bir gezi parkı olayları oldu bir gün ben esnafım mal aldım işim bitti o gümüş

suyundan gelirken gezi parkının oradan geçiyordum ya dedim ki şurada oturayım beş dakika dinleyim öyle gezerim istiklal caddesini beş dakika oturdum akşam hava bir karardı dönmeler geldi doldu orası baktım polis molis geldi ben hemen oradan sıvıştım yani zor kurtuldum polisin elinden. Yani bu tür şeyler yok mu var inkâr edecek değiliz ama tasvip etmiyorum tabi.” (Doktor, 55 yaşında, Emekli)

“Yani belki kendini kadın olarak hissediyordur belki hormonal ını eksikliği vardır. Belki ne bileyim yani psikolojik bir eksikliği vardır belki bir ını nasıl diyeyim yani eğitim eksikliğidir belki çevrenin baskısıdır ya da yetiştiği ortam oraya yönlendirmiş mecbur kalmıştır yani bilemiyorum ama karşı değilim.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Haşmetli’ye toplumda LGBTİQ+ bireylerin kabul edilebilir olup olmadığı sorulduğunda ise cishet bir erkek olma deneyiminden hareketle heteroseksist bir bakış açısıyla şu yanıtı vermektedir:

“Biraz zor bu toplumda olmaması gereken bir şey olarak düşünüyorum. Aslında bizim toplum nasıl diyeyim yasak olan şey daha fazla ilgi görüyor yasak olmasa hiç kimse şey yapmasın mesela Avrupa’da yasak değil ha şu anda yasak varda sözde Müslümanız da gerçekten kızlarımız ya da erkeklerimiz çok mu namusluyuz yani adımız evlenmemiş ya da namuslu belki söz gelimi ondan sonra bir kız beş tane erkekle beraber olmuştur, bir erkek on kızla beraber olmuştur. Bak ben sana şunu söyleyecektim son zamanlarda Duru ben şey bizim oraya gençler geliyordu. Üniversite böyle birinci sınıfa başlayan dershaneye giden gençler geliyordu. Ben onlara şey soruyordum mesela sen hani kız arkadaşın başka biriyle yani nasıl bir kız olmasını isterdin ya da herhangi biriyle yatmış senin için fark eder mi? Gerçekten çok sordum. En az yirmi beş kişiye sormuşumdur. Gençler de onlar da şunu duydum; Abi bi biz şimdi erkek olarak gidiyok kızlarla birlikte oluyok doğru mu? Doğru peki diyor biz gidiyok oluyokta peki onların hakkı yok mu? O zaman eğer biz kendimiz diyor hiç gitmesek o zaman öyle bir hakka sahip oluruz doğrudur. Ama biz kendimiz gidiyoruz o zaman ona niye yasaklıyoruz? Baktım çocuklar doğru düşünüyor yani baktım mantıklı gerçekten yeni nesil hep şunu diyor abi benden öncesi değil de benimleyken ne yaptığı önemli baktın doğru aslında biz erkek olarak ooo tamam kız olsun ee tamam da sen erkek misin yani bakir misin değilsin ee gitmişsin on tane kızla beraber olmuşsun senin kız hiç erkek eli değmemiş şöyle olsun böyle olsun ya ama bunu hakkettin mi sen yani anladın mı yeni nesil onu aşmış zaten.” (Haşmetli, 37 yaşında, İşletmeci/Nargileci)

Öte yandan da LGBTİQ+ bireylerin görünürlüklerini de sorgulayan ve dolabın içine tekrardan itmeye çalışan düşünceler de mevcuttur. Bunlardan birisini ise Delikanlı şöyle ifade etmektedir:

“Sen şimdi LGBTİ’ sin burada oturuyorsun bunu aşırı derece belli edemezsin çünkü bunun yanında genç cahil dediğimiz var ya daha hayatı bilmeyen toy insan bunu görünce hevesleniyor ne için işte geç takılıyorlar evde partiler düzenliyorlar o insanların kesimlerin hayatı bizden

renkli gibi gözüküyor aslında leş bir hayatı var leş hayatları her gün başka evlerde başka ağız kokuları tasvip ettiğim bir hayat değil bak şurada otursun bak normal sevgili gibi konuşabilirler ama burada aile varsa dikkat edecekler. Böyle uluorta yaşamayacaklar gizli yaşasınlar yoksa yaşamasınlar yerine göre.” (Delikanlı, 28 yaşında, Mobilyacı)

LGBTİQ+ bireylerin hayat hakları hakkında diğer bireyleri bilgilendirmeyi bir görev olarak benimseyen ve dine referans veren açıklamalar da bir o kadar mevcuttur. Bunlardan birisini Ciğersiz şöyle ifade etmektedir:

“Ben insanların ben çevremdeki insanlara bunun kötü bir şey olduğunu şöyle anlatıyorum. Mesela örnek veriyorum dediğim gibi Lut kavminden tut bu zamana kadar hepsini anlatıyorum, Lut kavmi niye yıkıldı işte bundan dolayı yıkıldı artık kadınlar hamile kalamıyordu çünkü erkekler hep erkeklerle ilişkiye giriyordu ne oldu Allah'ta dedi ki böyle bir şey yok ben sizi yarattıysam ben bu kavmi yıkarım dedi. Allahü Teâlâ kadın erkeği niye yarattı? Üreyebilsinler diye âdem ile Havva'yı o yüzden yaptı.” (Ciğersiz, 28 yaşında, Nargileci)

LGBTİQ+ karşıtı fikirlerin yoğunluğu dikkat çekmekteyken aynı zamanda daha eşitlikçi ilişkilerin de var olabileceğini düşünen az sayıda katılımcılar da mevcuttur. Bu katılımcılardan birisi olan Tobi ise bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Yok hala tartışılıyor tabi de bunu tartışmak çok anlamlı gelmiyor çünkü doğada da bir sürü canlı böyle reaksiyonlar gösteriyor. Biz de memeli canlılarız birçok memeli canlıda da erkek erkeğe bunun örnekleri de var. Kısacası bu bireyler varlar ve kimseye zarar vermiyorlarsa bu bireyler neden var olmasın neden desteklemeyelim yani karşısında durmak saçma saygı duyuyorum onlara da eşit kılınmalılar yani çünkü şey diye bir şey yok böyle söyle söyleyince insanlar çok aşırıdır diye cümle kurabiliyor yani ne aşırılık var 100 yıl öncesine göre ölçüt mü bu nereye kadar gidecek tahmin bile edemezsin beş yıl sonra ne aşırı olabileceği tahmin bile edemezsin bir sürü şey aşırı olabilir ya da bir sürü şey normalleşebilir bunu düşünmek de çok ahmakça. Gerçekten bazı değerler vardır saygı duymak gereken ya da kast etmemen gereken bir doğa vardır birilerini öldürmemen gerekir bu çok basit bir şey toplumca yaşıyoruz canlılık olarak yaşıyoruz sen buna saygı göstermiyorsan öldürüyorsan kötü bir şey yapıyorsun eğer buna kötü yönde etkileyecek bir şey yapmıyorsan senin karşında bir şey yoktur normalsindir. Kimseye zarar vermiyorsan toplum ya da birileri senin karşında durmamalı bu kadar basit bir şey ama ütöpik bir şey dinler var belirli kültürler var vesaire ben öyle düşünmüyorum ben saygı duymak gerektiğini düşünüyorum.” (Tobi, 31 yaşında, Mühendis)

Öte yandan da hareketin içerisinde bulunan erkek bedenine doğmuş Queer bir birey olarak kendini tanımlayan Memnuniyetsiz camiadaki erkek egemenliğini ve femfobiyi sorgularken şu ifadelerde bulunmaktadır:

“İçeriden birisi olarak Türkiye’de normal şartlar içerisinde lgbti+’nın içerisinde erkek görünürlüğü olduğu için mesela lezbiyen ilişkilenmeler bunun neresinde mesela sen Pride’da en çok kimleri görüyorsun erkek eşcinselleri görüyorsun benim bu zamana kadar Pride’da gördüğüm çoğu kişi beyanlarını bilmiyorum ama eşcinsel erkekler orada bile kadınların görünürlüğü çok az benim kendi komiteme yapabileceğim tek eleştiri bu inanılmaz bir erkek egemenliği ve eşcinsel erkek egemenliği var. Femfobi çok fazla var işte içselleştirilmiş homofobisi olan çok eşcinsel birey var ve bunu hani komitede yansıtıyorlar. En kötüsü de dating applerden de şey yapıyorum farkına varıyorum o kadar çok femfobik eşcinsel var ki yani inanılmaz feminen erkeklerden hoşlanmıyorlar. Bu direkt şey yani çok kadın düşmanlığı gibi bir şey. Bilmiyorum. Lgbti+ içerisindeki şey görünürlüğünden rahatsızım açıkçası çünkü orası da biraz erkek egemen bir alan. Erkekler de mesela bu hornet işine girersek şey tagler var sadece erkeksi tip. Erkeksiden kastın ne? Nofem mesela. Feminen erkeklerden şey yapmama hoşlanmama durumu söz konusu. Mesela sağlam tipten kastın ne? Maskülen ve erkek gibi gözükene, mesela o straight acting var yani baya bi straight erkeği tercih ediyor. Sağlam tipten kastın ne yani? Çok şey insanlar var seksist insanlar transfobik insanlar çok fazla yani bilmiyorum. Bir de çok ilginç bir yerde komitede. Kadınsı tipler kadınsı erkeksi olan ne peki? Bu camia içerisinde çok fazla body shaming de var sağlam tip dediğin şey parlak pasif şöyle bir durumda var kafamda tam oturtamıyorum eşcinsel bir erkek genelde çoğu o zaman benim yaşındaki erkeklerde görüyorum sadece kadınsı tipler hani bir yerde sadece feminen erkeklerden hoşlanan mesela kıllı erkeği maskülen bir tarafa koyuyor ondan hoşlanmıyor ve onu dışlıyor bir yandan da feminen insanlardan hoşlanmayıp onları dışlayan. Yani şey yani iki ucu boklu değnek gibi bir şey ben anlamlandıramıyorum. Hala sadece kadınsı tipler sadece hornet içerisinde son dönemlerde kesişimsellikte arttı sadece mesela sadece gay dating app diye geçiyordu. Şu an queer dating app diye geçiyor çünkü hornet kullanan crossdresserlar var trans kadınlar var trans erkekler var sadece cis geyler değil yani.” (Memnuniyetsiz, 25 yaşında, Proje Asistanı)

Vicdani retçi olarak çalışmaya katılan Nargile kömürü ise LGBTİQ+ bireyleri kriminalleştiren bir pozisyondan ziyade politik kazançlarının ne olabileceğini ve toplumun LGBTİQ+ bireylere olan bakışındaki ikircikli durumu sorgulayan bir ifade de bulunmaktadır:

“Ya şöyle ben şeye katıldım, netflix’in gay belgeselciliğinin sunumuna. Bence politik olarak lgbti’nin hiçbir kazancı yok ıııı hani bir lgbti birey evlenince benim hayatımda hiçbir şey iyiye gitmiyor direkt olarak ama abi adamların gerçekten çok gereksiz olarak psikolojileri bozulacak bir pankart vardı ya, hani onur yürüyüşünde Ali’yi seviyorum Ayşe gibi niye evleneyim diye. İnsanlar aslında lgbti’lere karşı değil. Açık lgbti’lere karşı hani bir adam var ya Barbaros Şansal şey dedi; Anadolu’da erkekler kıyıda köşede bulunduğu zaman birbirlerine örgü tarifi

vermiyorlar çok kötü şeyler yapıyorlar. Şimdi insanlar görmedikleri şey için ahlaksız diyorlar bu zaten yapılan bir şey hani dedim ya Osmanlıda da vardı bilmem ne zamanında da vardı kız Hüseyinler bilmem neler...” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

Öte yandan da Nargile kömürü LGBTİQ+ bireyleri patolojikleştiren tavırların karşısında toplum tarafından verilen “hastalık yaftasından” ne anlaşıldığını sorgulamakta olup şöyle bir paylaşımda bulunmaktadır:

“Ya bir şey diyeyim mi hastalık tanımı çok sakat...mesela o yüzden hasta dedikleri zaman çok yanlış bir şey demiş olmuyorlar mesela birçok şeye hastalık diyoruz tamam mı şimdi hastalığın tanımını ne mesela ben de testosteronun bir tane damarı kopuyor altta üçüncü bir damar gibi var oluyor, hiçbir zararı yok hiçbir zararı yok tamam ama ileride kısırlık yapabiliyor ama bu bir hastalık tıbbi olarak eşcinsellik hastalığının zararı ne? Anal seksin kadınlar için de zararı var yani ee tamam demek ki bu eşcinsellikle alakalı ne bileyim transseksüellikte hormon alımı psikolojiyi bozabiliyor kadınların da bozuluyor ne bileyim toprak yiyen kadınlar var yani her şey olabilir yani yaşamayalım nefes aldığımız sürece hastalıkla yaşayalım yani hastalıkla ilişkiliz. Hastalık diye kaçacak mıyım hastalar nasıl hastaneye gidiyorsa bunlar da evlilik diyor onlara da cinsel hasta kimliği veriliyor. Lgbti için şöyle diyeyim Bülent Ersoy lgbti ahlaksızdır dedi. E onu davet etmiyorlar mı yani kendinden olmayan lgbti hasta, benim lgbtim hasta değil. Lgbti hastalıktır diyorsun ama daha önce Bülent Ersoy’u evine çağırдын öyle yani olay.” (Nargile Kömürü, 24 yaşında, Öğrenci)

4.5 GENEL DEĞERLENDİRME

Bu alan araştırması, yeni bir eğlence anlayışına hizmet eden nargile kafelerin ve nargile içme pratiğinin popülerleşmesinin, muhafazakâr simge ve pratikleri fazlasıyla bünyesinde barındırmasıyla Türkiye'nin son dönemlerinde sosyal hayatta yaşanan muhafazakâr dönüşümlerin bir yüzüne ışık tutmuş olduğunu sunmaktadır. Öte yandan da bu çalışma, nargile kafelerin diğer erkek mekanlarından (kahvehane ve pavyon örnekleri göz önünde bulundurulduğunda) ayrılarak mekân içi erkek egemen iktidar ilişkilerinin daha örtük bir biçimde işlediğini sunmakta olup nargile kafeleri yeni bir erkek mekânı örnekleri olarak değerlendirerek literatüre katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda çalışma, nargile kafelerin güçlü bir homososyal erkek cemaatine hizmet ettiğini ve böylelikle bu mekanlar içerisinde oluşan eril gözetim pratiklerinin güçlenerek mekân dışına taşıdığını da gözlemiştir. Alan araştırmasının bir diğer önemli bulgusu ise nargile kafelerin yerel örüntüsünde yeni bir erkeklik tarzının bir diğer ifadeyle melez erkeklik modelinin ortaya çıkmasıdır. Yeni bir erkeklik projesi bir diğer ifadeyle melez erkeklik modeli olarak nargile kafe erkekliği, hem mekan içerisindeki erkek müdavimler tarafından dışlanma pratiklerine maruz bırakılmasıyla hem de bir “doğu-batı” sentezi olarak tarzıyla “kadınsı ve eşcinsel” olarak adlandırılarak erkeklikler/kadınlıklar arasındaki farklılıkları güçlendirmesiyle ve yaklaşık on sene öncesine kadar karşı olduğu “feminen” giyim ve kuşam pratiklerini eklektik tarzına katması ama “Osmanlı ve delikanlı” duruşundan vazgeçmemesiyle beraber melez erkeklik projesi niteliklerini bünyesinde fazlasıyla barındırmaktadır. Bu melez erkeklik modeli, olumlu bir erkeklik projesi olarak değerlendirilememekle beraber pandemi deneyiminin ardından kafelerde gittikçe sayılarının azaldığı yönündeki görüşler doğrultusunda melez erkeklik projesinin bir diğer niteliğini daha sergilemektedir. Bu noktada melez erkeklik projelerinin sürerliliğinin olmadığını bir dönem ortaya çıkıp zaman içerisinde popülerliğini yitirdiğini ifade eden Messerschmidt'in ifadesinden yola çıkarak da nargile kafe erkekliğinin melez bir erkeklik projesi olduğu savının güçlendiği ifade edilebilir (Messerschmidt, 2019). Nargile kafe erkekliğinin yanı sıra nargile kafelerde farklı erkekliklerin nargile materyali etrafında kendilerini sağaltarak birleştikleri kimi zaman ise ayrıştığı ve erkek müdavimlerin keyifle eril tahakküm mekanizmasını, gerek kadınları ve “ötekileştirilen” diğer kimlikleri dışlayarak gerekse de çoğu zaman kadınlar özelinde sembolik bir şiddet uygulayarak mekân dışına itmekte olup mekân bazında yeni bir eril habitus'a hizmet ettiği anlaşılmıştır.

Bu alan araştırması nitel bir araştırma olup nitel araştırmanın gerekliliklerini çeşitli yöntemler ve taktikler izleyerek yerine getirmeye çalışmıştır. Nargile kafelerdeki sınıflar arası geçişliliği görmek üzere araştırmanın yapılacağı kafeler bölgesel olarak üçe ayrılmış olup bunlar Çankaya, Keçiören ve Mamak bölgeleridir ancak görülmüştür ki her ne kadar sınıflar arası geçişliliği görmek üzere böyle bir ayırım yapılmış olsa da erkek müdavimlerin çeşitli kimlik pozisyonlarının verdiği imkanlar ölçütünde günlük sayılabilecek bir biçimde stratejik hareket ettiği ve mekanlar arasında hareketlilik sağladığı görülmüştür. Bu noktada mekanlar arasında keskin ayrımların yapılmaması gerektiği anlaşılmıştır. Kafelerde nitel araştırmanın katılarak gözlem, ucu açık sorularla derinlemesine görüşmeler ve odak

grup görüşmeleri araçları kullanılmıştır ancak pandeminin başlamasıyla beraber araştırmacı bu araçları bırakmak zorunda kalıp online görüşmeler ve kimi zaman riskli de olsa özel alanlarda ve açık hava alanlarında görüşmeleri devam ettirmeye çalışmıştır. Paylaşılmalıdır ki pandemi döneminde de sürdürülmeye çalışılan bu alan araştırması, online araçların verimliliği ve sağlık riskleri göz önünde bulundurulduğunda beklenen “doyum noktasını” sağlayamamış olup çalışmanın saha planında yer alan kafelerin bazıları iflas etmiştir. Aynı zamanda kadın bir araştırmacı olmanın verdiği engeller göz önünde bulundurulduğunda da müdahimlerle zorlukla kurulan bağlar kopma noktasına gelmiştir.

Öte yandan da araştırmacının kendi deneyimlerini de araştırmanın önemli bir parçası kılan feminist duruş noktası kuramıyla beraber araştırmacı yaşadığı saha deneyimlerini ve katılımcılarla kurduğu ilişkileri özdüşünümsel bir perspektifte irdelemiştir. Bu noktada denilebilir ki bu çalışmanın önündeki en büyük engellerden birisi kadın kimliği olmuştur. Amatör bir araştırmacı olarak araştırmacı, sahanın ilk adımlarında alan araştırmasının “keyifli” bir sürece tekabül edeceğini düşünürken sahaya alıştıkça alan araştırması yapmanın bir o kadar zorlu bir deneyim olacağını kabul etmeye başlamıştır. Kadın bir araştırmacı olarak erkek katılımcılarla kurması gereken “hassas” ilişkiler olduğunun farkına varan araştırmacı bu noktada okuduğu diğer araştırmacıların etnografik hikayelerden de beslenerek çeşitli taktikler uygulamaya başlamıştır. “Temkinli” hareket etmesi gereken kadın araştırmacı, ilk olarak kadın bedeninde bir erkeklik inşası gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu noktada giyimini daha maskülen bir tarza çevirerek önce vücut hatlarını gizlemiş ardından ise davranışlarında daha maskülen bir kişi olmaya başlamıştır. İkinci taktiği ise, kendi bedeninde inşa ettiği erkeklik deneyiminin ardından suskun kalarak alanda görünmezliğini arttırmaya yönelik olmuştur. Çünkü saha çalışması bir o kadar cinsiyete dayalı eşitsiz iktidar ilişkilerin işlediği bir yer olup araştırmacının toplumsal cinsiyet çalışmalarına olan özel ilgisi ve hayatında uygulamaya çalıştığı eşitlik yanlısı değerlerle ters düşecek bir süreç deneyimlemesine neden olmuştur. Bu noktada suskun olmayı bir taktik olarak işe koşturarak saha ve katılımcılarla olan “hassas” ilişkilerin kırılmaması için görünürlüğü azaltmaya ve kadın düşmanlığına ve fobik ifadelerle göz yummaya başlamıştır. Böylelikle zaman içerisinde sahada bazı erkek gruplarının gündelik hayat pratiklerinde “kısmi” olsa da yer edinebilmiştir. Ardından ise mekân dışında gerçekleşen müdahimlerin çeşitli faaliyetlerine de eşlik edebilmiştir. Bunlar, gece yarısı gerçekleşen futbol maçları yahut düğün gibi özel etkinlikler olmuştur ancak belirtilmelidir ki her ne kadar yukarıdaki taktikleri uygulamış olsa da yer yer taktiklerinin ne kadar faydalı olup olmadığını sorgulayan durumlar da yaşamıştır. Örneğin aylar sonra bir katılımcının “kızım senin bu saatte burada ne işin var? Annen baban yok mu?” gibi sorgulamalarına maruz kalmış yahut görüşmeler esnasında bir o kadar politik doğrucu ifadelerle rastlamıştır. Bir diğer örnek olarak ise araştırmacı, bir süre dahil olma imkânı bulduğu erkek grubuyla mekânda geçirilen vakittin ardından derinlemesine görüşmeler başlayınca mekânda neler yapıldığı sorusuna bir katılımcının “biz burada akşamdan sabaha kadar kitap analizi yapıyoruz” gibi aslında gerçekte var olmayan ifadelerin verildiğini görünce ise katılarak gözlem tekniğinin ne kadar önemli olduğunu anlamıştır. Bir diğer ifadeyle bir anda birden fazla yöntemin işe

koşturulmasının ne kadar kritik bir öneme sahip olduğunu bizatihi kendisi deneyimlemiştir. Sahanın zorlukları fazla olsa da araştırmacı bu zorlukları avantaja çevirmeye çalışmış ancak eleştirel erkeklik çalışmaları özelinde feminist bir etnografinin ne kadar gerçekleştirilebileceğinin ise tartışmalı bir husus olduğunu belirtmiştir. Bu noktada araştırmacı, sahaya feminist bir etnografi niyetiyle çıkılabileceğini, bu yolda ilerlenebileceği ama feminist etnografinin vaatlerinin tamamıyla gerçekleştirilemeyeceğine kanaat getirmiştir. Bu noktada Feminist etnografinin katılımcılarla kurmaya çalıştığı eşitlikçi ilişkileri, araştırmacının kendisi de kurmaya çalışmış ve çoğu zaman kimlik pozisyonlarını göz önünde bulundurarak sahanın zorluklarını aşmak için farklı taktikler kullanmıştır. Feminist bir etnografide öncelenen praxisin öneminin bilincinde olan araştırmacı, çalışmanın sonlarına doğru müdavimlerle ortak bir platform oluşturup toplumsal cinsiyete dair sorgulamaların gerçekleştirilebileceği bir alanda yer almak istemiş ancak sahada kurulan ilişkilerin böyle bir praxise imkân veremeyeceğini anlamıştır.

Pandemiyle beraber alan araştırması uzun bir süre sekteye uğramıştır. İki sene boyunca kapalı kalan kafelerin bir kısmı iflas etmiş olup sahaya zorlukla kurulan ilişkilerin kopma noktasına gelmesi söz konusu olmuştur. Bu noktada araştırmacı saha çalışmasına online görüşmeler olarak devam edebileceğini düşünmüş ancak online görüşmelerin pek “faydalı” olmadığı görülmüştür. Online görüşmelerin gerçekleştirileceği katılımcılar, kimi zaman planlanan görüşme saatlerini gece saatlerine çekmek istemiş olup çoğu zaman araştırmacının özel hayatına dair “rahatsız” edici sorular sormaya başlamıştır. Online görüşmelerin bir diğer problemlilik noktası ise kimi zaman katılımcıların fiziki bir uzamın olmaması nedeniyle kendilerini daha açık ifade etmesine elverişli bir ortam sunarken kimi zaman ise özel alanın verdiği rahatlık sebebiyle görüşmelerin fazlasıyla uzamasına neden olmuştur. Örneğin, yaklaşık bir saat sürmesi gereken bir görüşme uzunluğu üç buçuk saate kadar varabilmiştir. En azından bu çalışma nezdinde online görüşmeler bir imkân olarak değerlendirilememektedir. Online görüşmelerin yanı sıra pandemi döneminde mekânın izi katılımcıların evleri ziyaret edilerek yahut açık alanlarda gerçekleştirilen görüşmeler aracılığıyla da aranmaya çalışılmıştır. Bu durum ise bir anlamda hem araştırmacının hem de katılımcıların sağlıklarını riske atabileceği ihtimalinden dolayı çekincelerle dolu bir sürece tekabül etmektedir. Ardından iki sene sonunda nargile kafelerin resmi bir izin olmamasına rağmen tekrardan nargile hizmeti vermeye başladığı görülmekle beraber tekrardan sahaya temas kurulmaya çalışılmıştır. Gerek yeni katılımcılarla gerekse de önceden tanışıklığın bulunduğu bazı katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu noktada pandemi dönemi ve ülkede yaşanan derin ekonomik kriz, yüksek enflasyonla beraber kafelerin popüleritesinin azaldığı geri dönülen sahada pandemi öncesi dolup taşan kafelerin büyük bir çoğunluğunun ilk olarak “fiyatların iki haftada bir artması” sebebiyle bir cuma günü akşamı dahi boş olduğu görülmüştür. Katılımcıların ifadesiyle artık kendi evlerini yahut balkonlarını nargile kafeye çevirmiş oldukları paylaşılmıştır. Bu noktada alan araştırmasının sonlarına doğru pandeminin bir engel olarak çıktığı bu çalışma, yaşadığı zorlukları bir nevi “avantaj” durumuna çevirerek kendini daha güncel bir çalışma haline getirmeye çalışmıştır. Sırada

ise saha bulgularından hareketle bu çalışmanın genel amacını nasıl gerçekleştirdiğine dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Nargile kafelerin popülerleşmesinde birçok etmenin varlığı söz konusudur. Bunlardan ilki ise nargile hizmetinin mekân işletmecilerine kazandırdığı yüksek kâr marjıdır. Bu etmen katılımcıların da ifadelerinden yola çıkarak nargile kafelerin popülerleşmesinde en büyük etmenlerden biri olarak gösterilmektedir. Bir diğer önemli nokta ise yeni nesil genç erkeklerin “gösterişli” bir tütün içme pratiği olarak nargile içmeye “özenmesi” ve sosyal medyadaki nargile paylaşımlarının etkisi olarak ifade edilebilir. Çoğu katılımcının ifadesi bu durumu doğrular nitelikte olmuştur. Ardından üçüncü bir etmen olarak nargile kafeleri popülerleştiren durum ise göçtür. Türkiye’nin son yıllarda Ortadoğu coğrafyasından aldığı yoğun göç dalgası, Türkiye’de yaşamaya karar veren bireylerin yoğun bir şekilde nargile tüketiyor olmaları, nargile kafelerin bir boş zaman eğlencesi olarak yaygınlaşmasındaki bir diğer etkindir. Öte yandan da göç eden bireyler için nargilecilik mesleği bir iş imkânı olarak da belirebilmektedir ancak burada erkeklikler arasındaki farklılıkları etnisite özelinde katmerleyen bir iş imkânı olarak değerlendirilebilmektedir. Sahanın öznelinin de ifadelerinden yola çıkarak bu sonuca varılmaktadır. Örneğin “Beyaz Türk” erkekler tarafından Türkiye’ye göç eden çoğu “Suriyeli” erkeğin çalışmayıp “keyif çatıp” sadece nargile içtiği yahut nargile içen erkeklerin “Suriyeli” olduğu yönünde etnisite üzerinden söylemsel olarak Suriyeli bireylere karşı ayrımcılığın güçlendirildiği de ifade edilebilir.

Son etmen ise Türkiye’nin gittikçe muhafazakarlaşan toplumsal ikliminde nargilenin bir eğlence anlayışı olarak yeni orta sınıfa mensup dini muhafazakârlar için oldukça işlevsel ve ekonomik sermayelerini “gösterişli” bir şekilde sunmalarını sağlayacak bir araç olmasıdır. Bu noktada katılarak gözlem ve katılımcıların anlatılarından yola çıkarak nargilenin bireyleri “kötü maddelerin ve alkolün” etkisinden “uzakta ve güvende” tutarak dini inanışlarıyla ters düşmeden dışarıda uzun süre vakit geçirebilmesini sağlamasıyla muhafazakâr bir eğlence anlayışı olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda ekonomik sermayeleri yüksek olan dini muhafazakâr bireylerin gündelik hayatta görünürlüklerinin artmasıyla beraber nargile kafelerin daha popüler bir hale geldiği de katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak söylenebilmektedir ancak bir ayrım belirtmekte fayda vardır. Saha araştırması göstermektedir ki; nargile kafeleri yoğun bir şekilde tercih eden iki muhafazakâr grup mevcuttur. Bunlardan birisi Balgat bölgesinde görünürlüğü fazla olan milliyetçi muhafazakâr erkeklerin oluşturduğu gruptur. Bir diğer grup ise daha çok Çukurambar bölgesinde yer alan yeni orta sınıf habitusuyla ayrılan dini muhafazakâr gruptur. Katılımcıların ifadelerinde yola çıkarak bahsedilen iki muhafazakâr grubun önceden beraber olduğu ancak mevcut iktidarla dirsek temasında olup dini muhafazakâr grubun kendilerini daha çok sınıfsal anlamda güçlendirmeleriyle beraber ayrılmış oldukları düşüncesi mevcuttur. Bu ayrımın en büyük sembolik duraklarından birisi ise Çukurambar bölgesi ve buradaki “lüks” tüketim anlayışı olarak ifade edilebilir.

Saha bulguları, nargile kafelerin tek bir kategori altında incelenemeyeceğini göstermekle beraber keskin sınırları olmasa dahi kafelerin yer yer birbirinden ayrılan noktaları olduğunu göstermiştir. Bu noktada nargile kafelerin bir tipolojik çözümlemesi yapılmıştır. Nargile kültürünün bu coğrafyadaki ilk izleri kahvehanelerin tarihsel seyrinde görülmekte olup bir nevi aynı çizgide bulunan kafeler de günümüzde bir sürerlilik göstermektedir. Bu anlamda ise nargile kafelerin tipolojisine bakıldığında ilk biçimsel kategoriye geleneksel nargile kafeler oluşturmaktadır. Bu nargile kafeler “gösterişli” mekânsal tasarımlardan kaçınan genel itibarıyla Balgat bölgesinde yoğunlaşan nargile kafelerdir. Balgat bölgesinin milliyetçi muhafazakâr kimliğiyle dirsek temasında olan geleneksel nargile kafeler, genel itibarıyla Türk milliyetçiliğine ve Osmanlı geçmişine referans veren göstergelerin fazlalığıyla beraber müdavim kesimini genellikle Türk milliyetçisi ve muhafazakâr, orta yaş üstü erkekler oluşturmaktadır. Bir yandan da bu mekanlar kahvehane prototipinde düzenlenmekte olup ilk bakışta kişinin bir kahvehaneye geldiği izlenimini vermektedir ancak kendilerini nargile kafe olarak tanımlamaktadırlar. Mekânın eril habitusuna bakıldığında belirli kuralların olduğu görülmektedir. Örneğin “hayat çemberinden geçmemiş görece toy” olan genç erkek müdavimlerin bu mekanları deneyimlerken geçmesi gereken birtakım aşamalar mevcuttur. Örneğin mekânın “ağır abileri” tarafından uygun bulunduktan sonra mekâna girebilmektedirler. Mekâna giriş sağlayabilmeleri, genç erkeklerin bu mekanlarda diledikleri şekilde vakit geçirebileceği anlamına gelmemektedir. Eğer bir tanışıklıkları yoksa mekânın arka kısmında yer alan rahat koltuklarda oturabilmektedirler ya da mekânın alt kısmında bulunan ek alana kabul edilmektedirler. Öte yandan da burada bulunan “ağır abilerden” oluşan erkek gruplarına dahil olamamaktadırlar. Dahil olmak istediklerinde bir terbiyeden geçmek zorundadırlar. Burada bulunan “ağır abiler” kendilerine görev belleyerek milliyetçi ve devletçi duyguları yeni gelenlere aktarmaktadır. Zaman içerisinde “uygun” bulunduğu takdirde genç erkekler de bu homososyal erkek cemaatlerine dahil olup çeşitli imkanlardan faydalanabilmektedir. Katılımcıların ifadelerinden de görülmektedir ki geleneksel nargile kafeler birtakım eril imtiyazları müdavimlere sunmaktadır. Örneğin, “nüfuslu” bir kişiyle tanışıp yeni bir iş imkânı elde etmek yahut yine “nüfuslu” bir kişinin yardımıyla herhangi bir sorununu kolaylıkla çözmek olarak değerlendirilebilir.

Bir yandan da bu mekanlara her ne kadar kadın müdavimlerin geldiği belirtilmiş olsa da gözlem yapılan süreç esnasında kadın görünürlüğüne pek rastlanmamıştır ancak aile çay bahçesi olarak kendini tanımlayan geleneksel nargile kafelerinin yalnızca bir tanesinde, kadın görünürlüğüne göre daha fazla oluşu dikkat çekmiştir. Geleneksel nargile kafeler aynı zamanda menüleri, (Beylerbeyi örneğinde yahut Osmanlı kafe örneğinde olduğu gibi) Osmanlıcılığa, milliyetçiliğe ve erilliğe yaptığı vurgularla da göstergeleşmektedir.

Bir diğer kategori ise gelenek ve modern arasında “sıkışık” kalmış melez nargile kafe örnekleridir. Bu nargile kafeler ise belirli kısımlarını kahvehane tasarımda tutarak ve Osmanlı mazisinden esintiler taşıyarak geriye kalan diğer kısmını ise modern masa ve sandalyelerle donatarak melez bir nitelik

sergilemektedir. Farklı toplumsal kimliklerden gelen erkek müdavimlerin yoğun bir şekilde uğrak noktası haline gelmektedir. Melez nitelik gösteren nargile kafelerin modern kısmında ise kadınların görünürlüğü daha fazladır ancak bu mekanlarda varlığını hissettiren eril atmosfer, kadın kimliklerini daha maskülen bir tarzı benimsemeye itmektir. Bir diğer ifadeyle mekandaki eril habituslar aracılığıyla oluşan eril atmosferin mekânı deneyimleyen bireylerin üzerinde yapışkan olma hali mevcuttur (Berggren, 2014). Bu kafelerdeki homososyal erkek cemaatlerin, “ağır abilere” kıyasla daha dinamik bir beraberliği benimsemekte olduğu görülmüştür. Çeşitli sorunlar yaşayan farklı erkekliklerin bir arada keyif duygusuyla kendilerini sağalttığı ve güçlü bir dayanışma gösterdiği alanlar olarak da okunabilme potansiyelini taşımaktadırlar. Aynı zamanda bu kafelerin sembolik düzeninde “seyirlik” nesnelere olarak yer edinebilmektedir. Bu durumun bir örneğini ise menülerde yer alan bir kadın figürü göstermektedir. Bahsedilen figür kadın bedeninin kullanılmasıyla bir arzu nesnesi yaratılmış olup üzerine ise “her yolculuğun lezzetli bir hikayesi vardır” ifadesi eklenmiştir.

Son kategori ise “gösterişli ve lüks” tüketimin yoğun olduğu modern nargile kafelerdir. Genel itibariyle Çukurambar bölgesinde yer alan bu kafeler yeni orta yahut orta üst habituslara sahip dini muhafazakâr yahut ekonomik sermayeleri oldukça yüksek olan “piyasa” yapmaya gelen erkeklerden oluşmaktadır. Bu kafelerde de Osmanlı geçmişine olan vurgu kendini mekân tasarımında göstermekte olup menülerde “yerli ve milliğe” olan vurgu mevcuttur. Bir yandan içerisinde “altın katılmış” kahve ürünleri mevcutken diğer yandan da “milli kahveler”, dünya kahvelerinin hemen yanında menüde yer almaktadır. Katılımcılar arasında da çoğu zaman Çukurambar özelinde olan modern kafelerin pavyonlarla olan benzerliğine vurgu yapılmıştır. Bu durum ilk bakışta mekânın tasarımında kullanılan yoğun ışıklandırmadan kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda erkek müdavimler tarafından bu mekanların konsomatrisler tarafından potansiyel müşteriler bulmak için araçsallaştırıldığı düşünülmektedir. Örneğin, bazı katılımcılar pandemi döneminde uzun bir süre kapalı kalan pavyonlardaki konsomatrislerin geçimlerini sağlamak için modern nargile kafelere gelerek (daha çok Çukurambar özelinde) potansiyel müşteri bulmaya çalıştıkları paylaşılmıştır. Diğer yandan da kadınların nargile kafelerin sembolik düzeninde çoğu zaman “aşağı”, “seyirlik” ve “para avcısı” nesnelere olarak konumlandırıldığı katılımcıların ifadelerinde yola çıkılarak da görülmektedir. Bu noktada müşterilerin dikkatlerini çekmek amacıyla Çukurambar bölgesinde yeni açılacak olan bir nargile kafenin ilk günü için İstanbul’dan iki otobüs aracılığıyla getirilen kadınların olması da dikkate değer bir diğer örnektir. Elbette bu sembolik düzen içerisinde erkekler sadece kadınlar karşısında konumlarını güçlendirmemektedir bir o kadar eril habituslar ekonomik ve toplumsal sermaye imkanlarıyla da diğer erkekler üzerinde daha üst bir konuma çıkmaya çalışmaktadır. Bu konuda bir diğer örnek ise mekânın girişinde bulunan “ultra lüks” arabaların varlığıdır. Katılımcıların ifadelerinden öğrenildiği üzere mekânın girişinde bulunan bu arabalar, valeyeye ödenen ekstra miktarlar aracılığıyla öne çekilmektedir. Mekânın önüne park edilen arabanın sahipleri bu yol aracılığıyla statülerini yükseltmeye çalışmaktadır. Belirtilmelidir ki bu durum sadece ekonomik ve toplumsal sermayeleri yüksek olan erkekler tarafından

değil bir o kadar bu arabalara sahip olmayan ancak “lüks” arabalar kiralayıp kendi statülerini günübirlik “parlatmak” için bu mekanları tercih eden ve stratejik hareket eden erkekler de mevcudiyet göstermektedir.

Nargile kültürüne değinilecek olursa denilebilir ki nargile materyali müdavi mlere yoğun bir keyif ve ne e duygusu vaat etmektedir. Böylelikle bu mekanları tercih eden erkek müdavi mler çeşitli sorunlarından kaçarak uzun saatler bu mekanlarda hemcinsleriyle sosyalleşip bir kaçış noktası olarak nargile kafeleri tercih etmektedir. Aynı zamanda nargilenin içimi belirli kurallara sahiptir ve parolası ise “ayşe, meşe, şişe ve köşe” olup bunlar tamamlandığında ise ortaya “neşe” çıkmaktadır. Bir “racon” olarak da değerlendirilebilecek olan nargile adabının erkekliğin yüceltilmesine hizmet eden ve bir o kadar cinsiyetçi sembolik ayrışmalara da neden olan kuralları mevcuttur. Örneğin nargile adabını bilen bir kimse nargilesinin tadına bakılmak istendiğinde marpucunu kişiye direkt uzatamamaktadır. Öncelikle marpucu masaya yatırması gerekmektedir ancak böylelikle karşıdaki kişi marpucu alıp nargileyi deneyebilmektedir. Bu durumun arkasındaki neden ise eski nargile kültürünü bilen müdavi mler arasında şekli itibariyle marpucun bir fallik gösterge haline gelmesi olarak ifade edilebilir. Bir diğer örnek ise nargilecilik mesleğini icra eden erkeklerin örneğinde görülmektedir. Katılımcılar arasında nargilecilik mesleğini icra eden kişinin bir “konsomatris” ile analojisi kurulmaktadır. Mekâna gelen müdavi mlerle ayrı ayrı ilgilenerak sohbetini satan nargilecinin aslında bir konsomatris olduğu katılımcılar tarafından da dillendirilmektedir. Bu çalışmanın bir diğer önemli olan noktası ise çoğu zaman iki ayrı erkek mekânı olarak nargile kafelerin ve pavyonların ortak noktalarının katılımcılar tarafından çoğu kez paylaşılması olarak da değerlendirilebilir. “Daha erkek olma” uğrunda nargile kafelerde aromaların da bir pekiştireç işlevi gördüğü gözlemlenmiştir. Örneğin “ağır abiler” daha sert olan ve “herkesin i emeyeceği” bir tütün olarak adledilen tömbeki tütününü tercih ederken meyveli ve fresh aromalar ise kadınsılıkla ilişkilendirilmektedir ancak müdavi mler meyve aromalı nargileler arasında daha sert olanlarını tercih ederek erkeklik r ştlerini tekrardan ispatlama çabasına girmektedirler. Denilebilir ki daha erkek olma yolundaki hegemonik mücadele için nargile kafelerin tematik olarak çoğu pratiği eril habitusun rahatça gezmesi için ara sallaştırılmakta ve ön ayak olmaktadır. Aynı zamanda mekânın çok boyutluluğunu göstermek üzere çalışmaya erkek bedenine doğmuş bir Queer birey, eleştirel olma iddiasındaki cishet bir erkek, vicdani retçi olan bir cishet erkek de destek olarak nargile kafelerin cinsiyetçi doğasına dair paylaşımlarıyla hem yukarıda bahsedilen savı desteklemiş olup hem de bu çalışmanın çocukluk döneminden yetişkinlik dönemine kadar erkeklik hallerini anlamak üzerine kurulmuş olan kısmını zenginleştirmiştir (Polat, 2008).

4.6 SONUÇ

Raewyn Connell ve takipçilerinin birlikte sunduğu hegemonik erkeklik kavramı, ilk formülasyonunda *cinsiyet rejimi* içerisinde erkeklerin iktidar konumunu nasıl elde ettiklerini ve sürdürdüklerini anlamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda hegemonik erkeklik kavramı, her toplumun kendi koşullarına göre şekillenebilecek bir ideal erkeklik imaj setinin ne olduğunu irdelerken bir yandan da sadece erkeklerin kendi aralarındaki iktidar ilişkilerine odaklanmayıp bu ilişkiler sonucunda ortaya çıkan farklı erkeklik konumlarının olabileceğini ve kritik önemini vurgulamaktadır. Akabinde kavram sosyal, kültürel ve siyasal olarak farklı erkekliklerin çoğulluğuna vurgu yaparak inşa biçimlerine odaklanmaktadır. Eleştirel erkekler ve erkeklikler çalışmalarının zamanla hız kazanmasıyla beraber kavrama birtakım eleştiriler dizisinin getirildiği görülmüştür. Bu noktada Connell ve Messerschmidt, gelen eleştirilerden hareketle kavramın yeniden formülasyonunun gerektiği düşüncesinde buluşmaktadır. Kavramın yeniden formülasyonunda vurgulanan önemli noktalar, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz ilişkilerin artık daha “örtük” bir biçimde işlediği, günümüzde erkeklikleri irdeleyecek olan çalışmaların yerel örüntülerde erkekler arasındaki farklılıklara odaklanması gerektiği (özellikle bu farklılıkların kesişimselliğine odaklanması gerektiğini), farklı erkeklik dinamiklerinin görülmesi noktasında yaşam öykülerinin önemi ve erkekliklerin değişimlere nasıl yanıt verdiğini bir başka ifadeyle nasıl uyum sağladığının görülmesinin gerekliliği olarak ifade edilebilir.

Bu alan çalışması ise kendini öncelikli olarak hegemonik erkeklik kavramının yeniden formülasyonunda vurgulanan düşüncelerden yola çıkarak kurmuştur. Pandemi öncesinde oldukça popüler olan ancak pandemiyle beraber uzun bir süre kapalı kalan nargile kafelerde farklı erkekliklerin inşalarını nasıl gerçekleştirdiğini ve kesiştiğini ele almaya çalışmıştır. Aynı zamanda saha bulgularını ise araştırmacının kimliğini çalışmanın önemli bir parçası kılan feminist duruş noktası kuramıyla irdelemiş olup feminist bir etnografik çalışmanın mümkün olup olmadığını da cevaplamaya çalışmıştır. Farklı erkeklikleri anlama noktasında işlevsel olan kesişimsel yaklaşımdan beslenerek Ankara'nın nargile kafe kültüründe farklı erkekliklerin inşalarını anlamaya odaklanarak bu farklılıkların nargile materyali etrafında nasıl kesiştiğini aynı zamanda kimi durumda ise ayrıştığını ve katılımcıların öz yaşam öykülerinden yola çıkarak günümüzde erkeklik algılarının nasıl şekillendiğini ve güncel toplumsal cinsiyete dayalı meseleler hakkında neler düşündüklerini anlamaya çalışmıştır. Bir anlamda yeniden formülasyonda erkekliklerin dinamiklerine yapılan vurgudan hareketle katılımcıların öz yaşam öykülerini dinleyerek erkekliklerin farklılıkları üzerinden cinsiyet projelerini nasıl gerçekleştirdiklerini irdelemektedir. Öte yandan da pandeminin sosyal hayatı durdurduğu süreç boyunca kapalı kalan nargile kafelerin pandemi deneyiminden nasıl etkilendiğini de görmeye çalışarak daha güncel bir çalışma haline gelmiştir. Sadece kafelerin geçirdiği dönüşümden ziyade ulaşılabilen katılımcıların pandemiden nasıl etkilendiğini de gözler önüne sermiştir.

Connell ve Messerschmidt'in yeniden formülasyonundan hareketle şekillendirilen bu çalışmada yeni bir erkeklik projesi olarak nargile kafe erkekliği de tartışılmıştır. Bir melez form olarak yerel bir örüntüde çıkan bu erkeklik tarzı doğu ve batı kültürü arasında sıkışıp kalmış geleneksel Türk erkeği imajını zedelemeyeceğini düşünerek kadınsı lanse edilen kıyafetleri tarzına ekleyerek aynı zamanda “delikanlı” bir duruşu benimseyerek mekandaki diğer erkek müdavimlerden ayrılmakta olup babet çorap, çiçekli gömlek, dar paça kısa pantolon ve Osmanlı bıyığı denildiğinde zihinlerde yarattığı imgeyle canlanan bir erkeklik modelini göstermektedir. Sahadaki bulgulardan hareketle nargile kafe erkekliği, ataerkiden beslenen güncel Türk toplumunu yozlaştıran, “piyasacı” addedilen bir erkeklik tarzını simgeleyerek “gerçek” nargile müdavimleri tarafından dışlanmakta olup “ters” bulunmaktadır. Bu noktada erkekler arası hiyerarşik ilişkiler içerisinde feminen bir tarzı benimsemesiyle ve kültürü yozlaştıran bir tarz kullanmasıyla alt bir konuma itildiği görülmektedir. Aynı zamanda Messerschmidt melez erkeklik formlarının bir süre parlayan ve ardından sönen modeller olduğunu ifade etmektedir (Messerschmidt, 2019). Saha çalışmasının da gösterdiği üzere özellikle pandemi döneminden sonra nargile kafe erkeği modelinin pek görülmediği bir diğer ifadeyle popülerliğini yitirdiği fark edilmiştir. Bu durum da nargile kafe erkekliğinin melez bir erkeklik formu olarak değerlendirilebilmesine bir imkân sağlamaktadır.

Bu çalışmanın sunduğu bir diğer önemli husus ise pandemi deneyiminden mekânın ve müdavimlerin nasıl etkilendiği sorusuna verdiği yanıt olarak değerlendirilebilir. Saha çalışmasının uzun bir süre kapalı olmasına neden olan pandemi ardından nargile kafelerin popülerliğinin azaldığı ve açılan mekanların önemli ölçüde bir değişim geçirmesi söz konusudur. Açılmaları için resmi bir izin olmadığı ancak hizmet vermeye başlayan nargile kafelerin mekânsal tasarımlarını gizli odalara dönüştürerek müdavimlerini geri çağırmakta olduğu görülmektedir. Pandemi ve erkeklikler arasındaki ilişki ise daha çok “riskli” bir ilişki olarak değerlendirilebilir. Çoğu erkek müdavim pandemiden hiç etkilenmediğini hatta maske bile kullanmadığını paylaşmıştır. Bu durum, ise pandemi ve erkeklikler arasındaki ilişkiye referans veren çalışmalardan hareketle biyolojik bir açıklamadan ziyade sosyal faktörlerin daha çok etkisinin olduğunu gösteren bir düşünceye dayanmaktadır (Betron, Gottert, Pulerwitz, Dominick ve Stevanovic-Fenn, 2020; Thomson, 2020; White, 2020, Umamaheswar ve Tan, 2020; Mellström, 2020). Erkekliklerin genel itibarıyla hijyen kurallarına uymayı kadınsılıkla eşleştirerek ve kahramanlığı, korkusuzluğu ve bireyseliği besleyen maskulist tavırları üstlenerek kadınlarla kıyaslanıldığında pandemiyle daha “riskli” bir ilişki kurduğu görülmektedir. Araştırmaların sunduğu bu önemli bulgu bir o kadar kendini bu alan araştırmasında da gösterdiği ifade edilebilir. Öte yandan da pandemiyle “riskli” ilişkiler kuran erkeklerin yanı sıra özel alanlarıyla, partnerleriyle ve varsa çocuklarıyla ilişkilerini daha olumlu anlamda geliştiren erkeklerin varlığı da söz konusudur. Bu durum, kriz ve değişim anlarında Messerschmidt'in “olumlu erkekliklerin” var olabileceğine dair olan düşüncesini destekler bir örnek olarak da değerlendirilebilir (Messerschmidt, 2016: 34). Bir o kadar da pandeminin yarattığı sorumluluklardan ve ruhsal tahribatlardan etkilenen katılımcı erkekler de mevcudiyet göstermektedir.

Yeniden formülasyonda erkekliklerin farklılıklarına yapılan vurgunun izi aynı zamanda erkeklik dinamikleri üzerinden katılımcıların öz yaşam öykülerini anlamaya çalışarak da gerçekleştirilmiştir. Bu noktada erkek müdavimlerin çocukluk dönemleri, aile, ideal partner, ideal ilişki, askerlik, iş hayatı ve toplumsal cinsiyete dair düşünceleri de çalışmaya dahil edilmiştir. Bu noktada çocukluk döneminde katılımcıların görece “rahat” bir çocukluk geçirdikleri eleştirel perspektife daha yakın olan katılımcıların babalarını daha çok biyolojik bir figür olarak gördüğü ve anneleriyle daha yakın temasta oldukları görülmüştür. Öte yandan da çeşitli zorlukları üstlenerek baba rolü üstlenen erkeklerin varlığı da söz konusudur. Katılımcıların ilk erkek olduklarını hissettikleri anılar daha çok mahalle kültüründe akranları arasındaki şiddet üzerinden ve sembolik olarak sünnet töreniyle alakalı olarak belirmektedir. Şiddet üzerinden şekillenen travmatik olaylar da bir o kadar katılımcıların zihinsel dünyasına kazınmıştır. Müdavimlerin aileye olan bağlılıkları söz konusudur. Kimi katılımcı kendi aile hayatından yola çıkarak ideal aile kavramını kurmaktadır. Örneğin baba figürü olmadan yetişen bir katılımcı nasıl daha “iyi” bir baba olacağını tahayyül ederek ideal aile tanımını yapmaktadır. Yaşça daha büyük olan katılımcıların geleneksel Türk ailesine olan bağlılıkları halen sürmekte olarak ön plana çıkmaktadır. Katılımcıların ideal ilişki tanımlarında ise genç jenerasyonda olan ve eleştirel perspektife sahip erkeklerin dürüstlük ve samimiyete dayalı daha destekleyici bir ilişki ideali mevcutken genç olmalarına rağmen daha cinsiyetçi bir perspektife sahip erkeklerin ise ilişkide tahakküm kurmayı idealize eden tavırları söz konusudur. Kimi genç katılımcı için ise ideal ilişki, birbirlerinden çok bir “menfaat” beklemeyen partnerlerin sadece cinsel ilişki üzerinde kurdukları bir beraberlik olarak belirtilmektedir ancak yaş olarak daha büyük katılımcıların kimi ise günümüzde kadınların cinsel özgürlüğünü sorgulayan bir tavrı benimsedikleri görülmektedir.

Türkiye’de erkek olmanın yapı taşlarından olan askerlik deneyiminin eski önemini koruduğu söylenememektedir. Kimi eğitimli erkek için yahut metropolde yaşayan bir erkek için sadece “vakit kaybı” olarak değerlendirilmektedir. Bir o kadar da katılımcıların bir kısmının askerliğin vatani bir görev olarak zorunlu tutulmasını istediği ve erkekleri olgunlaştıran bir deneyim olarak “olumlu” yanlarından bahsettikleri görülmektedir ancak bu araştırma dahilinde erkeklerin birçoğunun askerliği “saçma” ve “vakit kaybı” bir deneyim olarak değerlendirmeye başlaması ise dikkate değer ayrı bir husustur. Bu durum bir anlamda “olumlu” bir erkekliğin tahayyül edilmesinde önemli bir bulgu olarak değerlendirilebilme potansiyeli gibi gözüküyor olsa da aslında erkekliklerin neoliberal mantığın dayattığı düzen ekseninde pragmatist tutumlarından hareketle kurdukları stratejik bir cevap olarak da okunabilme niteliği taşımaktadır (Özbay, 2011). Öte yandan da askerlik deneyiminde eşit olmayan iktidar ilişkilerini bilip bir kilo bal yiyip askerlikten çürük raporu alan ama halen askerliğin önemli bir görev olarak var olması gerektiğini düşünen erkekler de mevcudiyet göstermektedir. Katılımcılar arasında kendilerini eğitim ve sınıf olarak daha üstte gören erkekler tarafından bedelli askerliğin bir “fırsat” olarak değerlendirildiği görülmekle beraber eleştirel bir perspektife sahip olan katılımcılar arasında da aslında bedelli askerliğin erkekler arasında sınıfsal hiyerarşik ilişkileri güçlendirdiği ve

ekonomik olarak bedelli askerliği karşılayamayacak olan erkek bireyleri aşağı bir konuma çektiği düşüncesi de vardır ancak denilebilir ki bedelli askerlik ücretini ödmeden kendi konumunu görece “avantaj” olarak görüp pembe tezkere alarak stratejik bir şekilde askerlik deneyimini kendinden uzak tutan erkekler de bu çalışma özelinde ön plana çıkmaktadır. İş sahibi olmak erkekler arasında halen önemini korumaktadır ve bir iş sahibi olmak adeta kimlik kazandırıcı bir unsur olarak görülmektedir. Bir o kadar da iş yerindeki cinsiyetçi, rekabetçi bir ortamdan mustarip olan erkeklerin varlığı da dikkat çekmektedir. Örneğin eleştirel bir perspektife sahip olan erkek katılımcı iş yerindeki cinsiyetçilikten mustarip iken aynı yaş jenerasyonun olan bir başka erkek katılımcı cinsiyetçilikten ziyade iş yerinde iş arkadaşlarının ve kadınların dahil olduğu rekabetçi ilişkilerden mustarip olabilmektedir.

Çalışmaya katılan erkeklerin toplumsal cinsiyete dayalı meseleler üzerine paylaşımları da bir o kadar farklılık göstermektedir. Kadına yönelik şiddet ve eşitsizlikler hakkında “temkinli” bir duruşa sahip oldukları görülmektedir. Çoğu nargile müdavimi erkek için kadına yönelik şiddet ve diğer eşitsizlikler “aşırı” olarak değerlendirilmekte olup sosyal medyanın etkisiyle kadına yönelik şiddetin daha görünür olmaya başladığını kimi zaman şehitlere bile bu kadar önemin verilmediğini ifade eden ve milliyetçi duygularıyla hareket ederek kadınların yaşadığı sorunların “abartıldığını” söyleyen katılımcıların varlığı söz konusudur. Bir o kadar da alınan toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin sağlanmasında alınan önlemlerin yetersiz kaldığını düşünen erkeklerin varlığı da mevcuttur. Aynı zamanda çoğu katılımcının birleştiği bir diğer nokta ise nafaka üzerinedir. Katılımcıların birçoğu kadınların nafaka alması gerektiği konusuna “mesafeli” yaklaşmakla beraber “olmaması” gerektiğini düşünmektedir. Bir yandan da kadının gerçekten ihtiyacının olup olmadığının iyi bir şekilde tespit edilerek belirlenmesi gerektiği düşünceleri de yer almaktadır. Kadının beyanının esas olması konusu ise katılımcıların “temkinle” yaklaştığı bir diğer husustur. Çoğu zaman kadının beyanının esas olması gerekliliğini “manipülasyona açık” bir durum olarak değerlendiren erkekler beyanının esas sayılmasına karşı bir duruş sergilemektedir. Boşanma ise geleneksel cinsiyetçi bir perspektife sahip olan erkekler tarafından yaşanmaması gereken eğer boşanılacaksa neden evlendiğini sorgulayan düşüncelerin yer aldığı bir konudur. Öte yandan da eleştirel bir perspektife sahip olan katılımcıların boşanmayı doğal bir durum olarak gördükleri gözlemlenmiştir. Aynı zamanda çalışmaya katılan toplumsal cinsiyete daha geleneksel bir noktadan bakan erkek katılımcıların medyada yer alan kadına şiddet olaylarından etkilenerek (Kadir Şeker örneğinde olduğu gibi) mesafeli bir tavrı benimsedikleri anlaşılmaktadır. Örneğin kendi gündelik hayatlarında herhangi bir şiddet olayına şahit olduklarında müdahale eden bir tavırdan ziyade izleyici olarak katılmak isteyebilecekleri görülmektedir. Sadece herhangi bir şiddet olayına tanıklıktan da öte gündelik hayatlarında kadınlarla olan temaslarında da “temkinli” yaklaşımları gerektiklerinin farkında olan erkekler gelebilecek tepkilerden dolayı çoğu zaman artık sokakta bir kız çocuğunu sevedediklerini ve herhangi bir fiziksel temasa karşı kaygılı ve çekingen olduklarını da paylaşmaktadırlar. Katılımcıların LGBTİQ+ bireylere dair düşünceleri öğrenilmek istendiğinde çoğu katılımcının dine referansla LGBTİQ+ bireyleri “hastalık” damgasıyla etiketleyen ve varlıklarının görünürlüğüne “az”

olmasıyla beraber daha kabul edilebilir bir durum olduğu konusunda ortaklaşmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle dolaba saklandıkça toplumda LGBTİQ+ bireylerin “kabul edilme” şansları mevcuttur. Çalışmanın bulgularının sunduğu bir diğer önemli nokta ise LGBTİQ+ camiasında yer alan kadın düşmanlığı ve erkek egemenliğidir. Bu durumdan mustarip olan katılımcılar eleştirel bir şekilde bu durumu sorgulayabilmekte olup camia içerisinde kesişimselliği ve kapsayıcılığı güçlendiren birtakım dating uygulamalarının da varlığına dikkat çekmektedir. Eleştirel bir perspektife sahip olan kimi cishet katılımcı ise toplumsal cinsiyete dair daha geleneksel bir bakışa sahip olan katılımcılardan ayrılmakta olup LGBTİQ+ bireyler üzerine gerçekleştirilen patolojik ve kriminalize edici yaklaşımları eleştirerek artık bir değişimin gerektiği, benzer tartışmaların olmaması gerektiğine ve hatta “hastalıkla” yaftalanan LGBTİQ+ bireyleri “ötekileştiren ifadeleri” kendi cishet deneyimiyle sorgulayan ifadeleriyle ön plana çıkmaktadır.

Son olarak bu çalışma tek bir perspektiften ziyade sınıf, etnisite, cinsellik, cinsel yönelim ve yaş gibi çoklu kimlik pozisyonlarından yola çıkarak farklı erkekliklerin nasıl kesiştiğini ve ayrıştığını mekân bazında ele almaya çalışarak erkeklik halleri üzerinden ise farklı erkekliklerin hangi kimlikleriyle ayrıştığını sunmaya çalışmıştır. Böylelikle hegemonik erkeklik kavramının yeniden formülasyonunda vurgulanan farklı erkekliklerin çok katmanlı yapısını anlamaya çalışmış olup kesişimsel ve feminist duruş noktası kuramında hareketle nargile kafelerde erkekliklerin inşasının nasıl gerçekleştiğinin güncel bir görünümünü okuyucuyla paylaşmaktadır. Amatör bir araştırmacının kişisel hayatında çocukluktan yetişkinlik dönemine varan toplumsal cinsiyete dayalı meseleleri erkeklikler özelinde anlama ve bunu akademik bir ilgi alanına dönüştürme isteğinin bir ürünü olan bu çalışma, karşılaştığı zorlukları, queer bir yaklaşımla bir nevi “avantaja” çevirmeye çalışarak daha güncel ve kapsamlı bir çalışmayı sunmaya çalışmaktadır (Halberstam, 2011). Bu alan araştırması, eleştirel erkeklikler ve erkekler çalışmalarının can alıcı sorusu olan farklı bir erkeklik tahayyül edilebilir mi? Sorusuna güncel koşullar içerisinde pratikte pek mümkün olamayacağını ancak zaman içerisinde (bu çalışma özelinde de beliren) kimi dönüşümlerin olabileceğini görmenin de bir o kadar kıymetli ve öğretici bir çaba olarak değerlendirilebileceği yanıtını vermektedir. Öte yandan da bu çalışma erkek bir araştırmacı tarafından da yeni bir erkek mekânı örneği olarak nargile kafelerde farklı erkekliklerin inşasının nasıl gerçekleştirildiği sorusuna yanıt beklemektedir. Erkeklikleri anlama noktasında ileride yapılacak olan araştırmalarda farklı kimlik pozisyonlarından araştırmacıların özdüşünsel bir perspektifte irdelediği araştırma sorularının ve alan araştırmalarının yer aldığı, mekanların çok boyutluluğunun anlaşılmasına çalışıldığı ve her ne kadar zorlu bir çabanın ürünü olarak değerlendirilebilecek olsa da queer bir praxis’i mümkün kılacak bir iddiayla yola çıkan yahut en azından bir teşebbüs de olsa adım atacak araştırmaların önemine dikkat çekmek istemektedir. Böylelikle daha kapsayıcı ve daha eşit koşullarda da inşa edilebilecek olan kentleri adımlayabilir, bu esnada hem kendimizi hem de diğer bireylerle olan ortaklıklarımızı anlayabilir ve birlikte hareket etmenin mümkün olduğunu tahayyül edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, L. (2008). Can There Be A Feminist Ethnography? *Feminist Theory*, 5(1), 7–27. <https://doi.org/10.1080/07407709008571138>
- Ahmed, S. (2012). *Mutluluk Vaadi* (1st ed.). Sel Yayıncılık.
- Akçaoğlu, A. (2018). *Zarif ve Dinen Makbul* (1.). İletişim Yayınları.
- Alkan, A. (2017). Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekanın İzini Sürmek. In *Cins Cins Mekan* (3rd ed.). Varlık Yayınları.
- Altınay, A. G. (2013). “Askerlik Yapmayana Adam Denmez”: Zorunlu Askerlik, Erkeklik ve Vatandaşlık. In *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Milliyetçilik, Militarizm, Erkek(lik)ler* (pp. 205–257). İletişim Yayınları.
- Anderson, E. (2009). *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities* (1st ed.). Routledge.
- Anderson, E., & McCormack, M. (2016). Inclusive Masculinity Theory: overview, reflection and refinement. *Journal of Gender Studies*, 27(5), 1–15. https://www.researchgate.net/publication/309441585_Inclusive_Masculinity_Theory_overview_reflection_and_refinement
- Arık, H. (2017). Kahvehanede Erkek Olmak: Kamusal Alanda Erkek Egemenliğin Antropolojisi. In *Cins Cins Mekan* (3rd ed.). Varlık Yayınları. https://www.academia.edu/4660492/Kahvehanede_Erkek_Olmak_Kamusal_Alanda_Erkek_Egemenliğin_Antropolojisi
- Armaner, T. (2014). Tel Örgü. In M. Mungan (Ed.), *Merhaba Asker* (1st ed., pp. 59–67). Metis Yayıncılık.
- Aslan, D., Eminağa, F., Feyzioğlu, K., İbrahimov, F., Metin, B. C., & Şahin, İ. (2012). Nargile İçicilerin Bazı Özellikleri ve Ekspiryum Havasında Karbon Monoksit (CO) Düzeylerinin Saptanması. *Gülhane Tıp Dergisi*, 54, 49–56. http://gulhanemedj.org/uploads/pdf/pdf_GMJ_661.pdf
- Atay, T. (2016). Sunu. In *Etnografik Hikayeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri* (pp. 9–15). Metis Yayıncılık.
- Barry, B. (2018). (Re)Fashioning Masculinity Social Identity and Context in Men’s Hybrid Masculinities through Dress. *Gender & Society*, 32(5), 1–25. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0891243218774495>
- Barutçu, A. (2014). *Damla Balığını Anlamak* (1st ed.). Yirmiüç Yayınları.
- Barutçu, A. (2015). Bir Erkeklik Stratejisi: Özel Alanda Eril Suskunluk. *Fe Dergi*, 7(1), 131–145.

- Barutçu, A. (2017). Suskunluk ve Gözetim: Devrek Kahvehanelerinde Erkeklik. In *Yüz Karası Değil Kömür Karası: Zonguldak* (1st ed., pp. 151–164). İletişim Yayınları.
- Barutçu, A. (2020). (Pro) Feminist Araştırmalarda Erkekler Arası Güç İlişkileri, Yöntemsel Soru(n)lar ve Defansta Duran Ben. In E. Erdoğan & N. Gündoğdu (Eds.), *Türkiye’de Feminist Yöntem* (1st ed., pp. 147–178). Metis Yayınları.
- Barutçu, A., & Hıdır, N. (2016). Türkiye’de Babalığın Değişen Rollerini: (Pro) Feminist Babalar. *Fe Dergi Feminist Ele*, 8(2), 27–45.
https://www.academia.edu/30759638/Türkiyede_Babalığın_Değişen_Rollerini_Pro_Feminist_Babalar
- Bauman, Z. (2017). *Sosyolojik Düşünmek* (15.). Ayrıntı Yayınları.
- Berger, A. A. (2014). *Kültür Eleştirisi*. Pinhan Yayıncılık.
- Berggren, K. (2014). Sticky Masculinity: Post-structuralism, Phenomenology and Subjectivity in Critical Studies on Men. *Men and Masculinities*, 17(3), 1–22.
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1097184X14539510>
- Betron, M., Gottert, A., Pulerwitz, J., Dominick, S., & Stevanovic-Fenn, N. (2020). Men and COVID-19: Adding a gender lens. *Global Public Health*.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1080/17441692.2020.1769702>
- Beynon, J. (2002). *Masculinities and Culture* (1st ed.). Open University Press.
- Bird, S. (1996). Welcome to the Men’s Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity. *Gender & Society*, 10(2).
- Biricik, A. (2013). Militarizm: Vatandaşlık, Borçluluk ve Çürükleştirme Üzerine. In *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Milliyetçilik, Militarizm, Erkek(lik)ler* (1st ed., pp. 369–392). İletişim Yayınları.
- Birsel, S. (2017). *Kahveler Kitabı* (7.). Sel Yayıncılık.
- Bora, T. (2013). Futbolda Erkeklik, Milliyetçilik, Militarizm: Tek Kale İçinde. In N. Y. Sünbuloğlu (Ed.), *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Milliyetçilik, Militarizm, Erkek(lik)ler* (pp. 487–512). İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2016). Türk Muhafazakarlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun. In T. Bora (Ed.), *İnşaat Ya Resulullah* (1.). İletişim Yayınları.
- Borland, E. (2017). *Standpoint theory | feminism | Britannica*.
<https://www.britannica.com/topic/standpoint-theory>
- Bourdieu, P. (1998). *Masculine Domination*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (2016). *Eril Tahakküm* (3rd ed.). Bağlam Yayıncılık.

- Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi için Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması* (1st ed.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bowman, J. (2009). Time to Smell the Sweet Smoke: Fantasy Themes and Rhetorical Vision in Nargile Café Cultures. *The Journal of Popular Culture*, 42(3), 442–457. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5931.2009.00689.x>
- Bozok, M. (2012). Yoksullaşma, Sağcılık, Trabzonspor Taraftarlığı ve Nataşaların Gölgesinde Trabzon Erkekliği. In *Karardı Karadeniz* (pp. 413–444). İletişim Yayınları.
- Bozok, M. (2014). Eleştiren ile Eleştirilenler Arasında Nazik Karşılaşmalar: (Pro)Feminist bir Yaklaşımla Trabzon'da Erkeklikleri İncelemek. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 6(1).
- Bridges, T., & Pascoe, C. J. (2014). Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities. *Sociology Compass*, 8(3), 246–258. https://www.researchgate.net/publication/260911917_Hybrid_Masculinities_New_Directions_in_the_Sociology_of_Men_and_Masculinities
- Bridges, T., & Pascoe, C. J. (2018). On the Elasticity of Gender Hegemony: Why Hybrid Masculinities Fail to Undermine Gender and Sexual Inequality. In *Gender Reckonings: New Social Theory and Research* (pp. 254–274).
- Bryson, V. (2019). *Feminist Politika Teorisi* (1st ed.). Phoenix Yayınevi.
- Buchbinder, D. (2013). *Studying Men and Masculinities* (1st ed.). Routledge.
- Çağlak, U. (2018). Boş Zaman Alışkanlıklarında Nostaljik Bir Trend: Yeni Nargile Kültürü ve Nargile Mekânları. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(13), 67–83. <http://dergipark.gov.tr/usbid/issue/39820/472001>
- Çaksu, A. (2010). 18.Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri. In A. Yaşar (Ed.), *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* (2., pp. 85–98). Kitap Yayınevi.
- Carrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society*, 14(5), 551–604. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00160017>
- Carrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society* 1985 14:5, 14(5), 551–604. <https://doi.org/10.1007/BF00160017>
- Çavuşoğlu, E. (2016). İnşaata Dayalı Büyüme Modelinin Yeni-Osmanlıcılıkla Bütünleşerek Ulusal Popüler Proje Haline Gelişi: Kadim İdeoloji Korporatizme AKP Makyajı. In T. Bora (Ed.), *İnşaat Ya Resulullah* (1.). İletişim Yayınları.
- Chambers, C. (2005). Masculine domination, radical feminism and change. *Feminist Theory*, 6(3). <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1464700105057367>
- Coles, T. (2008). Finding space in the field of masculinity: Lived experiences of men's masculinities. *Journal of Sociology*, 44(3). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1440783308092882>

- Coles, T. (2008). Finding space in the field of masculinity: Lived experiences of men's masculinities. [Http://Dx.Doi.Org/10.1177/1440783308092882](http://dx.doi.org/10.1177/1440783308092882), 44(3), 233–248. <https://doi.org/10.1177/1440783308092882>
- Collins, H. P. (1986). Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), 14–32.
- Collins, H. P. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- Connell, R. (2009). *Gender (Short Introductions)* (2nd ed.). Polity Press.
- Connell, R. . (1982). Class, Patriarchy, and Sartre's Theory of Practice. *Theory and Society*, 11(3), 305–320. <https://www.jstor.org/stable/657273>
- Connell, R. . (2000). *The Men and The Boys* (1st ed.). Allen&Unwin.
- Connell, R. W. (1983). *Which Way is Up? Essays on Sex, Class, and Culture* (1st ed.). Allen&Unwin.
- Connell, R. W. (2017). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (3rd ed.). Ayrıntı Yayınları.
- Connell, R., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 16(9), 829–859.
- Crenshaw, K. (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*, 1, 139–167. <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (3rd ed.). Eğiten Kitap Yayınları.
- Creswell, J. W. (2021). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (6th ed.). Siyasal Kitabevi.
- Demetriou, D. (2001). Connell's Concept of Hegemonic Masculinity. *Theory and Society*, 30(3), 337–361.
- Demircan, P. K. (2020). BÜYÜK KAPANMADA YENİ YÖNTEMLER: PANDEMİDE FEMİNİST ÖZ-DÜŞÜNÜMSELLİĞİ UYGULAMAK. *Moment Journal*, 7(2), 129–148. <https://doi.org/10.17572/MJ2020.2.129148>
- Demren, Ç. (2014). *Kahvehane Erkekliği* (1st ed.). Gece Kitaplığı.
- Deniz, A. (2020). Bedenden Mekana Taşan İktidara Özdeşünümsel Bir Bakış: Heteroseksüel Bir Kadının LGBTİ Bireylerin Ankara'sına Yolculuğundan Notlar. In *Türkiye'de Feminist Yöntem* (1st ed., pp. 232–251). Metis Yayıncılık.
- Desmet-Gregoire, H. (1999). *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler* (1st ed.). Yapı Kredi Yayınları.

http://saltresearch.org/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=salt&docId=aleph_salt000004604

- Donovan, J. (2014). *Feminist Teori* (8th ed.). İletişim Yayınları.
- Dubiel, H. (2017). *Yeni Muhafazakarlık Nedir?* (3.). İletişim Yayınları.
- Emerson, R. ., Fretz, R. ., & Shaw, L. . (2015). *Alan Çalışması* (2nd ed.). Atıf Yayınları.
- Ekrem, R. M. (2019). *Araba Sevdası* (4th ed.). İletişim Yayınları.
- Erdoğan, D. (2018). *Ankara Pavyon Kültüründe Erkeklik İnşaları*. Hacettepe Üniversitesi.
- Evren, B. (1996). *Eski İstanbul'da Kahvehaneler* (1.). Milliyet Yayınları.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. William Morrow and Company Inc.
- Frank, K. (2003). "Just trying to relax": Masculinity, masculinizing practices, and strip club regulars. *The Journal of Sex Research*, 40(1), 61–75.
https://www.researchgate.net/publication/10707599_Just_trying_to_relax_Masculinity_masculinizing_practices_and_strip_club_regulars
- Girginol, C. (2018). *Kahve Fincandan Lezzete* (1.). Oğlak Yayıncılık.
- Goffman, E. (2018). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (2nd ed.). Metis Yayınları.
- Güler, E. Z. (2016). Bir Ulusal Hafıza Mekanı Olarak Gelibolu Yarımadası. In *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* (3.). İletişim Yayınları.
- Günay-Erkol, Ç. (2018). İlet, Zillet, Erkeklik: Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Türkiye'deki Seyri. In *Toplum ve Bilim: Eril Tahakküm, Erkek Edebiyatı, Hegemonya* (1st ed., Issue 145, pp. 6–31). İletişim Yayınları.
- Güngör, A. (2013). *Öteki Erkekler* (1st ed.). Sel Yayıncılık.
- Gürsoy, D. (2007). *Nargile Bir Nefes Keyif* (1.). Oğlak Yayıncılık.
- Gutmann, M. (2003). *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Duke University Press.
- Hadas, M. (2020). Pierre Bourdieu and the studies on men and masculinities. In L. Gottzén, U. Mellström, & T. Shefer (Eds.), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies* (1st ed., pp. 52–61). Routledge.
- Hakverdi, G. (2021). *Vulnus: Kırılğanlık Üzerine* (1st ed.). Metis Yayınları.
- Halberstam, J. (2011). *The Queer Art of Failure* (1st ed.). Duke University Press.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity* (1st ed.). Duke University Press.

- Harding, S. (1987). *Feminism and Methodology: Social Science Issues* (1st ed.). Indiana University Press.
- Harding, S. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 16(3), 575–599.
- Harding, S. (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (1st ed.). Routledge.
- Harmancı, R., & Nahya, Z. N. (2016). Giriş: Kendini ve Ötekini Yazmak. In *Etnografik Hikayeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri* (1st ed., pp. 10–17). Metis Yayıncılık.
- Hearn, J. (1996). Is masculinity dead? A critical account of the concepts of masculinity and masculinities. In *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas* (1st ed., pp. 201–217). Open University Press.
- Hearn, J. (2004). From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men. *Feminist Theory*, 5(1), 49–72.
https://www.researchgate.net/publication/249744523_From_Hegemonic_Masculinity_to_the_Hegemony_of_Men
- Heywood, A. (2019). *Siyasi İdeolojiler* (12.). BB101 Yayınları.
- Higmore, B. (2002). *The Everyday Life Reader* (1st ed.). Routledge.
- Jarvis, H., Kantor, P., Cloke, J., & Çev: Yıldız Temurtürkan. (2015). *Kent ve Toplumsal Cinsiyet*. Dipnot.
- Joas, H., & Knöbl, W. (2011). Legacy of Pierre Bourdieu. In B. Susan & S. Turner (Eds.), *Between Structuralism and Theory of Practice: The Cultural Sociology of Pierre Bourdieu* (pp. 1–33). Anthem Press.
- Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of Everday Life. *Current Sociology*, 61(5–6).
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0011392113482112>
- Kang, M., Lessard, D., Heston, L., & Nordmarken, S. (2017, June 30). *Intersectionality*. Introduction to Women, Gender, Sexuality Studies; University of Massachusetts Amherst Libraries.
- Karababa-Demircan, P. (2020). Büyük Kapanmada Yeni Yöntemler: Pandemide Feminist Öz-düşünümselliği Uygulamak. *Moment Journal*, 7(2).
- Kessler, S. J., Ashenden, D. J., Connell, R. W., & Dowsett, G. W. (1982). *Ockers & Disco-Maniacs* (1st ed.). Inner City Education.
- Kimmel, M. S. (2004). Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity. In S. M. Whitehead & F. J. Barrett (Eds.), *The Masculinities Reader* (2nd ed., pp. 266–287). Polity Press.

- Kömeçoğlu, U. (2010). Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusalılık ve Toplumsalılık: Osmanlı Kahvehaneleri. In A. Yaşar (Ed.), *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* (2., pp. 49–80). Kitap Yayınevi.
- Kümbetlioğlu, B. (2011). Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular. In S. Sancar (Ed.), *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* (pp. 461–503). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Kümbetlioğlu, B. (2021). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (7th ed.). Bağlam Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (1st ed.). Metis Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi* (1st ed.). Sel Yayıncılık.
- Lipman-Blumen, J. (1976). Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex segregation of Social Institutions. *Signs*, 1(3).
- Lordoğlu, C. (2018). *İstanbul’da Bekar Kadın Olmak*. İletişim Yayınları.
- Lovell, T. (2002). Thinking Feminism with and against Bourdieu. *Feminist Theory*, 1(1), 11–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/14647000022229047>
- Lovell, T. (2016). Thinking Feminism with and against Bourdieu: [Http://Dx.Doi.Org/10.1177/14647000022229047](http://Dx.Doi.Org/10.1177/14647000022229047), 1(1), 11–32. <https://doi.org/10.1177/14647000022229047>
- Mac an Ghail, M., Haywood, C., & Bright, Z. (2013). Making Connections: Speed Dating, Masculinity and Interviewing. In B. Pini & B. Pease (Eds.), *Men, Masculinities and Methodologies* (pp. 77–90). Palgrave Macmillan.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Sage Publications.
- McDowell, L. (1993). Space, place and gender relations: Part I. Feminist empiricism and the geography of social relations. *Progress in Human Geography*, 17(3), 67–84. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030913259301700202>
- McNay, L. (1999). Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity. *Theory, Culture and Society*, 16(1), 95–117. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/026327699016001007>
- Mellström, U. (2020). COVID-19, masculinity and risk/at risk. *Norma: International Journal for Masculinity Studies*, 15(2), 94–96. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/18902138.2020.1762307>
- Messerschmidt, J. W. (2016). *Masculinities in the Making From the Local to the Global* (1st ed.). Rowman & Littlefield Publishers.

- Messerschmidt, J. W. (2019). *Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme* (Ç. Günay-Erkol & N. Y. Sünbülüoğlu (eds.); 1st ed.). Özyeğin Üniversitesi Yayınları.
- Millett, K. (1970). *Sexual Politics* (1st ed.). Doubleday & Company Inc.
- Mills, C. W. (2019). *Sosyolojik Tahayyül* (2nd ed.). Hil Yayın.
- Moi, T. (1991). Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. *New Literary History*, 22(4), 1017–1049.
<https://doi.org/https://doi.org/10.2307/469077>
- Naples, N. A. (2017). Feminist Standpoint Theory. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 1–6). John Wiley & Sons, Ltd.
<https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosf044.pub2>
- Narayan, U. (1989). The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist. In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (pp. 256–269). Rutgers University Press.
- Narayan, U. (2020). Feminist Epistemoloji: Batılı Olmayan Bir Feministten Perspektifler. In *Türkiye'de Feminist Yöntem* (1st ed., pp. 37–51). Metis Yayıncılık.
- O'Neill, R. (2014). Whither Critical Masculinity Studies? Notes on Inclusive Masculinity Theory, Postfeminism, and Sexual Politics. *Men and Masculinities*, 18(1).
https://www.researchgate.net/publication/276596992_Whither_Critical_Masculinity_Studies_Notes_on_Inclusive_Masculinity_Theory_Postfeminism_and_Sexual_Politics
- Oakley, A. (2015). *Sex, Gender and Society*. Ashgate Publishing.
- Oğuz, H. Ş. (2012). Alanda Bir Kadın. *Fe Dergi*, 4(1), 64–78.
http://cins.ankara.edu.tr/7_6.html
- Onur, H., & Koyuncu, B. (2008). Hegemonik Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler. *Toplum ve Bilim*, 112, 31–49.
- Özarslan, O. (2016). *Hovarda Alemi*. İletişim Yayınları.
- Özbay, C. (2011). Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru: Rent Boy'lar Örneği. In *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik* (1st ed., pp. 179–208). Metis Yayıncılık.
- Özbay, C. (2016). *The Making Of Neoliberal Turkey* (1st ed.). Routledge.
- Özbay, C. (2017). *Queering Sexualities in Turkey: Gay Men, Male Prostitutes and the City*. I.B. Tauris.
- Özbay, C. (2021). Living like a hetero: Southern homonormativity in Istanbul. *Sexualities*, 0(0), 1–19.

- Özbay, C., & Baliç, İ. (2004). Erkekliğin Ev Halleri. *Toplum ve Bilim*, 101, 89–103.
- Özbay, C., & Soybakış, O. (2020). Political Masculinities: Gender, Power, and Change in Turkey. *Social Politics*, 27(1), 27–50. <https://academic.oup.com/sp/article-abstract/27/1/27/5259252>
- Özekmekçi, M. İ. (2016). Türk Sağında Ayasofya İmgesi. In *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* (3.). İletişim Yayınları.
- Özet, İ. (2019). *Fatih-Başakşehir: Muhafazakar Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus* (1.). İletişim Yayınları.
- Özkök, E. (2019). *Bir Erkeklik Mekanı Olarak Kahvehaneler*. Hacettepe Üniversitesi.
- Öztan, G. G. (2016). Fetih'in Cazibesi: Çocuk Edebiyatında İstanbul'un Fethi ve Çağrıştırdıkları. In *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* (3.). İletişim Yayınları.
- Özyaşar, M. (2014). Altıotuzbeş. In 1 (Ed.), *Merhaba Asker* (pp. 131–1441). Metis Yayıncılık.
- Özyeğin, G. (2018). Rethinking Patriarchy through Unpatriarchal Male Desires. In W. J. Messerschmidt, P. Y. Martin, M. Messner, & R. . Connell (Eds.), *Gender Reckonings: New Social Theory and Research* (1st ed.). New York University Press.
- Pini, B., & Pease, B. (2013). Gendering Methodologies in the Study of Men and Masculinities. In *Men, Masculinities and Methodologies* (1st ed.). Palgrave Macmillan.
- Polat, N. (2008). Cinsiyet ve Mekan: Erkek Kahvehaneleri. *Toplum ve Bilim*, 112, 147–157.
- Rose, G. (1993). *Feminism and Geography* (1st ed.). Blackwell.
- Ruxton, S., & Burrell, S. R. (2020). *Masculinities and COVID-19: Making the Connections* (1st ed.). Promundo.
- Sancar, S. (2016). *Erkeklik: İmkansız İktidar* (4th ed.). Metis Yayıncılık.
- Schivelbusch, W. (2000). *Keyif Verici Maddelerin Tarihi* (1.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Schrock, R. (2013). The Methodological Imperatives of Feminist Ethnography. *Journal of Feminist Scholarship*, 5(5), 54–60. <https://digitalcommons.uri.edu/jfs/vol5/iss5/5>
- Scully, D. (2019). *Cinsel Şiddeti Anlamak* (4th ed.). Metis Yayıncılık.
- Segal, L. (n.d.). *Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler* (1st ed.). Ayrıntı Yayınları.
- Selek, P. (2009). Kenardakilerle Çalışmak mı? In *Methodos: Kuram ve Yöntemin Kenarından* (1st ed., pp. 115–126). Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Selek, P. (2018). *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* (8th ed.). İletişim Yayınları.

- Sezer, R., & Pıçak, Y. (2011). Tütün mücadelesi için yeni bir tehdit: aromatik nargile. *Cumhuriyet Medical Journal*, 33(1), 133–143.
<http://dergipark.gov.tr/223/issue/4216/55945>
- Simmel, G. (2019). *Modern Kültürde Çatışma* (12th ed.). İletişim Yayınları.
- Skeggs, B. (2001). Feminist Etnograhpy. In *Hand Book of Ethnography* (pp. 426–443). Sage Publications.
- Skeggs, B. (2004). Context and Background: Pierre Bourdieu’s Analysis of Class, Gender and Sexuality. *The Sociological Review*, 52(2).
<https://doi.org/https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-954X.2005.00522.x>
- Smith, P. (2016). *Kültürel Kurama Giriş* (1st ed.). Dipnot Yayınları.
- Sökmen, C. (2016). *Eski İstanbul Kahvehaneleri* (3.). Ötüken Yayınları.
- Stacey, J. (1998). <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/02775395889000>.
Women’s Studies International Forum, 11(1), 21–27.
<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0277539588900040>
- Thoma, D. (2011). *Babalar: Modern Bir Kahramanlık Hikayesi* (1st ed.). İletişim Yayınları.
- Thomson, K. (2020). By the light of the corona (virus): revealing hegemonic masculinity and the double bind for men in responding to crises. *Health Sociology Review*.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1080/14461242.2020.1784773>
- Timur, S. (2006). The Eastern Way of Timekeeping: The Object and Ritual of Nargile. *Design Issues*, 22(2), 19–26. <https://doi.org/10.1162/desi.2006.22.2.19>
- Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlıcılık* (1.). İletişim Yayınları.
- Topçu, G. (2018). Varsayılan Aile Kısılacında Babalık: Türkiye’de Farklı Babalık Algıları. *Toplum ve Bilim*, 145, 54–101.
- Türk, H. B. (2008). Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları İçin Bir İmkan Olarak Pierre Bourdieu. *Toplum ve Bilim*, 112, 119–146.
- Türk, H. B. (n.d.). *Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları için Bir İmkan Olarak Pierre Bourdieu*.
- Türkoğlu, B. (2013). Fay Hattında Erkeklikler: Çalışma ve İşsizlik Ekseninde Erkekliğe Bakış. *Mülkiye Dergisi*, 37, 33–61.
- Umamaheswar, J., & Catherine, T. (2020). “Dad, Wash Your Hands”: Gender, Care Work, and Attitudes toward Risk during the COVID-19 Pandemic. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, 6(1).
<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/237802312096437>

- Wailing, A. (2018). Rethinking Masculinity Studies: Feminism, Masculinity, and Poststructural Accounts of Agency and Emotional Reflexivity. *Journal of Men's Studies*, 27(1), 1–19. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1060826518782980>
- Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı* (1st ed.). Dipnot Yayınları.
- Wallace, M. (2003). *A Disconcerting Brevity: Pierre Bourdieu's _Masculine Domination*. Postmodern Culture. <http://pmc.iath.virginia.edu/issue.503/13.3wallace.html>
- West, C., & Zimmerman, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender & Society*, 1(2), 125–151. <https://www.jstor.org/stable/189945>
- White, A. (2020). Men and COVID-19: the aftermath. *Postgraduate Medicine*. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00325481.2020.1823760>
- Whitehead, S. (1999). Hegemonic Masculinity Revisited. Stephen Whitehead. *Gender, Work & Organization*, 6(1), 58–62.
- Whitehead, S. M. (2002). *Men and Masculinities* (1st ed.). Polity Press.
- Wolf, D. L. (2009). Saha Çalışmasında Feminist İkilemler. In *Methodos: Kuram ve Yöntemin Kenarından* (1st ed.). Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Yaşar, A. (2010). “Külliyen Ref”ten “İbreten Li’lğayr”e: Erken Modern Osmanlı’da Kahvehane Yasaklamaları. In A. Yaşar (Ed.), *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* (2., pp. 37–48). Kitap Yayınevi.
- Yazıcı-Yakın, A. (2019). Alelade Şeyleri Anlatmak. In M. Yakın-Yazıcı, Aslı; Kükrer (Ed.), *Etnografi Olağan-İçî Tecrübe* (1st ed.). Doğu Batı Yayınları.
- Yazıcı-Yakın, A. (2019). *Etnografi Olağan içî Tecrübe* (1st ed.). Doğu Batı Yayınları.
- Zengin, A. (2016). *İktidarın Mahremiyeti: İstanbul’da Hayat Kadınları Seks İşçiliği ve Şiddet* (2nd ed.). Metis Yayıncılık.

EKLER

Ek 1: Gönüllü Katılım Formu

GÖNÜLLÜ KATILIM FORMU

Değerli Katılımcı,

Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Emek Çaylı Rahte danışmanlığında, tarafımdan yürütülen yüksek lisans tez çalışmasında kullanılan görüşme soruları, nargile kafelerin erkeklerin sosyalleşme pratikleri üzerindeki etkisini ve bu kafeleri tercih eden erkek nargile içicilerinin erkeklik algılarını anlamaya yönelik bilgiler alınmasını amaçlamaktadır. Günümüzde gittikçe popülerleşmekte ve yoğun bir şekilde erkek nargile içicileri tarafından tercih edilen nargile kafelerin erkeklik inşalarıyla olan ilişkisini ve erkek bireylerin sosyalleşme pratikleri ve erkeklik rollerine dair düşüncelerini incelemektedirim. Hacettepe Üniversitesi Etik Komisyonundan bu araştırmanın yürütülebilmesi için gerekli izinler alınmıştır.

Katılımcılarla araştırma kapsamında en fazla bir saat sürmesi beklenen görüşmeler yapılacaktır. Araştırma soruları katılımcıların rahatsız olmamasına dikkat edilerek hazırlanmıştır. Fakat katılımcılar görüşme esnasında kendilerini rahatsız ettiğini düşündüğü sorulara cevap vermeme ve görüşmeyi bitirme hakkına sahiptir. Araştırmaya katılım tamamen gönüllülük esasına dayanmakla beraber katılımcılar diledikleri zaman görüşmeye ara verilebilir ya da geri çekilmek isterlerse görüşme sonlandırılabilir. Araştırmada kişisel bilgiler özenle tutulacaktır, her bir katılımcının kendisinin belirlediği rumuzlar kullanılacaktır. Görüşmelerde, izin verdiğiniz takdirde, ses kayıt cihazı kullanılacaktır. Ayrıca görüşme yapılan mekanların görüntü kaydı alınacaktır. İzin verdiğiniz takdirde, görüntü kayıtlarında da yer alabilirsiniz.

Araştırma sonuçları bilimsel amaçlara hizmet edecektir. Gizlilik esasına vurguyla birlikte araştırmadan sağlıklı sonuçlar elde edilebilmesi için katılımcıların sorulara güvenilir ve içten cevaplar vermesi oldukça önemlidir. Katılımcıların araştırmaya veya elde edilen sonuçlara dair soruları varsa aşağıda belirtilen telefon numaramdan ve e-mail adresimden ulaşabileceklerini bilginize sunarım. Araştırma için gönüllü olduğunuz ve zaman ayırdığınız için teşekkür ederim.

Tarih:

Katılımcı:

Adı Soyadı:

Adres:

Tel:

E-posta:

İmza:

Sorumlu Araştırmacı:

Tel:

E-posta:

Araştırmanın Yürütücüsü:

Adı Soyadı:

Adres:

Tel:

E-posta:

İmza:

Ek 2: Soru Yönergesi**GÖRÜŞME FORMU****A. GÖRÜŞMECİYE AİT BİLGİLER**

1. Yaşınız nedir?
2. Mesleğiniz nedir?
3. Eğitim seviyeniz nedir?
4. Medeni durumunuz nedir?
5. Doğum yeriniz nedir?
6. Gerçek kimliğiniz çalışmada anonim tutulacaktır. Çalışmada kullanılabilmesi için karakterinizi en iyi yansıtan bir rumuz seçseysiniz bu ne olurdu?

B. GÜNDELİK HAYAT VE SOSYALLEŞME PRATİKLERİ

6. Genel olarak hayatınız nasıl geçiyor?
7. İş hayatınız haricinde nasıl vakit geçiyorsunuz? Varsa arkadaş gruplarınızla ve ailenizle nasıl vakit geçiyorsunuz?
8. Arkadaş çevreniz nasıldır?
9. Sizce boş zamanlar en iyi kimlerle ve nasıl değerlendirilir? Siz boş vakitlerinizi nasıl değerlendiriyorsunuz?
10. Düzenli olarak yaptığınız aktiviteler var mı? Varsa en sık kimlerle yapıyorsunuz ve nelerdir?
11. Kendinizi en iyi hissettiğiniz mekanlar var mı? Varsa nereler ve neden?

C. NARGİLE KÜLTÜRÜ VE MEKAN PRATİKLERİ

12. Sizce nargile kafeler neden popüler olmaya başladı?
13. Eskiden adım başı kahvehanelere rastlardık. Şimdi adım başı nargile kafelere rastlıyoruz. Sizce nargile kafeler artık şehirlerde kahvehanelerin alternatifleri olmaya mı başladı? Eğer öyleyse sizce benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?
14. Sizce nargile kafeleri hangi kesimlerden insanlar ve neden daha çok erkekler tercih ediyor?
15. Sizce nargile kafe erkekliği nedir?

16. Sizin nargile kafeleri tercih etme sebepleriniz nelerdir?
17. Nargile içmeye nasıl ve kimlerle başladınız? İlk deneyimleriniz nelerdir?
18. Nargile içmek sizin için ne ifade ediyor?
19. Kendinizi nargile müdavimi olarak görüyor musunuz?
20. Nargileye bakınca size ne çağrıştırıyor? Bir duyguyla ilişkilendirirseniz bu ne olurdu?
21. Ne sıklıkla içiyorsunuz? Nargile içmenizi tetikleyen durumlar yaşıyor musunuz? Varsa bunlar nelerdir?
22. Mekânın size ve beraber vakit geçirdiğiniz insanlara sunduğu imkanlar nelerdir?
23. Bu kafelerde kimlerle nasıl vakit geçiriyorsunuz? Mekân dışında da birlikte yaptığınız aktiviteler var mı? Varsa nelerdir?

D. ERKEKLİK HALLERİ

a) Çocukluk

24. Nasıl bir çocukluk geçirdiniz?
25. Anne ve babanızla ilişkileriniz nasıldı? Kiminle daha çok vakit geçirirdiniz? Birlikte neler yaptınız?
26. Üzerinizde hangisinin daha çok etkisi olduğunu düşünüyorsunuz?
27. Babanız ya da annenizle yaptığınız sohbetlerin içeriği nasıldı? Farklılıklar olur muydu?
28. Babanıza benzemek ister miydiniz? Evetse hangi açılardan?
29. Arkadaş çevreniz nasıldı ve birlikte nasıl vakit geçirirdiniz?
30. Büyürken örnek aldığınız kimler vardı ve neden onları örnek alıyordunuz?
31. Çocukluk ve gençlik döneminizde sizi mutlu eden ya da rahatsız eden anılarınız var mı? Varsa nelerdir?
32. Erkek olduğunuzu ilk ne zaman hissettiniz?

b) Aile

33. Sizin için baba olmak neyi ifade ediyor? Takiben ideal baba ve aile tanımınız var mı?

34. Bir erkek olarak evlendikten sonra hayatınızda değişiklikler olduğunu düşünüyor musunuz?
35. Ailenizle ilişkiniz nasıl? Eşiniz ve çocuğunuzla nasıl bir hayat sürdürüyorsunuz?
36. Babanızla olan ilişkinizi ve çocuğunuzun sizinle olan ilişkisini düşündüğünüzde benzerlik ve farklılıklar var mı? Varsa bunlar nelerdir?
37. Bir erkek olarak ailenizde sorumluluklarınız, iş bölümü ve sizin yaptığınız ev işleri var mı? Varsa nelerdir?
38. Aile içi ilişkilerinizde hangi durumlar sizi sinirlendirir ya da mutlu eder?

c) Romantik İlişki

39. Sizin için ideal bir ilişkinin tanımı nedir? Bir ilişkideki bireyler sizce nasıl olmalıdır ve belirli rollerin olduğunu düşünüyor musunuz?
40. Partnerinizle olan ilişkiniz hakkında ne düşünüyorsunuz?
41. Hangi durumlar sizi mutlu eder ya da rahatsız eder? İlişki içerisinde duygularınızı belli edebiliyor musunuz?

d) Askerlik

- 42) Askere gittiniz mi ve asker olmak sizin için ne ifade ediyor
- a) Gittiyseniz; askere gitmeden önceki kendinizi ve sonrasını düşünün. Bir erkek olarak askerliğin sizi nasıl değiştirdiğini düşünüyorsunuz?
- b) Gitmediyseniz; bu durumun hayatınızı etkilediğini düşünüyor musunuz? Çevrenizden aldığımız tepkiler oldu mu? Varsa nelerdir?
43. Hiç unutamadığınız askerlik anılarınız var mı? Varsa nelerdir ve geri kalan hayatınızda etkileri oldu mu?
44. Sizce sadece erkekler mi asker olabilir? Bu konu hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?

e) İş hayatı

45. Bir erkek olarak sizce meslek sahibi olmak nedir ve iş hayatınız hakkında neler düşünüyorsunuz?
46. İş arkadaşlarınızla ilişkileriniz nasıl? Sizce ideal bir iş, çalışma hayatı ve çevre nasıl olmalı?

E) TOPLUMSAL CİNSİYETE DAYALI MESELELER

47. Türk toplumunda erkek olmak nedir? Sizce erkek olmanın avantajları ve dezavantajları var mı?
48. Diğer erkekler hakkında neler düşünüyorsunuz? Desteklediğiniz ya da tasvip etmediğiniz tarafları var mı? Varsa nelerdir?
49. Sizce toplumda erkekler ve kadınlar olarak rollerimiz var mı? Günümüz koşullarını düşündüğümüzde rollerde değişimler olduğunu düşünüyor musunuz? Varsa sizce değişimler ve bunların sebepleri neledir?
50. Toplumsal cinsiyete dair yaşanan eşitsizlikler ve alınan önlemler hakkında neler düşünüyorsunuz?
51. Kadınların iş hayatında daha fazla yer almaya başlaması hakkında ne düşünüyorsunuz?
52. Boşanma ve nafaka tartışmaları hakkında ne düşünüyorsunuz?
53. Şiddet ve sayısı artan kadın cinayetleri hakkında düşünceleriniz nelerdir? Bu noktada şiddeti önlemek adına çıkan yasaların işlevi hakkında ne düşünüyorsunuz?
54. Bedelli askerlik hakkında neler düşünüyorsunuz?
55. LGBTİQ+ bireyler hakkında düşünceleriniz nelerdir?

Ek 3: Etik Kurul Komisyon İzni



T.C.
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Rektörlük



Sayı : 35853172-300
Konu : Duru Başak UĞURLU (Etik Komisyonu İzni)

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlgi : 02.04.2020 tarihli ve 12908312-300/00001069034 sayılı yazınız.

Enstitünüz İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Kültürel Çalışmalar ve Medya Tezli Yüksek Lisans programı öğrencilerinden **Duru Başak UĞURLU**'nun **Doç. Dr. Emek ÇAYLI RAHTE** danışmanlığında hazırladığı "**Neo-Muhafazakâr Sosyalleşme Mekânları: Yeni Nesil Nargile Kafelerde Erkeklikler..**" başlıklı tez çalışması Üniversitemiz Senatosu Etik Komisyonunun **21 Nisan 2020** tarihinde yapmış olduğu toplantıda incelenmiş olup, etik açıdan uygun bulunmuştur.

Bilgilerinizi ve gereğini saygılarımla rica ederim.

e-İmzalıdır
Prof. Dr. Rahime Meral NOHUTCU
Rektör Yardımcısı

Evrakın elektronik imzalı suretine <https://belgedogrulama.hacettepe.edu.tr> adresinden E73F59E83235-4960682F-879676459465E844a4c4e1e7c94eb66a1a1z. Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanunu'na uygun olarak Güvenli Elektronik İmza ile imzalanmıştır.

Hacettepe Üniversitesi Rektörlük 06100 Sıhhiye-Ankara
Telefon:0 (312) 305 3001-3002 Faks:0 (312) 311 9992 E-posta:yazinsd@hacettepe.edu.tr İnternet
Adresi: www.hacettepe.edu.tr

Sevda TOPAL



Ek 4: Tez Orijinallik Raporu



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 26/04/2022

Tez Başlığı : NEOMUHAFAZAKAR SOSYALLEŞME MEKANLARI: YENİ NESİL NARGİLE KAFELERDE ERKEKLİKLER

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 232 sayfalık kısmına ilişkin, 26/04/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
26/04/2022

Adı Soyadı: Duru Başak Uğurlu
Öğrenci No: N18132792
Anabilim Dalı: İletişim Bilimleri
Programı: Kültürel Çalışmalar ve Medya

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
COMMUNICATION SCIENCES DEPARTMENT**

Date: 26/04/2022

Thesis Title : NEOCONSERVATIVE SOCIALISATION PLACES: MASCULINITIES IN NEW GENERATION HOOKAH CAFES

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 26/04/2022 for the total of 232 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 8 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature
26/04/2022

Name Surname: Duru Başak Uğurlu
Student No: N18132792
Department: Communication Sciences
Program: Cultural Studies and Media

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

(Title, Name Surname, Signature)