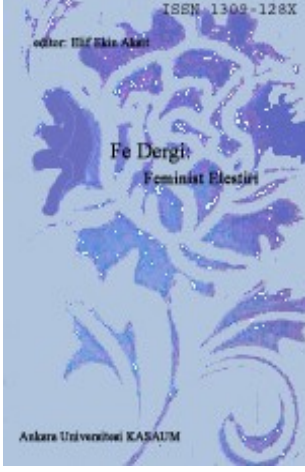


Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 6, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Yeni ırkçılığın bileşeni olarak cinsiyetçilik: Irkçılığın cinsiyetçilikle eklemlenmesi

Hatice Çoban Keneş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 22 Aralık 2014

Bu makaleyi alıntılanmak için: Hatice Çoban Keneş, “Yeni ırkçılığın bileşeni olarak cinsiyetçilik: Irkçılığın cinsiyetçilikle eklemlenmesi” *Fe Dergi* 6, no. 2 (2014), 62-80.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/12_6.html

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

““Gidenler nerde kaldılar, özledim gülüşlerini
 Bir kenti güzelleştiren yalnız onlardı sanki
 Onlardı çocuklara ve aşka ölesiye bağlanan
 Kadınları güzelleştiren herhalde onlardı
 "Tükürsem cinayet sayılır" diyordu birisi
 Tükürsek cinayet sayılıyor artık
 Ama nerede kaldılar; özledim gülüşlerini onların”

Satı için...

Yeni ırkçılığın bileşeni olarak cinsiyetçilik: ırkçılığın cinsiyetçilikle eklemlenmesi¹

Hatice Çoban Keneş*

İrkçilik ve cinsiyetçilik üzerine yapılan tartışmaların farklı bir boyuta sıçramasıyla ilişkili olarak ırkçılığı ve cinsiyetçiliği aynı yapısal koşullardan doğan, birbirini besleyen ideolojiler olarak ele alan bu çalışmada daha çok dilde temellenen, söylemler aracılığıyla dolaşıma giren ve pek çok ayrımcı ideolojiyi birbirine eklemleyerek dolaylı- örtük bir şekilde üretilen yeni ırkçılığa ve yeni ırkçı söylemlerin temel bileşenlerinden biri olarak cinsiyetçiliğe odaklanılmıştır. Yeni ırkçılık ve cinsiyetçilik arasındaki ilişki üzerine var olan bilgilerin ışığında farklı ayrımcı ideolojilerin toplumsal cinsiyet üzerinden eklemlenerek kurduğu yeni ırkçı söylemler derinlemesine görüşmelerden elde edilen ifadeler aracılığıyla analiz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Cinsiyetçilik, İrkçilik, Eklemlenme, Medya, Söylem

Sexism as a component of the new racism: articulation of racism and sexism

Based upon the assumption that racism and sexism are born out of the same structural conditions and that they support and strengthen each other in relation with the new directions in the discussions on racism and sexism, this article will focus on the new racism which is principally established within the language, which is reproduced through discourses and which is produced on multiple layers by articulating many discriminative ideologies as well as sexism as a fundamental component of the new racist discourse. In this study, under the light of existing studies on the relationship between new racism and sexism, new racist discourses based on sexism articulated within different discriminative ideologies as observed in in-depth interviews will be analysed in this paper.

Keywords: Sexism, Racism, Articulation, Media, Discourse

Giriş

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarındaki ırkçılık özcü ve monolitikdir. Bu ırkçılık kavrayışında insanlar hiyerarşik olarak alt türlere ayrılmakta, bunların her birinin doğal niteliklere sahip olduğu iddia edilmekte ve biyoloji biliminin verileriyle desteklenmektedir. İrkçılığın biyolojik farklar üzerinden kendini meşrulaştırması gibi 1980'lere kadar cinsiyetçilik de biyolojik cinsiyet farklarına toplumsal olarak yüklenen roller üzerinden kendini meşrulaştırmaktadır. Bu anlamda ırkçılık ve cinsiyetçilik aynı özcü temelden beslenmekte ancak 20. Yüzyılın son çeyreğine kadar birbirinden bağımsız iki ideoloji olarak ele alınmaktadır. 1970'lerde ırkçılık tartışmalarındaki dönüşüm, 1980'lerde cinsiyetçilik üzerine kavramlaştırmaların farklı bir boyuta sıçraması ile birlikte ırkçılığı ve cinsiyetçiliği aynı koşullardan doğan, birbirine eklemlenmiş ideolojiler olarak ele alan yaklaşımların yaygınlık kazanmaya başladığından söz edilebilir.

1970'ler itibarıyla ırkçılığın yeni bir şekle büründüğüne, yeni görünümlemlerle varlığını sürdürdüğüne ilişkin başlayan tartışmalarda ortaya konulan temel sav, ırkçılığın kültürel, stratejik her türlü ayrımcılığı

* Tunceli Üniversitesi İletişim Fakültesi

konjonktürel olarak araçsallaştırdığına, dilde temellendiğine ve söylemsel bir nitelik kazandığına vurgu yapmaktadır.² Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, her toplumda ve tarihin her döneminde ortak özelliklere sahip olduğuna, bütün kadınların yalnızca kadın olmakla ilişkili olarak aynı erkek egemen sistemin farklı kurumları tarafından ezildiğine ve ortak baskı deneyimini yaşadıklarına³ ilişkin feminist yaklaşımın 1980'lerle birlikte özellikle siyah kadınlar ve üçüncü dünyalı kadınlar tarafından eleştirilmesi⁴ ise tıpkı ırkçılıkla ilişkili kavramlaştırmanın biyolojik göndermelerden uzaklaşmasında olduğu gibi feminist kuram içinde de etnik, dinsel, sınıfsal ve ırk temelli ayrımcılıkların toplumsal cinsiyet aracılığıyla nasıl pekiştiğine yönelik ilgiyi artırmaya başlamıştır.⁵ Irkçılık ve cinsiyetçiliğin bir arada ele alınması gerekliliğine işaret eden kavrayış biçiminden hareketle bu çalışmada ırkçılık ve cinsiyetçilik arasındaki ilişki aynı yapısal koşullardan doğan, birbirini besleyen ve birbirine eklenen ayrımcı ideolojiler olarak “yeni” ırkçılık kavramı ve kavrayışı aracılığıyla ele alınmaktadır.

“Yeni” ırkçılık ırka, cinsiyete, sınıfa, etnisiteye ilişkin farkların birbirine eklenerek ötekileştirme aracı olarak kullanıldığını, ırkçılığın artık pek çok ayrımcı ideolojiyi birbirine eklemeyerek işlediğini ortaya koyar. “Klasik”, “eski” ırkçılığın ırksal üstünlüğe dayalı “davranış kalıpları” ile hareket etmesi karşısında bu tarz ırkçılık kültüre odaklanır. Kültürün odağa alınması iki tür “yeni” ırkçılığı ortaya çıkarmıştır. İlki, ırk yerine kültürün hiyerarşik olarak sınıflandırılması biçiminde görünürlük kazanır ve gruplar arası eşitsizliklerin nedeni olarak “aşağılık” ve “alttaki” grupların çalışma ahlakı, kendine güven, kendini disipline etme ve bireysel başarı gibi değerler konusunda küçümsenmesine dayanır. İlk olarak 1960'larda özellikle ABD’de “kültür yoksunluğu” olarak etiketlenen ve Amerika’ya uyarlanan kültürel ırkçılığın⁶ temeli “kurbanı suçlamak”, azınlıkların konumunun daima aynı kalmasını onların “gayretlerinin yetersizliğinde görmek”, “aile yapılarının gevşekliği” ve “uygunsuz değerlere” sahip olduklarını ileri sürmek yoluyla atılmıştır⁷. Bu görünüm çağdaş-yeni ırkçılığın ilk biçimidir. Kültürü odağa alan ikinci ırkçı görünüm ise, kültürel hiyerarşiyi reddeder ve birbirine benzemeyen, birbirinden farklı olan grupların barış ve uyum içinde bir arada yaşamasının mümkün olmadığı savından hareket eder.⁸ Ötekilerle arasında “mutlak” fark olduğunu ileri süren düşünce ile farkı inkâr eden “asimilasyonculuğun haklılığına dayanan” yaklaşımın her ikisi de, Öteki olarak Öteki’ni reddederek günümüzde ırkçılığın kültürel farklara dayalı olarak sürdürülmesinin araçlarıdır.⁹

Kısaca özetlemek gerekirse denilebilir ki “isim, deri rengi, dinsel ibadet” gibi farklılık görünümlerinden yola çıkan yeni ırkçılık “biz” kimliğini her türlü “melezleşme, karışma ve istiladan” korumaya dayalı söylemlerde, temsillerde ve “şiddet, hor görme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü” biçimlerini içeren pratiklerde açığa çıkarır.¹⁰ Yabancı düşmanlığını doğal bir biçimde üreten “etnosantrizmden” kaynaklanan yeni ırkçılık kültürel üstünlüğü öne çıkarmaz ama üçüncü dünyadan gelenlerin yerli kimliği bozduğu savından hareket eder. Biyolojik üstünlüğü değil de kültürel ayrımcılığı hedefler.¹¹ Yeni ırkçılıkta “farklı” kültürler, kültürün edinilmesinin önünde engel oluşturan ya da engel olarak kurulan kültürlerdir. Buna karşın diğer taraftan da “ezilen sınıfların ‘kültürel handikapları’ ‘dış’ta olmanın pratikteki karşılıkları olarak ya da özellikle ‘karışma’nın yıkıcı etkilerine... açık kalan yaşam tarzları” olarak görülür.¹² “Saldırganlık, yeni ırkçılığın her biçiminin başvurduğu ve bu durumda biyolojizmi bir derece ileri götüren kurmaca bir özdür: ‘ırklar’ yoktur, ama kültürün biyolojik ve ‘biyopsişik’ nedenleri ve sonuçları ve kültürel farklılığa gösterilen biyolojik tepkiler vardır ... “Biyolojik mit’ten kültürel mit’e” evrilen bir ırkçılık vardır.¹³

Günümüz ırkçılığının sahip olduğu bu yeni nitelikler ve geniş anlam yanında onun önemli bir diğer özelliği de “...tamamen farklı tabiatlara sahip toplumsal grupları, özellikle de ‘yabancı toplulukları’ ve ‘aşağı ırkları’, kadınları, ‘sapkınları’ aynı anda hedefleyen ‘azınlıklaştırma’ ve ‘ırklaştırma’ görüngüsü”dür (italikler yazara ait).¹⁴ Diğer bir deyişle bu durum, etnik temelli bir ırkçılık ile cinsiyet ya da milliyetçilik temelli bir ırkçılığın “birbirine koşut gidişinden çok”, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin, ırkçılık ve milliyetçiliğin birlikte işlemesi, özellikle de ırkçılığın her zaman bir cinsiyetçiliği ya da milliyetçiliği “önvarsayması” olarak değerlendirilebilir.¹⁵

Yeni ırkçılığın bu eklemli niteliği ve daha çok kültürel farklara dayalı olarak yeniden biçimlenmesi ırkçılığı kurumsal göstergelere dayalı bir gerçeklik olarak sürdüren “eski” ırkçılıktan ayıran önemli bir niteliktir.¹⁶ Irkçı ideolojinin sahip olduğu bu gevşek ve eklemenebilen niteliği, onun cinsiyet, sınıf, din, etnik, milliyetçilik vb. temelli ayrımcı ideolojik biçimlerle söylemsel olarak eklemenebilmesine ve ırkçılığın yeni görünümününün üretilmesinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda cinsiyetçilik, diğer ayrımcı ideolojilerle birlikte yeni ırkçı söylemin temel bileşenlerinden biridir. Bu tespit, kadınların ataerkil baskı yanında etnik, sınıfsal ve ırksal nedenlere de bağlı olarak ayrımcılığın çoklu biçimiyle karşı karşıya olduklarına, tüm kadınların ayrımcılığı aynı şekilde deneyimlemediklerine ilişkin feminist yaklaşımın iddialarıyla uyumludur ve cinsiyetçiliğin yeni ırkçılık kavrayışı altında ele alınmasına güçlü bir destek sunar.

Öte yandan ırk, sınıf, din temelli ayrımcılıkların toplumsal cinsiyet çalışmalarının ilgi alanına girmesi, bu ilginin ve bağın kurulması, diğer bir söyleyişle cinsiyetçiliğin yeni ırkçı söylemlerin önemli bir bileşeni olarak ele alınması, ayrımcı söylemleri eklemleyen bir harç olarak tanımlanması kadınların aynı anda hem etnik, hem sınıfsal, hem de ırksal nedenlere bağlı olarak ayrımcı-ırkçı söylemlerin merkezinde neden ve nasıl yer aldığını anlamaya dönük bir çaba olarak görülmelidir. Irkçılık ve cinsiyetçiliğin “yeni” ırkçılık kavrayışı altında ele alınması, ayrıca, ırkçılık, milliyetçilik gibi konuların toplumsal cinsiyet konusunun süzgecinden geçirilmesiyle elde edilen sonuçlara dayanan kendine özgü politika ve eyleme biçimlerinin oluşturulmasının ve bu kavrayışı devam ettirecek bir dilin geliştirilmesinin bir olanağı olarak da anlamlı görünmektedir. Bu noktadan hareket eden bu çalışma, daha çok dilde temellenen, söylemler aracılığıyla dolaşıma giren ve pek çok ayrımcı ideolojiyi birbirine eklemleyerek dolaylı- örtük bir şekilde üretilen¹⁷ yeni ırkçılığa ve yeni ırkçı söylemlerin temel bileşenlerinden biri olarak cinsiyetçiliğe odaklanmaktadır.

Çalışmada yeni ırkçı söylemlerin kurucu bileşenlerinden biri olarak cinsiyetçi söylemlerin “biz” ve “onlar” ilişkisinin kuruluşunda eklemleyici rolünü açığa çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu kapsamda değişik yaş, meslek gruplarından az çok gündemi ve medyayı takip edebilen kişiler arasından 10 kadın 10 erkek toplam 20 kişi ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır¹⁸. Görüşmeler sırasında konuşmayı başlatmak için önceden seçilen, Türkiye’nin gündeminde etnik, dinsel ve kültürel meselelerle ilgili öne çıkan azınlık grupları (Kürtleri, Alevileri, Ermenileri) konu edinen ve “yeni ırkçılığın” başat özelliklerinden birisi olduğu için toplumsal cinsiyetle ırkçı söylemleri ilişkilendiren altı haberden¹⁹ yola çıkılmış ve bu haberler arasından görüşülenlerin kendilerine göre en önemli sorun olarak tayin ettikleri haberin seçilmesi ile görüşme başlatılmış, onların belirlediği sıra ile diğer haberler üzerinden devam edilmiştir²⁰.

Çalışmada Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un (2008) söylem analizi yaklaşımları ile bu yaklaşımın kavram setine yaslanan bir analiz çerçevesi inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Laclau ve Mouffe’un söylem yaklaşımlarının kurucu öğelerinden biri olan “eklemleme” yeni ırkçı söylemin analizinde temel eksenlerden biri olarak kabul edilmiştir. “Eklemleme”, her iki yaklaşımı birlikte kullanabilme olanağını sağlamış ve böylece yeni ırkçılığın, farklı ideolojik söylemleri kendine eklemleyen gevşek dokulu, kararsız bir söylemsel oluşum olarak analizi mümkün olmuştur. Laclau ve Mouffe’un (2000, 2008) kimliklerin ya da toplumsal öznelliklerin inşasında eşdeğerlik ve fark mantığının önemine yaptığı vurgu takip edilerek yapılan bu analiz, Žižek’in (1996, 2002, 2005, 2006) ideoloji analizinin de birinci düzeyine karşılık gelmektedir. Bir politik söylem olarak yeni ırkçılığın ve onun bileşeni olarak cinsiyetçiliğin duygulanım boyutunun çalışma açısından önemli olduğu ve bu boyutu açıklayabilmek için Laclau ve Žižek’in kavram setlerinin analiz araçları olarak kabul edildiği belirtilmelidir. Bu amaç doğrultusunda Laclau’nun “eşdeğerlik”, “fark”, “duygusal yatırım” “Ötekideki eksik” gibi kavramları ile *İdeolojinin Yüce Nesnesi* isimli çalışmasından bu yana Žižek’in “ideolojik fantezi”, “septom”, “keyif-arzu nesnesi”, “artık haz” gibi kavramlaştırmaları, görüşülenlerin duygu ifadelerinin yeni ırkçı söylemler açısından neye karşılık geldiğinin daha anlaşılır kılınması açısından bir arada kullanılmıştır.²¹ Žižek ve Laclau’nun kavram setlerinin bir arada kullanılmasıyla görüşmelerde ortaya çıkan belli temalar ve Öteki’deki yoksunluğu kapatmak üzere fantezinin bu temalar bağlamında nasıl bir işlev gördüğü açıklanabilmiş ve yeni ırkçılığın ve onun kurucu bileşenlerinden olan cinsiyetçiliğin “ideolojik bir fantezi” olduğu iddia edilebilmiştir.²²

Çalışmanın bundan sonraki kısmında yeni ırkçılığın bileşeni olarak cinsiyetçi söylemin yeri tartışılmaktadır. Bu kapsamda yeni ırkçılık ve cinsiyetçilik arasındaki ilişki üzerine var olan literatüre yer verilmekte, burada yer alan bilgilerin ışığında farklı ayrımcı ideolojilerin toplumsal cinsiyet üzerinden eklenerek kurduğu yeni ırkçı söylemler derinlemesine görüşmelerden elde edilen ifadeler aracılığıyla analiz edilmektedir.

Yeni ırkçılığın kurucu bileşeni olarak cinsiyetçilik

Yeni ırkçılığın farklılıkları öne çıkarmak yoluyla yaptığı ayrımcılık, cinsiyete dayalı farklılıklar bağlamında kadınlar üzerinden de devam eder. Cinsiyet temelli bu farklılıklar, sınıf, ırk ve etnik temelli ayrımcı uygulamalarla da birleşerek kadınları yeni ırkçılığın en kolay ve en çok ayrımcılığa uğrayan aktörleri haline getirir. Angela Davis, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin birbirine sık sık yaklaştığını ve beyaz kadın işçilerin durumunun genelde renkli kadınların ezilmişlik çıkmazına bağlı olduğunu söylemektedir. Böylece beyaz kadın ev çalışanlarının aldığı ücretler, siyah kadın hizmetçilerin ücretlerini hesaplamak için kullanılan ırkçı kriterlerle sabitlenmiştir.²³ Bu iddiaların ortaya konulmasında Ortodoks Marksizmin eleştirilmesi etkili olmuştur: Yalnızca sınıfın analiz edilmesi, hem bireyin toplumsal konumunu hem de “toplumsal katmanlaşma ve iktidar sistemini”

açıklamada yeterli değildir. Böylece ırk ve kültür yanında cinsiyet de toplumun analizinde kullanılmış, cinsiyetçiliğin başka ideolojilerle eklenerek ayrımcılığa nasıl yol açtığı çözümlenmeye başlanmıştır²⁴

İrkçilik ve cinsiyetçilik arasındaki bu yapısal ilişkiyi sorunlaştıran tartışmaların temelinde, siyah feministlerden gelen eleştirilerin rolü önemlidir. Yeni ırkçılık kavramlaştırması da bu eleştirilerle yakından ilişkilidir. Siyah feministlerin argümanları yeni ırkçılığın eklemli niteliğini desteklemektedir. Kadınların ikincilleştirilmesinde sınıf ve etnisite gibi ırkçılık da cinsiyetçi ideolojiyle eklenmekte ve kadınların pek çok açıdan ayrımcılığa maruz kalmalarında etkili olmaktadır. Siyah feministlerin bu saptamaları Kültürel Çalışmalar Merkezinin toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin ırk ilişkilerindeki rolü üzerine yürüttüğü çalışmalarla da desteklenmiştir. İrk-sınıf ve cinsiyetin ne türden bir ırkçılık ürettiği 1980'ler boyunca tartışılmaya devam edilmiş, özellikle siyah feminist bell Hooks ve Angela Davis'in katkılarıyla, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının ırk ilişkileriyle bağlantılı olan boyutuna vurgu yapılmıştır.²⁵ Böylece ırk ve toplumsal cinsiyet arasında bağlantıların tarihsel bağlamda ve gündelik sosyal süreçler içinde nasıl oluştuğunu anlamaya yardım eden önemli ve farklı bakış açılarının ortaya çıkması sağlanmıştır.²⁶ Tartışmalar arasında en çok vurgulanan ve eleştirilen nokta 1960'lar ve 1970'ler boyunca feminist hareketin "patriyarşiye aşırı yoğunlaşmış, ırk ve etnisiteyi kadınların sıkıntılarının kaynağı olarak ihmal" etmiş olmasıdır.²⁷ Siyah kadınlar, feministleri yalnızca ataerkilliği sorun ettikleri ve endüstriyel toplumdaki orta sınıfa mensup kadınların sorunlarını dile getirmekten öte gitmedikleri için eleştirmişlerdir.²⁸ Kadınların ezilmişliğinin yalnızca cinsiyet temelli olarak açıklanmasını eksik bularak, etnik köken, sınıfsal konum vb. etkenlerin de onların ezilmesinde etkili olduğunu öne sürmüşlerdir.²⁹ Seçme ve seçilme hakkı vb. temel hak ve özgürlükler konusunda yapılan feminist mücadeleye destek vermekle birlikte, ırk sorunlarının dışta bırakıldığı bir feminist mücadelenin eksikliğine vurgu yaparak, kadınların hem toplumsal cinsiyet, hem de ırk nedeniyle ayrımcılığın çoklu biçimiyle karşı karşıya olduğunu altını çizmişlerdir. İrkçilik meselesinin gözardı edildiği "herhangi bir cinsiyet eşitliği kuramı"nın, siyah kadınların ezilmesini tam olarak açıklamada yetersiz kalacağını altını ısrarla çizip, sınıfın da kadınların ezilmesinde cinsiyet ve ırka eklendiğine, bu nedenle sınıfsal boyutun da analiz edilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu eleştiriler siyah kadınların ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet faktörlerinin karşılıklı etkileşimleri ile ırkçılığı-ayrımcılığı çok daha yoğun olarak yaşadığının görünürleşmesini sağlamıştır.³⁰ Bu nedenle etnisite ya da ırka bağlı toplumsal süreçleri anlamak için cinsiyetin çözümlenmeye dahil edilmesi gerekliliği gibi, cinsiyete dayalı ayrımcılığın da daha iyi anlaşılabilmesi için ırkın ve sınıfın cinsiyet üzerindeki etkilerinin analiz edilmesi gerekmektedir.

Miles, milli ve etnik ilişkilerle cinsiyet ilişkilerinin birbirine eklenmesinin simgesel olarak kadınlara yüklenen çeşitli anlamlarla yakından ilişkili olduğuna vurgu yapar. Anlam yüklemeye cinsel ayrımcılığa dayalı ırkçılığın yaratılmasını sağlayarak kadınların sömürülmesinin başka "meşru" gerekçelerini ortaya koyar. Bu bağlamda örneğin, kadınların doğurganlıklarına ve "çocuk yetiştirme"lerine yüklenen anlamlar, kadınların ev içi alana kapatılarak "çeşitli ekonomik ve politik etkinlikler"den dışlanmasını meşru gösterir.³¹ Miles, kadınların "üreme makinesi" olarak konumlandırılmasının aynı zamanda "ırkların" yeniden doğmasının aracı olarak "biyolojik üreme" ile de bağlantılandırıldığını ve "ırksallaşma" sürecine dahil edildiğinin altını çizer.³²

Ulusal sınırların kurulmasında kültürel, yasal ve siyasi ayrımcı söylemler, insanları "biz" ve "onlar" olarak sınıflandırarak, bu sınırlara ilişkin düşüncelerin nesiller boyunca aktarılmasında önemli bir işlev görür. Kadınlar da, "çocukların/insanların biyolojik üreticileri olarak", bu sınırlar içinde "topluluk taşıyıcıları" olarak konumlandırılırlar.³³ Yuval-Davis, birçok etnik ve milli topluluğun kurulmasında rolü olan "ortak köken miti"nin ve topluluğa "ancak onun içinde" doğmakla katılmanın mümkün olmasının "etnik ve milli söylemlerde kadınların üretken rollerinin esas önemi"ni ortaya koyan veriler olduğuna vurgu yapar.³⁴ Kadınların, ulusal varlığın devamından sorumlu olan ana-kadın olarak ulusal topluluğun taşıyıcıları haline gelmesi Yuval-Davis'in vurguladığı gibi ulusun toplumsal cinsiyet kazanması ve cinselleştirilmesidir. Buna ek olarak, Öteki olarak işaretlenenlere "beden bulma" çabasının "yasaklanmış zevklerin hayallerini ve iktidarsızlık korkularını Ötekine yükleyen ırksallaştırılmış imgelemin" merkezinde de cinsellik önemli bir rol oynar.³⁵ Böylece mekânların ve ötekileştirilen erkeklerin "kadınlaştırılması" yoluyla ırksallaştırılmalarında cinsiyet ilişkileri önemli bir rol oynamaya devam eder. Rattansi "öteki"lerin kadınsılaştırılması'nın ... "onlara nüfuz edilmesini, sahip olunmasını ve boyunduruk altına sokulmalarını meşrulaştır[dığının]" altını çizer.³⁶ Ötekileştirilen erkeklerin "uygun erkeklikten yoksun"³⁷ biçimde inşa edilerek kadınlaştırılması yanında ırkın ya da ulusun da "cinselleştirilme"si dışlama, aşağılama araçlarından biri olarak önemli bir işleve sahiptir.

Rattansi kadınların, hem kültürün hem de toprağın "kilit anlamlandırıcı" olarak konumlandırılmasının sonuçlarına ilişkin şu tespitlerde bulunur:

[Kadının] vücudunun cinsel ihlali, erkekçi bir etnikliğin ya da milliyetçiliğin ya da ırk'ın, ötekini hadım eden bir dayatmasıdır.... Ama erkekleştirme-örneğin milletlik mücadelelerinde- eş zamanlı olarak o topluluktaki kadınları boyunduruk altına alan söylemsel uygulamaların parçası olurken, muhalif bir tarzda işlev görebilir...öyleyse mekan, sadece kadınsılaştırılmış olmuyor, aynı zamanda erkekleştiriliyor da. Bu da yörelerin ırksallaştırılmasını besliyor...bu, sıklıkla bir bölge üzerinde hak iddia etme ve genç işçi sınıfından erkeklerin bir alanı 'yabancılar'dan, 'Pakistanlılar'dan ve 'zenciler'den 'temizlemek' için sürekli denetlemeleri ile gerçekleşir. Başka şeylerin yanı sıra sözkonusu söylemsel uygulamalar, bu Ötekiler'i, fiziksel saldırılar ve sözlü tacizle küçük düşürmeye çalışırlar, bu da saldırganların erkekliğini 'kanıtlar' ve kurbanları 'hanım evlatlarına' 'indirger'.³⁸

Kadınlara bir topluluğun "kimlik ve şerefine" taşıyıcıları olarak yüklenen bu tür sembolik anlamlarla onlara bir "temsil yükü" verilerek yüceltilir gibi gösterilmesine rağmen kadınların çoğunlukla beden siyasetinin kolektif "biz"inden dışlanmalarının ve özne yerine daha çok nesne konumuna indirgenmelerinin bir çelişki olduğunu söyleyen Yuval-Davis "kadınlık kurgusu"nun bu açıdan, "ötekilik" özelliğine sahip olduğunu "uygun kadın"ın nasıl olacağına dair katı kültürel kodların çoğunlukla kadınları, bu aşağı güç konumunda tutmak üzere geliştirildiğinin altını çizer.³⁹

Fenton'un da belirttiği gibi kültürel kodlar yanında devletin "istihdam, konut, eğitim, cinsel davranış" ve "gruplararası evlilikle ilişkili" sınırları çizmesi de ayrımcılığın yasayla teyit edilmesi anlamına gelir ve bu durum aynı zamanda cinsel davranış rollerinin pekişmesini etkiler.⁴⁰ Öte yandan etnik kimliğin oluşmasında kadınlara verilen bu roller ve sembolik anlamlar, onların kötü çalışma koşullarında ucuz emek gücü olarak sömürülmesinde, ikincilleştirilmesinde de işlevselleştirilir. Bu roller, kadınların daha "kutsal" meselelerle ilişkilendirilmesini sağlayarak emek gücü hiyerarşisindeki yerlerini ve ücretlendirilmelerini belirler. Dolayısıyla cinsiyete dayalı farklılıklar daha ucuz emek gücü olarak sömürmek ve/ya dışlamak için meşru bir araca dönüştürülür.⁴¹ Yanı sıra "Emek gücü hiyerarşisinin ve buna tekabül eden ücret skalasının başka becerileri köreltip belirli becerileri geliştirmek ve edinmek üzere bir eğitime işlevi görmesinin de bir sonucu olarak, cinsiyete dayalı farklılıklar sömürme aracına dönüşmektedir. Belli beceriler önce kadınların doğasına atfedilmekte sonra da onlara ait kılınmaktadır. Böylece, ücret ve iş koşulları açısından kadınların ayrımcılığa maruz kalmaları, sömürülmeleri haklılaştırılmaktadır.⁴²

Cinsiyetler, ırklar, milletler ve kuşaklar arasındaki iktidar ilişkilerinin "kesin olarak, sınıf ilişkilerinin özgülleşmiş biçimleri" olduğuna vurgu yapan James, bunları "dolaylı tahakkümün özgülleşmiş halleri" olarak değerlendirir. Bu durum, "sınıfın bir kesiminin diğerini sömürgeleştirmesi, bunun üzerinden sermayenin hepimize kendi iradesini dayatmasıdır."⁴³ Dolayısıyla kadınların sömürülmelerinin nedeni, iktidarın ve maddi kaynakların toplumsal dağılımından bağımsız değildir.⁴⁴ Irk, sınıf ve cinsiyetin birbiriyle eklemlenmesinin sonuçları üzerinde duran Annie Phizacklea da kapitalizmin bugün "ikili" bir yapıya sahip olduğunun ve bu ikili yapının özellikle ev içi emeğini hedefleyerek kadınların sömürülmesinde etkili olduğunun altını çizer. Bu yapı bir yanda çokuluslu büyük firmaların "güçlü biçimde yoğunlaşmış sermayeyi" kullanmaları, bir yandan da çok sayıda küçük işletmenin bu firmaların taşeronluğunda yapmasından oluşur.⁴⁵ Bu yapı örneğin, büyük işletmelerin montaj işlerini üstlenerek, çok düşük ücretler karşılığında ev emeğinden yararlanarak kadınların emek gücünün ucuza kapatılmasıyla daha fazla sömürülmelerine yol açmıştır. Ayrıca bu durum, özellikle azınlık gruplarından kadınların çok daha fazla sömürülmesinin önemli nedenidir. Phizacklea onların "gerçek anlamda evdeki üçüncü dünyayı" oluşturduklarını söyler.⁴⁶ Bu tespit, işçi sınıfı içindeki "etnik" kökeni farklı olan kadınların, cinsiyetçi, etnik ve sınıf temelli ayrımcılık biçimlerinin bir araya gelerek kadınları kapitalist örgütlenme içinde ucuz emek gücü olarak katmerleşen bir emek sömürüsünün, ayrımcılığın kurbanları haline nasıl getirdiğiyle yakından ilişkilidir.

İrkçılık, cinsiyetçilik ve sınıf temelli ayrımcılığın birbirlerine eklemlenmesinin yarattığı bir başka ortak sonuç da ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin insanları çalışma yaşamından "dışarı" atmaktansa "içerde tutmayı" hedeflemesiyle ilgilidir. Wallerstein Öteki'ni fiziksel olarak dışarı atmanın "bir çevre saflığına" kavuşmayı amaçlamakla birlikte bu durumun "dışarı atılan kişinin emek gücünü" ve bu güçten sağlanacak artı değer de kaybedilmesi anlamına geleceğini söyler. Dolayısıyla ırkçılık dışarı atmaktan ziyade ucuz işgücü yaratmanın bir yolu olarak işlev görür.⁴⁷ "İşgücünün etnikleşmesi" emek gücünün tüm kesimleri için çok düşük ücretlere razı etmenin yolunu sağlarken, cinsiyetçilik de kadınlar üzerinden ucuz iş gücü yaratmanın, sömürmenin ve emeğin görünmez kılınarak değersizleştirilmesinin aracı olarak aynı şeyi yapar. Yaşa dayalı ayrımcılığa da aracılık eden

cinsiyetçilik, kadınların emeğinin görünmez kılınması, değersizleştirilmesi gibi “ücretsiz genç ve yaşlıların” da çalışmalarının bir katkı yaratmadığını öne sürerek değersizleştirilmesine aracılık eder.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sınıfsal konumdan hem etkilenmesi, hem de onu etkilemesinin, diğer bir söyleyişle ırkçılık ile cinsiyetçiliğin eklemlesmesinin işgücünü kapitalist sistemin gerekliliklerine göre ayarlamasıyla yakından ilişkili olan bu sonuçlar, kapitalist sömürü açısından işlevsel olsa da eğer ırkçılık, “ileri boyutlara” ulaşırsa, Ötekileştirilen grupların bütünüyle “dışarı” atılmasına varan bir ırkçılığa dönüşebilecektir.⁴⁸ Bu nedenle cinsiyetçilik, milliyetçilik, ırkçılık ya da ayrımcılığı üreten her türden düşüncenin ve bu düşüncüyü üreten yapıların sorgulanması ve dönüştürülmeye çalışılması gerekmektedir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında görüşülenlerin homojen bir bütünlük olarak “biz”i inşa ederken ürettiği yeni ırkçılığa ve onun temel bileşenlerinden biri olan cinsiyetçi söylemlere odaklanılmaktadır. Çalışmanın yeni ırkçılığın bileşenlerinden biri olarak özellikle cinsiyetçiliğe odaklanması nedeniyle görüşmelerde etnik, dini vb. her türden fark göstereni üzerinden kendini kuran cinsiyetçi söylemler öne çıkarılarak bunların eklemli niteliği görünür kılınmıştır.

Cinsel, etnik ve dinsel farkların bir eklemlesmesi olarak ‘Biz’ imgesi

Çalışma kapsamında yeni ırkçı söylemlerin temel bileşenlerini ortaya koyabilmek üzere 20 kişi ile yapılan derinlemesine görüşmelerde “birlik içinde yaşama” ya da biraz daha esnek bir ifadeyle “birlikte yaşama” reçetelerinin her birinin, Laclau ve Mouffe’un ifadesiyle, fark gösterenlerinin silikleştirilerek eşdeğer hale getirildiği bir momenti içerdiği belirtilebilir. Tam da bu moment, görüşmelerde “biz”in bir özdeşlikler alanı olarak inşasında eşdeğerlik mantığının rolünü ayırt edebilmemizi sağlar. Bu noktada, görüşmelerde “biz”in saydam ve nesnel bir özdeşlikler alanı olarak kuruluşunda farklı düzeyler ayırt edilebildiğini söylemek gerekmektedir. Görüşülenler, genellikle aynılaştırıcı bir strateji kullanıyor olmakla birlikte, “biz” imgelerini her farkı ve kimliği kapsayıcı bir birlikten, farkın tamamen dışlandığı, mutlak, saydam, kendine özdeş bir kategori olarak “birlik” tahayyülüne kadar değişen düzlemlerde inşa etmektedirler.

Fark ile baş etmenin bir başka yolu, görüşülenlerin farklarını feda etmeye yanaşmayan unsurları bu birliğin bütünüyle dışına yerleştirme arzularında ve çabalarında açığa çıkmaktadır. Bu dışlayıcı mantık, farkın dışarıda bırakılması suretiyle “biz”in mutlaklaşmış bir özdeşlik olarak sabit kılınması biçiminde tezahür etmektedir. Başka bir deyişle, farkın etnik, kültürel, ekonomik, inanışa dair, dinsel ya da cinsiyete dair olması bütünüyle olumsaldır, ancak zorunlu olan “biz” imgesidir.

Görüşülenlerin neredeyse tamamına yakını “geleneksel değerleri savunmak, kültürel farkları abartmak ve bu farkları mahkûm etmek” üzere yaptıkları konuşmalarda “öteki” olarak hükmedilenlere yönelik ırkçı söylemlerini sıklıkla toplumsal cinsiyete atıfla kurmuşlardır. Bu nedenle bu çalışmada “biz”i kuran eşdeğerlik ve fark mantığı cinsiyetçi söylemlerin en çok eşlik ettiği “kültürel birlik” ekseninde analiz edilmiştir. “Biz”i kuran eşdeğerlikler, kültürel ortaklığı aynı dili konuşmak, aynı dine-inanca mensup olmak, aynı gelenek-göreneklere, kültürel değerlere ya da yaşam tarzını paylaşmak gibi ortak paydalara yerleştirmektedir. Bu ortak paydaların söylemsel inşası aynı zamanda “biz”in dışarıda bıraktıklarını da işaretlemektedir. Aynı dili konuşmayan, aynı dine-inanca mensup olmayan, aynı yaşam tarzını benimsemeyen, bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerden yola çıkarak söyleyecek olursak Kürtçe konuşan, Alevi inancına sahip olan ya da Müslüman olmayan, heteroseksüel olmayan, kültürel birliğin kurucu ötekisi olarak dışarıda bırakılmaktadır⁴⁹. Bütün bu kategorileştirmelerin belli başlı ortak paydalarından birisi ya da söylemsel düzeyde eklemledikleri kurucu öge toplumsal cinsiyet olmaktadır.

Öte yandan görüşülenlerin önemlice bir kısmı kendilerine gösterilen haberlerde yer alan olaya-kişiyeduruma ilişkin görüşlerini sıklıkla yalın duygu ifadeleri ile birlikte ortaya koymuşlardır. Görüşmelerde, *nefret* (Kürtleri Türkiye büyük millet meclisine kim doldurdu?... İstemiyorum, nefret ediyorum onlardan), *sevgisizlik* (Mesela ben hani toplum olarak İsrail’i sevmem), (oldum olası sevmem zaten Fransızları), *öfke* (hırslıyım aslında ben PKK’ya) ve *sevgi* (Alevileri severim) gibi duygulara işaret eden ifadelerin haberlere konu olan azınlık aktörlerine karşı kolaylıkla ve basitçe dile getirilmiş olması, ırkçı söylemlerin inşasında diğer eklemleyici pratiklerin yanında duygulara yapılan göndermelerin rolünü ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Sevme, sevmeme, öfke vb. duyguların ifadesinde etnik, dinsel kimliklerin ortak keseni olarak kadınlar ve onların bedeni ırkçı-ayrımcı söylemlerin merkezine yerleştirilmektedir. Yeni ırkçılığı anlayabilme ve eklemleyici söylemsel pratiklerin yeni ırkçı ideoloji ve onun bileşenlerinden olan cinsiyetçilik içinde işleyişini açığa kavuşturma çabası, bu yalın-basit duygu ifadelerinin kendini açıklayan gerçekliğine yoğunlaşmanın ötesine geçmeyi gerektirmektedir. İşte bu noktada, görüşmeler sırasında dile getirilen “üzüldüm”, “seviyorum”, “nefret

ediyorum”, “öfkelenim”, “itici buluyorum” “tiksinıyorum” gibi ifadelerin işaret ettikleri gerçekliğin ötesine bakmak zorunluluk haline gelmektedir. Bu çalışma açısından “duygudaşlığın rasyonalitesi”ni açığa çıkarmanın anlamı tam da bu “ötesine-gerisine bakma” ediminde gizlidir. Önemli olan basit duygu ifadelerinin sağladığı görünür ortaklığın neden bundan fazlasına işaret ettiğini açıklayabilmektir. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında ayrıca, “ideolojik bir fantezi” olarak cinsiyetçiliğin kuruluşuna aracılık eden “duygu boyutu” da sorunlaştırılarak, azınlıklaştırılanların cinsiyetçi fantezinin arzu nesnesi olarak nasıl kuruldukları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla “kültürel birlik eksen” yanında analiz edilen ikinci kategori de “duygudaşlık eksen” olarak belirmiştir.

Kültürel “Fark”ın Kuruluşunda Toplumsal Cinsiyetin Rolü

Gelenek ve göreneklerin ortaklığı yoluyla kurulan kültürel zenginliğin “biz”in kurucu ögesi olarak öne çıkarıldığı söylemlere, görüşmelerin neredeyse tamamında etnik ve dini unsurların bu ortaklıktan “sapan” ya da onu tehdit ettiği varsayılan kültürel pratiklerinin ve davranış kalıplarının “fark”ı kuran, dolayısıyla “Öteki”ni tanımlayan öge olarak ele alındığı söylemler eşlik etmektedir. Görüşmelerin genelinde ortak kültürel değerler etrafında inşa edilen “biz”in kurucu ötekisi olarak öne çıkan kimlikler Kürtlük ve Alevilik olarak belirmiştir. Kürtlere ağırlıklı olarak yaşadıkları coğrafyaya özgü olduğu varsayılan feodal yapı ve feodal ilişkiler; Alevilere ise kadın-erkek ilişkileri, dedelere bağlılıkları ve temizlik anlayışları nedeniyle, farklılaşan yaşam tarzlarıyla hem “biz”i hem de “bizden olmayanı” tanımlamak için başvurulmuştur.

Etnik ve dinsel köken ile kültür benzeşimlerini-ortaklığını öne çıkaran ifadelerde; “doğal” olana “hep var olana” yapılan vurgu, kendiliğinden olup bitene “izleyen” konumu içinden de değerlendirilebilir. “İzleyen” konumu güncel olanla ilişkilendirilebilirse medya söylemleriyle sarmalanan yurttaş topluluğunun bu konumu içselleştirdiğinin işareti olarak okunabileceği gibi politik olan ile kültürel olanı birbirine bağlama ya da kamusal görüş iletme konusunda yurttaşların zorlandığının da işareti olarak okunabilir.

Görüşmelerin genelinde Kürtlere özgü olduğu varsayılan feodal ilişkilerin, onların eğitimsiz, cahil, çok eşli, çok çocuklu, yoksul bir hayat sürdürerek “medeniyet dışı” kalmalarına (ve böylece “biz”i tanımlayan ortak değerlerden sapmalarına) yol açtığı ileri sürülmektedir. Görüşülenlerin tamamı “ağalık düzeni”, “aşiretçilik” ve “feodal yapı” gibi kavramlara Kürt kültürünün öncelikli belirleyeni olarak dönüşümlü olarak başvurmuşlar ve feodaliteyi Kürt halkının kültürel ve ekonomik gelişmesini engelleyen, baskılayan bir “güç” olarak tanımlamışlardır.

Görüşülenlerin önemlice bir kısmı, feodal düzenin özellikle kadınlar üzerinden varlığını sürdürdüğünü saptamakta, Kürt kadınının feodal düzende ağaların ve erkeklerin “kölesi” olduğu (Münevver, Yeliz, Metin), doğurmaya koşullandırıldığı (Merve), alınıp satılan bir metaya dönüştürüldüğü (Metin, Sebahattin, Münevver, Sait, Merve, Sadık, Kevser, Yüksel, Mahmut) hatta terör örgütü tarafından cinsel obje olarak kullanıldığı (İlhan, Mahmut, Metin) kalıpyargılarını Kürtlerin kültürel yapılarına ilişkin gerçeklikler olarak kabul etmekte ve yansıtmaktadır:

Yani bilmiyorum sen dedin ya hani orda kızların işte ... Kürt kızı veya hani bir kız çocuğu hani sen de mesela annesin çocuğun çoluğunu gönderip de millete peşkeş çekmek ister misisin...Ne yapacak şimdi dağdaki adam buna. Nikah kıyıp da gel karım sen burada otur mu diyecek..... Yani affedersin ama belli bir şeyden sonra bir onun kucağında bir onun kucağında (İlhan).

Türkiye aslında hızlı değişiyor, dönüşüyor şeyde de kırsal kesimde de bu şeyi çok yaşayamamış, flörtü çok yaşayamama bunların içinde şey kılıyor böyle. Şeyleri yaşları geçmiş de olsa yani evindeki hanıma çocuk yaptırmış erkeği bulana kadar. Çevremde var mesela ondan sonra kadın böyle mesela deforme olmuş, bozulmuş genç yaşta kadın, yani yaşlı kadın tipine bürünmüş. Şimdi dışarıda mutlu olmaya çalışıyor işte. Gidip gazinoda şurda burda pavyonda falan filan işte fütursuzca parasını harcayabiliyor.. ama o da kadını çalıştırdığı parası yani... kadına bu açıdan bakıyorum ve ben üzülüyorum şahsen (Mahmut).

Ensest ilişki ve bir tür sapkınlık olarak değerlendirilen eşcinsellik de (Nermin, Münevver) benzer bir çerçevede içinden, Kürtlere özgü ya da Kürtler arasında yaygın pratikler olarak işaretlenmektedir. İlhan’ın “.....eeee mesela bu töre cinayetleri ile ilgili genelde hani hepsinde olmasa da çoğunda o ensest ilişkilerden kaynaklandığı söylenir” ifadesi etnik ve cinsiyet temelli ayrımcılığın birbirine eklemeli olduğu ırkçı söylemlerin bir örneğidir. Yeni ırkçı söylemlerden biri olarak cinsiyetçiliğin kadın bedenini araçsallaştırıcı tavrı medya anlatılarının da

önemli bir izleğidir. Medyanın her türlü hikâye kurma biçiminde cinsiyetçiliğın kadın bedenini araçsallaştırarak hikâye edilen şeyin inandırıcılığını arttırma girişimi olduğu bilinmektedir⁵⁰.

Diğer yandan töre cinayetleri gibi, yukarıda değinilen haberde konu edilen eşcinsel evlatlara yönelik cinayetler de Kürt kültürünün bileşeni olarak ele alınmaktadır (İlhan, Münevver, Nermin, Yeliz, Sebahattin, Sait). Kürtler fazla iç içe yaşadıkları için ve kendi ailelerinde olan olumsuzlukları da kendileri halletmeye bakıyorlar. Az önce söylediğimiz gibi bir boşanma nasıl olmuyorsa, onların yaşam tarzlarında yanlış olan bir şeyi de kendileri cezalandırıyorlar. Tabii ki bu cezalandırmak da değil, resmen katletmek buradaki habere göre (Yeliz). Yeliz gibi Münevver de, eşcinselliği ve ensest ilişkiyi Kürt kültürüne özgü “sorunlar” olarak ele almakta ve “çok çocuklu yoksul Kürtler”in iç içe yatmaları” ile açıklamaktadır. Nermin’in ise İlhan’a benzer çerçeveden ensest ilişkiyi Kürt kültürünün “zorunlu” bir pratiğı olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Nermin’e göre “erken yaşta evlilik, berdel, aile baskısı ve aile içi şiddet” Kürtlerin “yumuşak” kültürel pratikleri arasında iken ensest ilişki Kürt kültürünün “çok daha sert” pratiklerinden birisidir:

İşte aile içinde birden fazla kişi ile cinsel ilişki kurma zorunlulukları var mesela ... Bana mesela Urfa’da aktarılan bir olay vardı. Bir, iki, üç tane erkek kardeş işte evleniyor bir tanesi diğerleri bakarken biri onun eşiyile cinsel ilişki kuruyorlar veya diğer evlendi, bunu bana orda bir hakim arkadaş anlatmıştı, önüne dava geliyor bu olay. Yani son gelin reddediyor son şey. Onlar diyorlar ki hani bugüne kadar böyleydi böyle olması gerekiyor diye o da bir şekilde evden kaçıyor. Bu onun önüne şey olarak olay olarak gelmiş o anlatmıştı. Orda çünkü kadın bir nesne olduğu için belki genellemek doğru değil ama kadın nesne olduğu bir çok yer var ama orda hani burada neyi anlıyorsun onun kiminle cinsel ilişki kurduğu önemli değil, onu gidermekle mükellef. Aile içinde erkekler eşit statüde onunla ilişki kurabiliyor. Bunları duyduğın zaman şey diye düşünüyorsun hani bunlar duyabildiklerin acaba göremediğimiz duymadığımız neler oluyor, neler yaşanıyor. İşte intihar denilen birçok şey intihar işte onlar mecbur bırakılıyor kendilerini asmaya, başka yolları yok, yani bu öğretiliyor⁵¹ (Nermin).

Yeni ırkçılığın kendini kültürel farklar üzerinden kuran başat özelliğinin açık bir şekilde tespit edildiğı görüşmelerde “Öteki”nin kültürel değeri yalnızca “biz”in kültürel değeriyle farklı oluşu ile değil, “biz”in olumlu kültürel değeri karşısında, olumsuz oluşuyla da sorunlaştırılır. Görüşmelerin çoğunda yeni ırkçılığın tipik bir özelliğı olarak beliren “biz”in kültürel olumluluğı yalnızca “Öteki”nin kültürel değeriyle olumsuzlanmasıyla sağlanmıştır. Diğer bir söyleyişle tek başına Kürtlerin ve Alevilerin olumsuz kültürel değeriyle yapılan göndermeler, Türklerin ve Müslümanların kültürel değeriyle üstü örtük bir şekilde olumlanmasına da aracılık etmektedir. Bununla birlikte görüşülenler arasında açık bir şekilde “fark”ı gösterenler de olmuştur. Örneğın Münevver, Kürt ve Türk kültürünü kadınlar üzerinden karşılaştırmıştır. Kürt kadını “tahsilsiz”, “kültürsüz” ve “ağanın kölesi” gibi sıfatlarla tanımlayan Münevver, “Türk kadını”nı ve “Türk ailesi”ni ise yüceltmıştır:

Türk kadını kendini kanıtıyor, okuyor, kültür var, her bakımdan önde yani ama doğununki öyle olamaz, imkânsız. Yani en azından bir Ankara, İstanbul gibi büyük şehirde yaşayan hanımlarla daha farklı, onlara göre doğu daha da geri kalmış (...) Doğunun hani diyorum ya bir aile dört eşli, en azından yedi çocuğı var. Hepsini ilgilenebilir, ama normal Türk ailelerinde bu olmaz. Gene en fazla olsa iki anne olur o da çocuğı ile ilgilenir, ne olduğunu bilir, pek nadir yani Türklerde (Münevver).

Münevver’in yukarıdaki alıntıda “Doğunun” okumamış, kültürsüz, çok çocuk doğuran, çocuklarıyla ilgilenemeyen, geri kalmış, çok kumalı “kadını”nın karşıtı olarak sunduğı büyük şehirlerin okumuş, kültürlü, çocuklarıyla ilgilenen, en fazla ya da nadiren tek kumalı (!) “hanım”ına yüklediğı olumlu özellikler, ırkçı-ayrımcı söylemlerin kuruluşunda toplumsal cinsiyetin merkeziliğini bir kez daha örneklemesi açısından da dikkat çekicidir⁵².

Benzer şekilde, Sadık da “Kürt aileden eşcinsel çocuklara infaz” haberi üzerine konuşurken, hâkim cinsiyet rollerinin dışına çıkan Kürtlerin öldürülmelerini Kürt kültürünün bir zorunluluğı olarak işaretlemekte, “olumlu biz”i bu kültürün karşısına yerleştirdiğı Türk ve kendi aidiyeti nedeniyle Ermeni kültürü ile kurduğı karşılaştırma aracılığı ile tanımlamaktadır:

... Kürtlerde daha fazla. Yani daha fazla şey belki Türk öldürmez de Kürt öldürür, Kürt öldürür de Türk öldürmez. Ermeni öldürmez de ama Kürt öldürür. Kürt için ölüm şarttır. Ama Türk ne yapar,

Ermeni ne yapar, ben Ermeni'yim, ne yapar, belki çocuğunu dışlar. Ben çocuğumu tanımıyorum der (Sadık).

Kadının aile ve toplum içindeki ezilmişliği Kürt geleneklerine özgü bir olgu olarak “biz”in eşdeğerlik kurgusuna dışarılaştırılırken, Zehra'nın aşağıda aktarılan sözlerinde görüldüğü gibi, “biz” aynı zamanda (kültürel) alışveriş ve evlenme yoluyla bu “Öteki”nin olumsuzluklarını sağaltabilecek (ancak elbette başka bir okumayla asimile edecek) kurtarıcı olarak sunulmaktadır:

Direkt benliklerine işlemiş, kadın kendini ikinci sınıf ve ezik görmeye başlamış, kız doğmuş aşağılık doğmuş. Nedenini bilemiyorum ama kırsal alan. erkek bedeni daha kıymetli ya da soyismin devamıyla ilgili bastırılmış olmaktan kaynaklı erkek egosu. Ama bu bir gerçek Kürt geleneklerinde. Alışveriş yapılsa düzelir belki o şeyler yıkılabilir belki. Duygu alışverişi ve evliliklerle (Zehra).

Kürt kadınının ezilmişliğine paralel olarak, görüşmelerin genelinde, doğurganlığı da problemlenmiştir. Doğurganlık, Kürtlerin kültürel “geri kalmışlıklarının” bir işareti olarak ele alınmakta, aynı zamanda da artan Kürt nüfusunun ortak kültürel değerler karşısında tehdit oluşturacağı algısı ile de sorunlaştırılmaktadır (Sebahattin, Metin, İlhan, Sait, Nermin, Sadık, Münevver, Mahmut). Bu sonuçlar, Miles'in “ırksal bozulma” kavramlaştırmasını hatırlatması bakımından dikkat çekicidir.⁵³

Birlikte, uyum içinde yaşama mitinin söylemsel kuruluşunda, Kürtler gibi Aleviler de kültürel ortaklıkla betimlenen “biz”in öteki ucuna yerleştirilen ayrımcı söylemlerin hedefi olabilmektedir. Kürtleri feodal düzenden dolayı kabul görmeyen ya da “sapkınlık” olarak nitelendirilen toplumsal davranışlarla ilişkilendiren söyleme aracılık eden düşünme biçimi, Alevilerin yaşam tarzlarını “ahlak dışı” olarak tanımlamaya da yardımcı olmaktadır. Bu noktada, ayrımcılığı kuran söylemin Kürtlerde olduğu gibi ağırlıklı olarak toplumsal cinsiyet üzerinden düğümlendiğini saptamak mümkündür.

Alevi kültürünün bir parçası olarak kadınların erkeklerle ilişkilerindeki rahatlığın (Bilal, Erhan, Sebahattin) ve temizlik anlayışlarının sorunlaştırıldığı görüşmelerde (Münevver, Erhan) Aleviliğin gösterenleri “Biz”i inşa eden kültürel değerlerin karşıt ucuna yerleştirilmiştir. Örneğin Bilal, aşağıda yer verilen alıntıda Alevilerin kadın erkek ilişkilerini “rahat” sözcüğünü kullanarak tanımlamayı tercih etmiş, ardından bu rahatlığın “iyi” görülmediğini (ortak kültürel değerlerden bir tür sapma olduğunu) vurgulamıştır:

Ben daha rahat yaşadıklarını...Şöyle rahat mesela benim bizim görüştüğümüz bir aile var ... Aile içerisinde amca çocukları, teyze çocukları, dayı çocukları evine rahat çıkıp gelebiliyor, oturabiliyor, kadın yalnızken gelebiliyor... Sen ona gidebiliyorsun ... ama kesinlikle hani şey yok, görüşemezsin yok. Evlenmede katı bir tutum yok ama çok iyi görülüyor... (Bilal).

Alevilerin ibadet pratikleri de benzer şekilde kültürel ortaklık etrafında betimlenen “biz”in karşısına yerleştirilmektedir. Örneğin Erhan, kadın-erkek bir arada ibadetin kabul edilemezliğini vurgularken, ya da Münevver Alevi kadınların gusül abdesti almamalarını sorunlaştırırken “ahlaklı”, “Müslüman/dindar” ve “temiz” olduğu varsayılan “biz”in kabul edilebilirliği, “ahlaksız”, “sapkın” ve “kirli” olduğu varsayılan “ötekinin” (Alevi komşuların vb.) hoşgörülebilin, ancak yine de yadırganan varlığı üzerinden kurulmaktadır:

... abdest alacağız diyorlar abdest ... Böyle bir şey şu parmaklarının ucunu ıslatıyorlar... Abdest alacağız. Kible filan yok. Beraber de değil, bir tanesi eğiliyor kalkıyor, üç tane kız, onlar da eğilip kalkıyor. Ne oldu namaz kıldık. Yok! Yok!(Erhan)

... ama tek şeyleri temizlik konusunda şey olurdu. yani İslam kadar onlar temizliğe dikkat etmiyor, en azından bir İslami kişi kuran okurken abdest alır, beş vakit namazında abdest alır, bayanların muayyen zamanlarında gusul abdestleri var.. (Münevver).

Yukarıda yer verilen ifadelerde de örneklendiği gibi görüşmelerin bir kısmında (Erhan, Merve, Yüksel, Münevver, Bilal) Öteki'nin -öncelikle Kürtlerin, daha sonra ise Alevilerin- temizlik anlayışlarının olumsuzlandığı, Öteki'nin kirli/pis olduğunun iddia edildiği görülmektedir. Burada, kirli/pis adlandırmasının çifte bir anlam taşıdığı ileri sürülebilir. İlki, “kirli” ya da “pis” sözcüklerinin sözlük anlamlarına doğrudan bir gönderme içermektedir ki bunlar yukarıda yer verilen iki örnekte olduğu gibi “biz”in karşıt ucuna yerleştirilen Kürtleri ve Alevileri niteleyen sıfatlar olarak kullanılmıştır: Kürtler, medeni yaşamın gerektirdiği niteliklerden yoksun olduğu, Aleviler ise cinsel münasebetten sonra yıkanmadıkları iddiası ile “pis” olmakla suçlanmışlardır.

İkinci anlam ise Öteki'ne yüklenen "aşırılıklar"la ilişkilidir. Kürtlerin ve Alevilerin gerçek varlığından bağımsız olan bu ikinci düzey anlamlandırma, "biz"nin yakınında dolanan, "biz"nin içine kadar giren "tekinsiz" Öteki'nin yarattığı tiksintiyi, bulantının rasyonel karşılığı olma işlevini yerine getirmektedir. Bu tür bir rasyonelleştirmenin mantığı, "biz"nin kendini arınmış, ırksal, dinsel, cinsel anlamda homojen bir bütün olarak hissedeceği bir ana kadar -ki bu aslında gerçekleşmesi olanaksız bir arzudur, düşten başka bir şey değildir-, Kürtlerin ya da Alevilerin "biz"nin saflığını bozan kirli/pis Öteki'nin göstereni olarak kalmasında açığa çıkmaktadır. Merve'nin evini paylaştığı Kürt kadınının ve onun ailesinin tuvalet alışkanlıklarını yargımlarken kullandığı ifadeler, Öteki'nin tekinsizliğinin yarattığı tiksintiyle baş etme çabasıyla bedensel temizliğin bir medeniyet işareti olarak yüceltilmesi arasındaki bu anlam oyununu çok iyi örneklemeaktadır:

Şimdi tuvaletten çıktığın zaman ellerini yıkaman gerekir doğal olarak. Peki, bunu niye yaptınız, niçin lavaboyu kullanmıyorsunuz? Burası ardiye dedi. Peki, ne yapıyorsunuz? Bir anda o lavabo, el yıkama olayı bende *korkunç bir şey yarattı* ... Kullanmıyorlardı. Orayı düzenledik. Sonra çok *ilginç bir şey oldu*; Maraş'tan akrabaları geldi, o dönem annem de Ankara'da, birlikteyiz. Kızlar, genç kızlar bir soru sormuşlar Hanım'a... Demişler ki ya şeyi merak ediyoruz, tuvalete giriyor, çıkıyor her çıktığında da ellerini yıkıyor. Evet *Bu garip değil mi?* (Vurgular bana ait.)

Merve'nin Kürt arkadaşının ve ailesinin bedensel olarak kirli olduklarına işaret etmek için "korkunç bir şey yarattı", çok ilginç bir şey oldu" ve "bu garip değil mi" sözcüklerini seçmesi dikkat çekicidir. Temizlik anlayışını eleştirmek için hijyen ve sağlık gibi kelimeler yerine örneğin "yadırganan, alışılmamış, gizli yönleri olan, yabancı, tuhaf" anlamlarına gelen "garip" sözcüğünü kullanması aslında Merve'yi rahatsız eden şeyin Kürtlerin bedensel kirlilikleri değil, tekinsizlikleri olduğu iddiasını kanıtlamaktadır.

Yüksel'in aşağıda alıntılanan sözleri de benzer bir çerçeve içinde yorumlanabilir. Yüksel, alıntıda görüldüğü gibi, Kürtlerin büyük şehirlerdeki varlığını onların yalnızca "yaşamayı", "konuşmayı" bilmemeleri, "temiz olmamaları" ile sorunlaştırmamaktadır; üzeri kapalı biçimde de olsa bütünüyle Kürtlerden arınmış bir yaşam alanı talep etmektedir:

Antalya dışarıdan gelen insanlara çok güzel, tatil için. Ama yaşanacak yer değil. İklimi çok kötü, çok sıcak. Bir de ne bileyim çok göç alıyor, çok fena, hep Siirtli. Ne konuşmayı biliyorlar ne yaşamayı... (...) Ben gittiğim gezdiğim yerlerde düzgün nezih insanların olmasını isterim. Ankara'da Recep Usta var, Diyarbakır Liceli onların sahibi... Kavurma bilmem ne kebab yapıyorlarmış, beni götürdüler. Efendim beyaz önlük giymiş, ellerinde eldiven var. Eldiven taksa ne olacak ki.. Ben yemem, istemem ... Benim müşteri olarak talebim bu olamaz mı (Yüksel).

Yüksel'in, Antalya'nın göç eden Kürtler tarafından "fena" bir kent haline geldiğine ilişkin tiksintisinin nedeni, Kürtlerin kente göçü ya da göç eden Kürtlerin sayısal fazlalığı ile ilişkili değildir. Yüksel, kendini ele verdiği ifadesinde açıkça görüldüğü gibi, Kürtlerin kent yaşamına uyum gösterecekleri de (eldiven giymek, önlük takmak) kenti yaşanmaz kılmaya her durumda devam edeceğine inanmaktadır. Bu yönüyle, gerçekleşmesi imkânsız saf-arınmış homojen bir toplum olma arzusunun engelleyen ve keyfini bölen bir figür olarak Kürtlere yatırım yapmayı tercih etmekte ve Kürtleri duygusal gerilimini boşaltan bir yatırım nesnesi olarak görmektedir. Merve ve Yüksel'deki "pis Kürt" imgesinin yerine Münevver'de ise "... Çoğundan ben duyuyordum, Aleviler gusül abdesti almıyor gibisinden" ifadesinde görüldüğü gibi Aleviler geçmektedir.

Merve'nin ellerini yıkamadığını söylediği Kürt arkadaşına, Yüksel'in "eldiven taksa ne olacak ki" ifadesinde beliren kent yaşamını ve "biz"i kirleten Kürtlere ve Münevver'in yıkanmadığını söylediği Alevilere ilişkin ifadeleri gerçekte Kürt ve Alevi kimliği ile ilgisizdir.⁵⁴ Onların kirli olduğuna ilişkin fantezinin asıl nedeni içimize kadar giren "tekinsiz" Öteki'nin yarattığı rahatsızlık duygusunu rasyonelleştirme çabasıdır. Böylece Ötekinin bedensel olarak kirli olduğunu söyleyerek hissedilen gerilimden bir nebze olsun kurtulmuş olunur. Bu anlamda, "biz"nin keyfini çalan bir figür olarak Öteki'nin varlığı duygusal gerilimlerin boşalabilmesi için gereklidir. Bu nedenle örneğin Merve'nin Kürtleri "hırsız", Nermin'in "ensest ilişki kuran", Yüksel'in "pis" olarak tanımlanmasının gerçekte Kürtlerle hiçbir ilgisi yoktur. Kürt, onlar için yalnızca Kürt göstereninin damgaladığı biridir. Kürtleri töre cinayeti işleyen, çok çocuklu, enest ilişki kuran, tembel, bedavacı, geri, cahil, eğitimsiz, terörist gibi karakterize ettiği varsayılan özelliklerin bütün fantazmatik zenginliği altında bununla ilgilidir. Damgalama, beklenenin tersine, Kürtlerin aslında ne olduklarını, Kürtlerin ampirik gerçekliğini gizlemeye değil, Kürtlük fantezisinin inşasında fantezinin üstlendiği "salt yapısal bir işlevle karşı karşıya

olduğunu gizleme”ye aracılık etmiştir. Burada sorulması gereken şey, görüşmelerde Kürtlerin neden “biz”in “keyif çekirdeği” olarak belirlediğidir?⁵⁵

İdeolojik Fantezinin İnşasında Toplumsal Cinsiyetin Rolü

Görüşmelerde “çok çocuklu, sapkın, doğurmaya koşullanan, geri, gelişmemiş, cahil, kaçakçı, bedavacı, hırsız, mafyöz” gibi olumsuz özelliklerin Kürtlüğe atfedilmesi, pek çok heterojen antagonizmayı Kürt kimliğinde yoğunlaştırarak yerdeğistirmeleri mümkün kılmaktadır. Cinsiyetçiliği odağına alan bu çalışma açısından görüşmelerde öne çıkan cinsel yerdeğistirmeler *ensest ilişki kuran, kadınları üreme amaçlı kullanan* (Metin, İlhan, Sebahattin, Yüksel, Nermin, Mahmut), *çok eşli* (Münevver, Sait, Metin, Nermin); kültürel yerdeğistirmeler *gayri medeni, cahil, eğitimsiz, çok çocuklu* (görüşmelerin tamamında) olarak tespit edilebilir. Cinsel ve kültürel yerdeğistirmeler yanında görüşmelerin tamamına yakınında ekonomik yerdeğistirmeler *kaçakçı, bedavacı*; siyasi yerdeğistirmeler *terörist ve dış mihraklara hizmet eden* olarak yer almaktadır. Bütün bu heterojen yerdeğistirmelerle Kürt figürü, “toplumsal antagonizmanın şekli bozulmuş temsili” anlamında toplumsal çatışma ve karşıtlıkların bir semptomu olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece görüşmelerde toplumun antagonistik doğasının Kürtlere yüklendiği söylenebilir.

Kürtlüğün üstlendiği bu semptomatik yoğunlaşma, bir başka açıdan, hâlihazırda birlik ve bütünlük fantezisi ile toplumdan dışlanan, dolayısıyla görünmez kılınan Kürtlerin, Lacan’ın semptomu “bastırılanın geri dönüşü” olarak tanımlayışına uygun biçimde, aslında “paronoid” bir kurgu içinde geri dönüşüne işaret etmektedir. Bu kurguyla Kürt figürü, toplumsal bütünlüğün inşasını imkânsız kılan bozgunculukla özdeş bir anlama bürünür. İlginç olan tam da bu bozguncu Kürt anlamlandırması, Türkiye’nin homojen bir bütün olduğuna ilişkin “düş”ten uyanmanın, düş aracılığıyla gerçekle karşılaşmanın nedenidir. Bir başka ifadeyle, Türkiye’nin birlik ve bütünlük içinde olmayışının nedeni Kürtler değil, birlik ve bütünlük fantezinin bizzat kendisidir. Öte yandan gerçekle karşılaşmış, yani “semptom” teşhis edilmiş olsa da Kürt figürü keyfin organize edilmesinin kaçınılmaz unsuru olarak kalır ve görüşülenlerin yeni ırkçılık ideolojik fantezilerinin duygusal yatırım aracı olmayı sürdürür.

Kürt figürünün yer verilen ifadelerde de görüldüğü gibi duygusal gerilim yaratmasının nedeni töre cinayeti işlemeleri, kaba olmaları, pis olmaları, şehirleri istila etmeleri, yasal olmayan davranışları, kültürsüz, cahil vs. olmaları sayılabilir de bu özellikler “daha kökten bir ötekileştirmenin göstergeleri olarak işlev” görmektedir. Kürtler “biz”den biri gibi görünüp öyle davranabilirler ama onları insan(lık)dışı kılan, ulaşılamaz, bilinmeyen “kendilerinden fazla olan” bir şey vardır. Kürtlerde “biz”i “rahatsız eden” ulaşılamaz travmatik öğeyle ilişkimiz “Kürtlerin dört kadınla birden evlenmeleri, 46 çocuk sahibi olması” (Sebahattin), “gündüz evlerinde oturup gece dağa çıkıp terörist olmaları” (Münevver), “kadınların dağdaki teröristlerin cinsel ihtiyaçlarını gidermek için kucaktan kucağa oturması” (İlhan), “erkek kardeşlerin eve gelen gelinle cinsel ilişki kurma geleneği” (Nermin) gibi fanteziler aracılığıyla kurulur:

Ya bir bakıyorum vatandaşa [Kürtlere], 4 tane hanımdan, beş tane hanımından 46 tane çocuk ... Ne demek ya bu! Çok acayip bir şey. Baba çocuğun ismini bilmiyor ya! Hangi kadından olduğunu bilmiyor. Düşünebiliyor musun? ... Niye dört tane kadınla evleniyorsun, ne hakkın var ya böyle bir şeye ... (Sebahattin).

Ne yapacak şimdi dağdaki adam buna. Nikah kıyıp da gel karım sen burada otur mu diyecek..... Yani affedersin ama belli bir şeyden sonra bir onun kucığında bir onun kucığında olacak yani baktığın zaman bilemiyorum tabi ki ama genel mantık olarak söylüyorum bunu ... (İlhan).

Orda prenses muamelesi gördüğünü sanmıyorum yani. Orda da işte telaffuz edemeyeceğin şekilde belki en kötü şekilde kullanılıyor, belki hizmetinde kullanılıyor, belki cinsel açıdan istismar ediliyor. Belki oradan dönmek istese geri dönüşü olmuyor. Oradan yani filmlere çok konu oluyor yani işte kaçmak, kurtulmak isterse ajan muamelesiyle öldürülebiliyor falan yani. Doğru mu bilmiyorum orda nasıl yaşanılıyor (Mahmut).

Bu örneklerde Kürtlere yüklenen cinsel “aşırılık”lara duyulan öfke ve garipseme aslında, Jacques Alain Miller’in tam ifadesiyle aktaracak olursak, “benim kendi hazzıma duyduğum kindir. Benim hazzım dışında hiçbir haz yoktur. Eğer Öteki benim içimdeyse, aynı zamanda bu kin, kendime karşı duyduğum kindir”.⁵⁶ Lacan

ise “en radikal düzeyinde şiddet(i) ötekinde kapsanan bu dayanılmaz artık-hazza bir darbe indirme çabası” olarak tanımlanmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla görüşülenlerin Kürtler üzerinden kurdukları cinsel fantezilerin bir yandan onlara “kendini kastre/eksik olmamış bir durumda hayal edebilecekleri -bilinçdışı arzularını karşıladıkları- sınırlı bir haz yaşatan, diğer yandan da duydukları bu hazdan tiksindikleri ve gerilimlerini boşaltma imkânı veren ikili bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir.

Görüşmelerden elde edilen alıntılar bize gösterdiği şey, Öteki'lere “aşırılık-fazlalık”⁵⁸ yüklenmesinin yeni ırkçılık ideolojik fantezisinin mümkünlik koşulu olduğudur ve Yuval-Davis'in vurguladığı gibi “Öteki” olarak işaretlenenlere “beden bulma” çabası olarak yorumlanacak bu sonuçlar, “yasaklanmış zevklerin hayallerini ve iktidarsızlık korkularını “Öteki”ne yükleyen ırksallaştırılmış imgelemin” merkezinde de cinselliğin önemli bir rol oynadığını göstermektedir.⁵⁹ Görüşmelerin neredeyse tamamında öncelikli olarak Kürtlere yönelen ama Alevilere, Ermenilere, Yahudilere ve kadınlara da yüklenen olumsuz duyguların rasyonelleştirilme tarzlarındaki bu ortaklık yeni ırkçılığın ve onun kurucu bileşeni olarak cinsiyetçiliğin ideolojik bir fantezi olarak işleyişini ve işlevini açıklamaktadır.

Sonuç

İrkçılığın ve cinsiyetçiliğin aynı yapısal koşullardan doğan, birbirine eklemli ideolojiler olarak ele alınması gerekliliğinden hareket eden bu çalışmada pek çok ayrımcı ideolojiyi birbirine eklemleyerek işleyen yeni ırkçılık kavrayışından yola çıkılmıştır. Görüşülenlerin neredeyse tamamına yakını “geleneksel değerleri savunmak, kültürel farkları abartmak ve bu farkları mahkûm etmek” üzere yaptıkları konuşmalarda “öteki” olarak hükmedilenlere yönelik ırkçı söylemlerini sıklıkla toplumsal cinsiyete atıfla kurmuşlardır. Kültürel farklılıkların bir arada yaşamaya engel olduğunu ileri süren, farklı kültürler arasındaki sınırları kaldırmanın ve farklı yaşama biçimlerinin, gelenek ve göreneklerin bir arada olmasının “uymazlığı” üzerinden kendini meşrulaştırmaya çalışan yeni ırkçılığın bu niteliklerine uygun olarak cinsiyetçilik de sıklıkla etnik ve dini farklı yaşam pratiklerinin ötekileştirilmesine ya da eritilmesine dayanarak kurulan kültürel birlik söyleminin kurulmasına eşlik etmiştir.

Gelenek ve göreneklerin ortaklığı yoluyla kurulan kültürel zenginliğin “biz”in kurucu ögesi olarak öne çıkarıldığı söylemlere, görüşmelerin neredeyse tamamında etnik ve dini unsurların bu ortaklıktan “sapan” ya da onu tehdit ettiği varsayılan kültürel pratiklerinin ve davranış kalıplarının “fark”ı kuran, dolayısıyla “Öteki”ni tanımlayan öge olarak ele alındığı söylemler eşlik etmektedir. Görüşmelerin genelinde ortak kültürel değerler etrafında inşa edilen “biz”in kurucu ötekisi olarak öne çıkan kimlikler Kürtlük ve Alevilik olarak belirmiştir.

Görüşülenlerin önemli bir kısmı, feodal düzenin özellikle kadınlar üzerinden varlığını sürdürdüğü ortaya koymakta, Kürt kadınının feodal düzende ağaların ve erkeklerin “kölesi” olduğu, doğurmaya koşullandırıldığı, alınıp satılan bir metaya dönüştürüldüğü hatta terör örgütü tarafından cinsel obje olarak kullanıldığı kalıpyargılarını Kürtlerin kültürel yapılarına ilişkin gerçeklikler olarak kabul etmekte ve yansıtmaktadır.

Ensest ilişki ve bir tür sapkınlık olarak değerlendirilen eşcinsellik, töre cinayetleri gibi, eşcinsel evlatlara yönelik cinayetler de Kürt kültürünün bileşeni olarak ele alınmaktadır

Birlikte, uyum içinde yaşama mitinin söylemsel kuruluşunda, Kürtler gibi Aleviler de kültürel ortaklıkla betimlenen “biz”in öteki ucuna yerleştirilen ayrımcı söylemlerin hedefine yerleştirilmiştir. Kürtleri feodal düzenden dolayı kabul görmeyen ya da “sapkınlık” olarak nitelendirilen toplumsal davranışlarla ilişkilendiren söyleme aracılık eden düşünme biçimi, Alevilerin yaşam tarzlarını “ahlak dışı” olarak tanımlamaya da yardımcı olmaktadır. Bu noktada, ayrımcılığı kuran söylemin Kürtlerde olduğu gibi ağırlıklı olarak toplumsal cinsiyet üzerinden düğümlendiğini saptamak mümkündür.

¹Bu makale “İrkçı-Ayrımcı Söylemlerin Muğlak Karakteri ve Medyanın İşlevi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

²Bkz: M. Barker, *New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe* (London: Junction Books, 1981); P. A Taguieff, *The Force of Prejudice On Racism Its Doubles* (University of Minnesota, London, 2001); E. Balibar, “Bir ‘Yeni İrkçılık’ Var mı?”, içinde *İrk, Ulus Sınıf* (Çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yay., 2000a:30-38); I. Wallerstein, “Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: İrkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik”, *İrk, Ulus Sınıf*, (Çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yay., 2000a:39-49); Robert Miles, “Günümüz Avrupa’sındaki İrkçılığın Açıklarken”, *Batı Cephesinde İrkçılık, Modernite ve Kimlik* (Ali Rattansi ve Sallie Westwood, der., içinde, İstanbul: Sarmal Yay., 1997). İrkçılığın söylemsel niteliğine vurgu yapan Teun A. van Dijk da, söylemsel olarak üretilen bugünkü ırkçılığın en önemli karakteristiklerinin, onun taşıdığı geniş anlamla ilişkili olduğunu ileri sürer ve bu içeriği “etnisizm” kavramı yerine ırkçılık kavramı ile açıklayacağını belirtir. van Dijk, ırkçılık kavramının hem daha yaygın olarak kullanıldığını, hem de inkâr edilse de açıkça ve görünür bir şekilde bizden farklı olanları tanımlamak için bir kriter olarak etkisini, güncelliğini sürdürdüğünü söylemektedir (2005:2). Artık farklılıklar genetik olarak değil, kültürel olarak ortaya konmaktadır ve kültürel farklılıklar da ırkçılık olarak adlandırılmaktadır (Matheson, 2005:139).

³Schnapper Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki* (İstanbul Üni.Yay., 2005:424.), M. Daly, *Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, (Londra, 1978); Fatmagül Berktaş, “Önsöz”, *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri* (Çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul: Pencere, 1998:7).

⁴L. Back, ve J. Solomos, *Theories of Race and Racism* (Newyork: Routledge, 2001 :8,17); Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı* (İstanbul: İletişim Yay., 2005: 41).

⁵Back ve Solomos, *Theories of Race and Racism*,8

⁶Yeni ırkçılık kavramı ilk olarak Martin Barker (1981) tarafından dile getirilmiştir. Barker, Franz Fanon’un (1967) “kültürel ırkçılık” kavramlaştırmasından etkilenmiştir.

⁷E. Bonilla Silva, *Racism Without Racist: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Newyork: by Rowman & Littlefield Publishers, 2006:40).

⁸Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve İrk* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2004:43).

⁹Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, 28.

¹⁰Balibar, “Bir ‘Yeni İrkçılık’ Var mı?,” 26.

¹¹Mehmet Taş, *Avrupa’da İrkçılık* (Ankara: İmge Yay., 1999, 53).

¹²Balibar, “Bir ‘Yeni İrkçılık’ Var mı?,”36.

¹³Balibar “Bir ‘Yeni İrkçılık’ Var mı?,”37.

¹⁴E. Balibar, “İrkçılık ve Milliyetçilik”, içinde, *İrk, Ulus Sınıf*, (Çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yay., 2000b, 66).

¹⁵Balibar, “İrkçılık ve Milliyetçilik,”66.

¹⁶Back ve Solomos, *Theories of Race and Racism*,4.

¹⁷Teun A. van Dijk, “Elite Discourse and the Reproduction of Racism”, in J. Stanfield and R.M. Dennis(eds), *Methods in Race and Ethnic Relations Research*, Newbury Park, Ca: Sage., 1992a); Teun A. van Dijk, “Discourse and the Denial of Racism” (*Discourse & Society*, 3, 1992b, ss.87-118); Teun A. van Dijk, *Racism and Discourse in Spain and Latin America*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.,2005); Back ve Solomos, *Theories of Race and Racism*; Balibar, “Bir ‘Yeni İrkçılık’ Var mı?”; Fırat Aydınkaya, *Yeni Faşizmin Kökenleri: Ebedi Dönüş* (İstanbul: Belge Yay., 2008).

¹⁸Görüşülenlerin seçiminde yalnızca demografik farklılıklar belirleyici olmuştur. Bu kapsamda değişik yaş, meslek gruplarından az çok gündemi ve medyayı takip edebilen kişiler arasından 10 kadın 10 erkek toplam 20 kişi seçilmiştir. Görüşme için tespit edilen 20 kişiye kartopu örneklem metodu kullanılarak ulaşılmıştır. Pilot görüşme için rastgele seçilen beş kişiden elde edilen verilerin analizi yeni ırkçı özne konularının ne'liğine dair çıkarımlar yapılabileceğine dair kanaati oluşturduğu için bu kişilerin ve katılan diğerlerinin önerdiği kişiler arasından demografik denge gözetilerek seçilen 20 kişi ile görüşmeler tamamlanmıştır.

¹⁹Bu haberler, etnik homojenliğin, sermayenin etnikleştirilmesinin-Türkleştirilmesinin ve "bizim" tesis edilmesinin bir aracı olarak gayrimüslim azınlıkları (100 bin Ermeni'yi sınır dışı ederiz- Milliyet, 17 Mart 2010); yok sayarak asimile etmenin ve/ya "tanıyarak dışlama"nın öne çıkan aktörleri olarak Kürtleri (Meğer Kürtler Türkmen, Kürt Alevileri ise Ermeni'yymiş-Hürriyet, 17 Ağustos 2007), (Kürtçe krizi devam ediyor – Sabah, 16 Nisan 2012); dini ve mezhepsel bütünlüğü sağlamanın bir aracı olarak Alevileri (Cami ve mescit dışında bir yer ibadethane olarak kabul edilemez- Hürriyet, 25 Temmuz 2012); Türk aile yapısının ve ahlak anlayışının sağlaması olarak farklı cinsel yönelimleri ve kadınları (Kürt Aileden eşcinsel çocuklara infaz" iddiası- Radikal, 30 Ağustos 2012), (Kürt kadını hem töre hem PKK kısıncasında- Akşam, 2 Mayıs 2012) konu edinen ve yeni ırkçı söylemlerin eklemli niteliğini yansıttığı düşünülen haberlerdir

²⁰Görüşülen erkeklerin neredeyse tamamının kendilerine gösterilen haberleri okumaya gerek duymadıklarını ya da üstün körü bakarak bunları zaten bildiklerini ifade etmeleri dikkat çekicidir. Bu sonuç, Van Dijk'ın gazete okurlarının çoğunlukla haberlerin başlığına bakmakla yetindikleri tespitini hatırlatmaktadır (1991:232-241). Görüşülen kadınların ise haberlerin her birini ayrıntılı olarak okumaları gazete okurluğu ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin sorunlaştırıldığı bir başka çalışma için dikkat çekici bir tespit olarak not düşülebilir. Ayrıca bu durum, görüşülen kadınların bazılarının (Merve, Nermin, Elif, Zehra) haber alma pratikleri ile de ilişkilendirilerek açıklanabilir. Bu kadınlar, daha çok sosyal medya, internet ve haber portallarından haber almaktadırlar.

²¹Slovaj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, Yay., 2002, 131, 142, 144); Slovaj Žižek, *Yamuk Bakmak* Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş (Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2005, 20).

²²Ernesto Laclau, *Popülist Akıl Üzerine* (Çev. N.Betül Çelik), AnkaraEpos Yay., 2007, 129-130).

²³Angela Davis, *Kadınlar, Irk ve Sınıf*, (Çev. İ.Çeliker, İstanbul: Sosyalist Yay.,1994).

²⁴Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, 424-425.

²⁵Back ve Solomos, *Theories of Race and Racism*, 8.

²⁶Ware 1992 akt. Back ve Solomos, *Theories of Race and Racism*, 16.

²⁷Back ve Solomos, *Theories of Race and Racism*, 17.

²⁸Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, 183.

²⁹Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, 184.

³⁰Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, 184-185.

³¹Robert Miles, *İrkçilik* (Çev. Sibel Yaman, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 2000, 25; Steve Fenton, *Etnisite İrkçilik, Sınıf ve Kültür* (Çev. Nihad Şad, Ankara: Phoenix Yay., 2001, 78).

³²Miles, *İrkçilik*, 125.

³³Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, (Çev.A. Bektaş, İstanbul: İletişim Yay., 2003, 61).

³⁴Yuval Davis, *Cinsiyet ve Millet*, 62.

³⁵Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, 104.

³⁶Ali Rattansi, “‘Postmodern’ Bir Çerçeve ‘Batı’ Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler”, *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik(der.)*, İçinde, İstanbul: Sarmal Yay.,1997, 58).

³⁷Rattansi, “‘Postmodern’ Bir Çerçeve ‘Batı’ Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler,” 59.

³⁸Rattansi, “‘Postmodern’ Bir Çerçeve ‘Batı’ Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler,” 81.

³⁹Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, 97.

⁴⁰Fenton, *Etnisite Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, 75-77.

⁴¹Miles, *Irkçılık*, 171-172.

⁴²Selma James, *Cinsiyet, Irk, Sınıf Kadınlardan Yeni Bir Perspektif* (İstanbul: BGST yayımları, 2010, 97).

⁴³James, *Cinsiyet, Irk, Sınıf Kadınlardan Yeni Bir Perspektif*, 98.

⁴⁴Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, 29.

⁴⁵Phizacklea 1995, akt. Schnapper *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, 423.

⁴⁶Phizacklea 1995, akt. Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, 423.

⁴⁷Wallerstein, “Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik,” 44.

⁴⁸Wallerstein, “Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik,” 46-47.

⁴⁹Cinsiyetçiliğin etnik ve dinsel farklara dayanarak üretilme biçimini konu edinen ve bir çalışma içiniz bkz. Ülkü Doğanay (2013) “Irkçılığın İzini Satır Aralarında Sürmek: Popüler Kültür ürünlerinde Irkçı Söylemlerin Yaygınlaşma Biçimleri” başlıklı çalışmaya. Bu çalışmasında Doğanay, medyada ve popüler kültür ürünlerinde “biz”e ilişkin olumlu, “öteki”ne ilişkin olumsuz kalıpyargılar yoluyla ırkçı ve ayrımcı söylemleri yeniden üreten temsillerin çoğu zaman toplumsal cinsiyetle de ilişkilenecek kadınlara ve” öteki”ni tanımlarken onun dışarıklılığının altını çizen bir ek nitelik olarak farklı cinsel yönelimlere başvurduklarına dikkat çeker.

⁵⁰Cinsiyetçi söylemlerin medyada üretilmesine ilişkin ayrıntılı çalışmalar için bkz. Gencel Bek ve Binark (2008); Danacı Yüce (2008); Köker (2007); Mater (2008); Mater ve Çalışlar (2007); Saktanber (1993); Tanrıöver Uğur (2007, 2008); Pira ve Elgün (2005); Çelenk (2010); Timisi (1997).

⁵¹Nermin enest ilişkinin Kürt kültürünün “sert” bir pratiği olduğunu Doğuda hâkimlik yapan arkadaşının aktardıkları ile desteklemiştir. Nermin’in’in aktardığı olayın gerçekliği, anlatılan olayın Urfa’da geçtiği, konunun mahkemeye intikal ettiği ve aktörlerinin Kürt kökenli vs. olduğu kanıtlanabilir. Burada sorun olarak beliren şey, herhangi bir bölgede, etnik kökenle ilişkisiz bir şekilde yaşanabilecek münferit bir vaka üzerinden genelleştirme yapılmasıdır. Nermin’in de münferit bir vaka üzerinden enesti Kürtlerin “sert” bir kültürel pratiği olarak tanımlaması ve tüm Kürtlerin enest ilişkiyi geleneksel bir pratik olarak yaşadığını iddia etmesi yeni ırkçılığın mantığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁵²“Doğunun ezilen kadını” anlatısının yerleşikliği iddialarının/gerekçelerinin yayılımını kolaylaştırmaktadır. 1970’lerin edebi metinlerinden gazete haberlerine çok eşli evliliğin etnik kökene bağlı olduğuna ilişkin diğer anlatımlar için bkz. Handan Çağlayan (2013), *Kürt Kadınların penceresinden*; Rohat Alakom (2010), *Türk edebiyatında Kürtler*; Aksu Bora (2005) *Kadınlardan Sınıfı*, Ömer Türkes (2002) “Milli edebiyattan milliyetçi romanlara”.

⁵³Miles, kadınların “üreme makinesi” olarak konumlandırılmasının aynı zamanda “ırkların” yeniden doğmasının aracı olarak “biyolojik üreme” ile de bağlantılandırıldığını ve “ırksallaşma” sürecine dahil edildiğinin altını çizer:

Göçün ve göçmen kökenli nüfusun ırksallaşmış olduğu tarihsel şartlarda, ‘ırksal bozulma’ denen şeyi önlemekle ilgilenen tüm sınıflar kadınların bu bozulmaya karışması hakkında ciddi endişeler ifade etti. Bunun uygulamadaki sonuçları çeşitlidir. Geçici işçi ihtiyacını karşılamak için göçmenlerin işe alınması halinde, bekâr erkekler sözleşme temelinde işe alınır ve temelli yerleşmeyi ve ‘aşağı bir ırkın’ üremesini önlemek için kadınlar mutlak şekilde dışlanır (Miles, *İrkçılık*, 125).

⁵⁴Freud’un psikanaliz teorilerinden yola çıkan Žižek’ “Kavramsal Yahudi” figürünün “Toplumsal gerçeklik deneyimimizin bir parçası olarak” var olmamasının korkumuzun gerçek nedeni haline geldiğini öne sürer: “Yahudi’nin gerçeklikte var olmayışının ta kendisi Yahudi düşmanlığının temel dayanağı haline gelir. Yani, Yahudi düşmanı söylem Yahudi figürünü gerçekle hiçbir yerde bulunmayan, hayalet benzeri bir olgu olarak kurar, ondan sonra da “Kavramsal Yahudi” ve gerçekte var olan Yahudilerin gerçekliği arasındaki boşluğun ta kendisini Yahudi’lere karşı ana tez olarak kullanır. Böylece kısır bir döngüye girmiş oluruz: bir şeyler ne kadar normal görünürse, o kadar kuşku uyandırılır ve o kadar da paniğe kapılırız. Bu yönüyle Yahudi bir çeşit anne fallusu gibidir: gerçekte böyle bir şey yoktur, ama tam da bu nedenle, onun hayaletvari, düşsel varlığı dayanılmaz bir anksiyeteye yol açar” (Žižek, 1996: 68). Žižek’in Yahudi figürü üzerine söyledikleri görüşülenlerin Kürt algısından kaynaklanan görüşlerini anlamaya ve açıklamaya yol göstericidir. Kürtlerin bir yandan “arkadaşımız, eşimiz olmaktan milletvekili olmaya varan” normal görünüşleri, diğer yandan kavramsal olarak Kürtlere yüklenen olumsuzlukların yarattığı gerilim, onların iç içe girecek kadar ayırt edilemez hallerinden daha çok kuşulanılmasının-korkulmasının ve paniğe kapılmasının nedenidir. Bu anlamda iç içe olunan gerçek Kürt ile ırkçı fantezilerin “keyif hırsız” olarak beliren Kürt imgesi arasındaki çatışmanın yarattığı gerilimin onlara karşı gösterilen duygusal refleksleri belirlediği söylenebilir.

⁵⁵Yeni ırkçı ideolojinin “keyif çekirdeği” olarak Kürtlere yatırım yapılması Kürtlerin Türkiye’nin kurtuluş ve kuruluş tarihi içinde kendi kimlikleri ile var olma mücadeleleriyle ilişkilidir. Bu mücadele, devletin uygulamalarında ve söyleminde bulunduğu karşılığa ve konjonktüre de bağlı olarak seyrini ve yoğunluğunu değiştirerek bugüne kadar devam etmiştir. Mesut Yeğen’in *Devlet Söyleminde Kürtler* (1999) ve *Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa* (2006) isimli çalışmaları Kürt meselesinin Türkiye’nin kurtuluş ve kuruluş tarihi içindeki seyrine ve nasıl algılandığına ilişkin yol gösterici çalışmalardır. Bu çalışmalara bakmak yeni ırkçı söylemlerin ideolojik fantezisinin neden Kürtler üzerine kurulduğunu anlamaya yardımcı olacaktır. Özetle söylenirse Yeğen’in çalışmaları bize, 1920’lerden bugüne yaklaşık bir asırlık bir zaman süresince Kürtlerin devletin söyleminde inkârdan-yanlış tanıtmaya ve dışlamaya varan bir salınım içinde yer aldığını göstermektedir. Devlet söyleminde yerleşikleşen Kürtlere ilişkin bu olumsuz algının yaygınlığı bu tez çalışması kapsamında yapılan görüşmelerden çıkan sonuçlardan anlaşılabilir.

⁵⁶akt. Slovaj Žižek, “Doğu Avrupa’nın Galaad Cumhuriyetleri”, *Birikim*, Sayı 54, (1993): 32.

⁵⁷akt. Slovaj Žižek, “Müstehcen Efendi”, (Çev. M.Yılmaz, *Toplum ve Bilim*, Sayı 70, (1996): 67.

⁵⁸Aydınkaya, gündelik hayat içerisinde Öteki’yle ilişkili olarak ortaya çıkan örneğin Ötekileştirilenler’in “maymun ve benzeri insan dışı şeyler” üzerinden tarif edilmesini Ötekileştirilenleri “keyif alanlarından uzak tutma güdüsüyle, Öteki’nin “keyfe ortak olma suçu”na ek olarak Öteki’nin keyif alanlarının benzerliğini kendine özgü keyif alma tarzına dönük “sinik bir nefret”in varlığı ile ilişkili olarak açıklar (Aydınkaya, 2008:154). Yeni ırkçılığın diğer temel özellikleri olarak tespit edilen Ötekiler’i “klişeleştirme, hayvanlara benzetme gibi temsiller” nefret objesi olma görevini yerine getirmektedir. Sonuçta, “Öteki”ni tasavvur etme biçimleri öncelikle “bir klişe”, “sembol” ya da bir “imge” ile karşılanmaktadır. “İmgeler üzerinden başlatılan “asimetrik” bir durum sonrasında da toplumsal gerçekliği olan şiddete, savaşa yol açma potansiyeline ulaşacaktır (Aydınkaya, 2008:196). Sonuç olarak, günümüz ırkçılığının yok etmekten ziyade inceltmiş bir teknikle hiçleştirilmeye ve aşağılamaya yönelmesi, eski ırkçılıktan farklı olarak onu daha mesafeli bir ırkçılık görünümüne büründürmüştür (Miles, *İrkçılık*, 7; Foucault:1995, 2001; Aydınkaya, 2008:156).

Yeni ırkçılığın bu niteliği, aşağılayarak öldürmenin meşru yoludur. Diğer bir söyleyişle, aşağılayarak öldürmenin “ahlaki” kılınmasıdır.

⁵⁹Yuval Davis, Cinsiyet ve Millet, 104.

Kaynakça

- Alakom, Rohat. Türk Edebiyatında Kürtler (Ankara: Avesta yay., 2010).
- Aydınkaya, Fırat. Yeni Faşizmin Kökenleri: Ebedi Dönüş, (İstanbul: Belge Yay., 2008).
- Back, L. ve J. Solomos. Theories of Race and Racism (Newyork: Routledge, 2001).
- Balibar E., Wallerstein I. Irk Ulus Sınıf (Çev.Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yay., 2000).
- Balibar, E. “Bir ‘Yeni Irkçılık’ Var mı?”, İçinde Irk, Ulus Sınıf (Çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yay., 2000a, ss.30-38).
- Balibar, E. “Irkçılık ve Milliyetçilik”, İçinde, Irk, Ulus Sınıf (Çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yay., 2000b, ss.50-87).
- Barker, M. New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe (London: Junction Books, 1981).
- Berktaş, Fatmagül. “Önsöz”, Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri (Çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul: Pencere, 1998).
- Bora, Aksu. Kadınların Sınıfı (İstanbul: İletişim Yay., 2005).
- Çağlayan, Handan. Kürt Kadınların Penceresinden (Ankara, İletişim Yay., 2013).
- Çelenk, Sevilay. Kadınların medyada temsili ve etik sorunlar Televizyon Haberciliğinde Etik (der., İçinde, Ankara, Fersa Maatbacılık, 2010, ss. 229-236).
- Daly, M. Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism (Londra, 1978).
- Danacı Yüce, Özlem. “Siyasal Kimlikli Gazetelerde Kadın Kimlikleri”, Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun? Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri (İstanbul: Hil Yayınları, 2008).
- Davis, Angela. Kadınlar, Irk ve Sınıf (Çev. İ.Çeliker, İstanbul: Sosyalist Yay., 1994).
- Dijk, Teun A. van. “Elite Discourse and the Reproduction of Racism”, in J. Stanfield and R.M. Dennis(eds), Methods in Race and Ethnic Relations Research (Newbury Park, Ca: Sage , 1992a).
- Dijk, Teun A. van. “Discourse and the Denial of Racism”. Discourse & Society, 3, 1992b, ss.87-118).
- Dijk, Teun A. van. Racism and Discourse in Spain and Latin America (Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2005).
- Doğanay, Ülkü. “Irkçılığın İzini Satır Aralarında Sürmek: Popüler Kültür ürünlerinde Irkçı Söylemlerin Yaygınlaşma Biçimleri”, içinde Medya ve Nefret Söylemi, (ed. M. Çınar, İstanbul: Hrant Dink Vakfı yay., 2013).
- Fanon, F. Toward the African Revolution: Political Essays (Grove Press, 1967).
- Fenton, Steve. Etnisite Irkçılık, Sınıf ve Kültür, (Çev. Nihad Şad, Ankara: Phoenix Yay., 2001).
- Foucault, Michel., “Yaşatmak ve Ölmeye İzin Vermek: Irkçılığın Doğuşu”, (Çev. I.Ergüden, Birikim. Sayı: 74, 1995, ,ss. 50-61).
- Foucault, Michel. Toplumunu Savunmak Gerekir (Çev. Ş. Aktaş, İstanbul: YKY Yay., 2001).
- Gencil Bek, Mine ve Mutlu Binark. Medyada Kadın (Ankara: Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2000).

- James, Selma. Cinsiyet, Irk, Sınıf Kadınlardan Yeni Bir Perspektif (İstanbul: BGST yayınları, 2010).
- Köker, Eser. “Kadınların Medyadaki Hak İhlalleriyle Baş Etme Stratejileri”, Kadın Odaklı Habercilik (Haz: Sevda Alankuş, İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları, 2007).
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Teoriye Doğru (Çev. A.Kardam, İstanbul: İletişim Yay., 2008).
- Laclau, Ernesto. “Boş Gösterenler Siyasette Niçin Önemlidir?” içinde Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme (Çev. E.Başer, İstanbul: Birikim Yay., 2000, ss. 95-109).
- Laclau, ErnestoPopülist Akıl Üzerine (Çev. N.Betül Çelik, AnkaraEpos Yay., 2007).
- Mater, Nadire. “Kadın Odaklı Habercilik ve bianet”, Başka Bir İletişim Mümkün (Haz: Sevilay Çelenk, İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları, 2008).
- Mater, Nadire ve İpek Çalışlar. “Medyadaki Durumu Tersine Çevirmek”, Kadın Odaklı Habercilik (Haz: Sevda Alankuş, İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları, 2007).
- Matheson, Donald. Media Discourses (Open University Press, 2005).
- Miles, Robert. “Günümüz Avrupa’sındaki Irkçılığı Açıklarken”, Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik (Ali Rattansi ve Sallie Westwood, der., içinde, İstanbul: Sarmal Yay., 1997).
- Miles, Robert. Irkçılık, (Çev. Sibel Yaman), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 2000).
- Pateman, Carole. “Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme”, Sivil Toplum ve Devlet (der.John Keane, çev. Aksu Bora ,İstanbul: Ayrıntı Yay.,1993).
- Pearson, Adam R. ve Diğerleri. “The Nature of Contemporary Prejudice: Insights from Aversive Racism” Social and Personality Psychology Compass 3 Journal Compilation (Blackwell Publishing Ltd., 2009).
- Pira, A. ve Elgün, A. Toplumsal Cinsiyeti İnşaa Eden Bir kurum Olarak Medya; Reklamlar Aracılığıyla Ataerkil İdeolojinin Yeniden Üretilmesi (Ege Üniversitesi, 2005).
- Rattansi, Ali. “‘Postmodern’ Bir Çerçeve ‘Batı’ Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler”, Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik(der., İçinde (İstanbul: Sarmal Yay., 1997).
- Schnapper, Dominique. Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki (İstanbul Üni.Yay., 2005).
- Silva, E. Bonilla. Racism Without Racist: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States (Newyork: by Rowman & Littlefield Publishers, 2006).
- Somersan, Semra. Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2004).
- Sumbas, Ahu, “Batı Avrupada Yükselen Yeni Irkçılık Üzerine bir Deneme”, Alternatif Politika (Cilt. 1, Sayı. 2, 2009, ss.260-281).
- Taguieff, P. A. The Force of Prejudice On Racism Its Doubles (University of Minnesote, London, 2001).
- Tanrıöver Uğur, Hülya. “Medyada Kadınların Temsil Biçimleri ve Kadın Hakları İhlalleri”, Kadın Odaklı Habercilik (Haz: Sevda Alankuş, İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları, 2007).
- Tanrıöver Uğur, Hülya. “Medyada Kadın Hakları İhlallerine Son!: MEDİZ”, Başka Bir İletişim Mümkün (Haz. Sevilay Çelenk, İstanbul: IPS İletişim Vakfı Yayınları, 2008).
- Taş, Mehmet. Avrupa’da Irkçılık (Ankara: İmge Yay., 1999).
- Timisi, Nilifer. Medyada Cinsiyetçilik [Gendering in Media] (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Ankara, 1996).
- Türkeş, Ömer. Milli Edebiyattan Milliyetçi Romanlara. İçinde: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV. (T. Bora Ed., İstanbul: İletişim Yay.. 2002, ss. 811-828).

- Wallerstein I. “Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik”, *Irk, Ulus Sınıf* (Çev. N. Ökten, 2000a, ss.39-49).
- Wallerstein, I. “Halklılığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik”, *Irk, Ulus Sınıf* (Çev. N. Ökten, 2000b, ss.91-108).
- Yeğen, Mesut. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İstanbul: İletişim Yay., 1999).
- Yeğen, Mesut. *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa* (İstanbul: İletişim Yay., 2006).
- Yuval-Davis, Nira. *Cinsiyet ve Millet* (Çev.A. Bektaş, İstanbul: İletişim Yay., 2003).
- Žižek, Slavoj. “Doğu Avrupa'nın Galaad Cumhuriyetleri”, *Birikim* (Sayı: 54, 1993, ss.29-38).
- Žižek, Slavoj. “Müstehcen Efendi”, *Toplum ve Bilim* (Çev. M.Yılmaz, Sayı:70, 1996, ss.63-76).
- Žižek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis, Yay., 2002).
- Žižek, Slavoj. *Yamuk Bakmak Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş* (Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2005).
- Žižek, Slavoj. “Milletinin keyfini çıkar: Kendinmis gibi! Kırılğan temas: Slavoj Žižek'ten secme yazılar içinde (Haz.B. Somay & T.Birkan, İstanbul: Metis, 2006a, ss. 211-258).
- Žižek, Slavoj. “Çokkültürcülük, ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, *Kırılğan Temas* içinde, (çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2006b).

Gazeteler

- Milliyet*, (17 Mart 2010)
Hürriyet, (17 Ağustos 2007)
Sabah, (16 Nisan 2012)
Hürriyet, (25 Temmuz 2012)
Radikal, (30 Ağustos 2012)
Akşam, (2 Mayıs 2012)