

Toplumsal Cinsiyet, Şiddet ve Çatışma Dönüşümü ¹

Cilja Harders²



Bu metnin çevirisi Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Derneği Türkiye Temsilciliği'nin katkıları ile yapılmıştır.

DEMOS Araştırma Merkezi tarafından yürütülen www.kadinlarinbarismucadelesi.com kütüphane çalışması için çevrilmiştir.

Bu yazıda yer alan görüşler tamamıyla yazara aittir; FES Derneği Türkiye Temsilciliği'nin görüşlerini temsil etmez.

Çeviri: Özlem Barın

¹ Bu çalışma, çatışma çözümü ve barış alanlarında çalışan Berlin Merkezli Berghof Foundation düşünce kuruluşu tarafından 2011'de "*Gender, Relations, Violence and Conflict Transformation*" adıyla el kitabı olarak yayınlanmıştır. Bu bölüm, el kitabının üç bölümden oluşan çevirisinin ikinci bölümünü oluşturmaktadır.

² Freie Üniversitesi'nde profesör olan Cilja Harders, çatışma ve barış süreçlerinin toplumsal cinsiyet açısından incelenmesine dair çalışmalar yürütmektedir.

1. Giriş

2. Temel Kavramlar

2.1 Çatışma, Şiddet, Savaş ve Barış – Toplumsal Cinsiyetlendirilmiş bir Bakış

2.2 Toplumsal Cinsiyet İlişkileri

3. Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Şiddet

3.1 Toplumsal Cinsiyetlendirilmiş Şiddet Algıları

3.2 Erkeklikler ve Şiddet

3.3 Kadınlıklar ve Şiddet

4. Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Çatışma Dönüşümü: Teori ve Pratiği İlişkilendirmek

4.1 Özdüşünümsellik

4.2 Envanter Çıkarmak: İzleme, Erken Uyarı ve Önleme

4.3 Şiddetin Sürekliliğinin Tamamını Ele Almak

4.4 Erkeklerle Koalisyon Kurmak

4.5 Savaş-Sonrası Geriye Düşme ile Uğraşmak

5. İkilemler ve Perspektifler

6. Kaynaklar

2.2 Toplumsal Cinsiyet İlişkileri

2.2.1 Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet İlişkileri

Toplumsal cinsiyet önemlidir. Erkek veya kadın olmak, yıllık küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu (Dünya Ekonomik Forumu, 2009) tarafından belgelendiği üzere, tüm dünyada maddi ve sembolik kaynaklara ve haklara erişimde bir farklılığı içerir.

Fakat bu basit (ve basitleştirilmiş) hakikatin dışında, “toplumsal cinsiyet” kavramı ve içerimleri hakkında uzun süredir anlaşmazlıklara da neden olan bir tartışma devam etmektedir. Judith Lorber (2008, 538), toplumsal cinsiyeti “üç yapısal ilkeye dayalı bir toplumsal kurum: insanların ‘kadınlar’ ve ‘erkekler’ olarak iki toplumsal gruba bölünmeleri; bunlar arasında gözlenebilir toplumsal farklılıkların oluşumu ve bu gruplara toplumsal olarak üretilen farklılıklar tarafından meşrulaştırılmış şekilde ayrı biçimlerde davranılması” olarak tanımlar.

Bu çalışmada toplumsal cinsiyet ilişkilerini, toplumsal cinsiyetin ilişkili bir kategori olduğunu vurgulamak üzere kullanıyorum. Birçok toplumda bu, Lorber’ın işaret ettiği gibi “erkekler” ve “kadınlar” arasındaki ilişkiye karşılık düşer. Aynı zamanda –bir kurum olarak- toplumsal cinsiyet, yapısal ve süreçsel bir boyuta sahiptir. Bu, içinde yaşadığımız toplumsal, ekonomik, kültürel, dilsel ve dinsel sistemlerin stabil kalmaya eğilimli olduğu anlamına gelir. Bu yapılar, bireysel davranış ve inanışlarımızı derinden etkiler. Bireyler ve gruplar, bu yapılar içinde hareket eder ve eylemleri aracılığıyla içinde yaşadıkları yapıları biçimlendirir ve değiştirirler. Toplumsal cinsiyetin yapısal ve süreç ilişkili boyutlarının nasıl bir etkileşim içinde olduğu sosyal ve feminist teori içinde süregiden bir tartışma konusudur.

Bu bağlamdaki ilk tartışma, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye odaklanır. Biyolojik cinsiyetin, toplumsal olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyetten

ayırt edilebileceği varsayımından başlar. Geleneksel anlayışa göre eril ve dişil cinsiyetler çok büyük oranda farklılaşır: Farklı genlere, farklı fiziksel kapasitelere ve bedensel yapabilirliklere (doğum yapabilme gibi) sahiptirler. Oysa eril ve dişil bedenler farklı olsalar da grup içi farklılıklar kadınlar ve erkekler arasındaki ortalama farklılıklardan çok daha fazladır³. Dahası, bu fiziksel farklılıklara atfettiğimiz anlamlar doğal değil, toplumsal süreçlerin ürünüdür. Post-yapısalcı teorileştirme, hem cinsiyetin hem de toplumsal cinsiyetin, sadece iki cinsiyet olduğu fikrini dayatan bir 'heteroseksüel matriks' içinde toplumsal olarak üretilen kategoriler olduğu gerçeğine dikkatimizi çekmiştir (Knapp, 2001). Bedenlere, davranışlara ve deneyimlere toplumsal cinsiyete dayalı anlamlar atfetme süreçleri sıklıkla gerisin geri doğayla ilişkilendirilme eğilimi gösterir. Bu ise 'uygun şekilde' toplumsal cinsiyetlendirilen 'kadınlar' ve 'erkekler'in üretimi için gerekli olan çok katmanlı, biteviye bireysel ve kolektif çabaları görünmez kılar. Diğer yandan, toplumsal cinsiyet çeşitliliği üzerine yapılan çapraz kültürel araştırmalar gösteriyor ki "cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında basit, evrensel, kaçınılmaz veya 'doğru' bir mütakabiliyet yoktur ve biyolojik cinsiyetin (anatominin) Avro-Amerikan ayrıcalıklaştırılması evrensel değildir" (Nanda, 2000, 2; Tuide,r 2007).

İkinci bir tartışma, faillik ve yapı, "toplumsal cinsiyeti yapma (doing gender)" ve "toplumsal cinsiyetin yapılıyor oluşu (gender being done)" arasındaki ilişkiye odaklanır. "Toplumsal cinsiyeti yapma" faillik boyutunu vurgular. Bu; konuşurken, yemek yerken, kıyafetlerimizi seçerken, gülerken, kariyerimizi geliştirirken, çocuk yetiştirirken ya da doktora giderken bilinçli veya bilinçsiz, istekli veya isteksizce toplumsal cinsiyet ilişkilerini (yeniden) ürettiğimiz anlamına gelir. Bu süreçler, bağlama özgü ve zamana bağlı süreçlerdir. "Kadın işi" konusunda değişen Avrupalı algıyı ele alalım: Sekreterlik, eğitimin kadınların çoğunluğu ve birçok erkek için erişilebilir olmadığı yüzyıllarda erkek egemen bir alan olmuştur; "tipik" bir kadın işi

³Savaşın biyolojik boyutu üzerine detaylı bir tartışma için, bkz, Goldstein, 2001.

olması ise son 60 yılda gerçekleşmiştir⁴. “Toplumsal cinsiyetin yapıyor oluşu” ise bireysel tercihlerimize rağmen edimlerimizi ve algılarımızı biçimlendiren farklı sembolik, maddi ve kültürel yapılara göndermede bulunur. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sosyal örgütlenmesinin (devlet kurumları gibi) kurumsal ve yapısal boyutunu içerir. Örneğin, kadınların çoğunluğu tam siyasi haklarını erkeklerden 200 yıldan fazla bir süre sonra elde etmişlerdir. Fransa’da, 1789 Devrimi’nin ülkesinde kadınlar, haklarının tamamını ancak 1948’de kazanmışlardır. Bir de ücretlere, yönetici pozisyonlarında kadınların temsili ve refaha erişim açısından toplumsal cinsiyete dayalı bölünmüş emek piyasasına bakalım. Refah hizmetleri, toplumsal cinsiyet rollerini içeren belli bir aile modelini yeniden üretir. Örneğin, Almanya vergi ve sosyal sistemi hala kadınların evde kaldığı ve çocuklara baktığı, erkeklerinse ücretli bir işte çalıştığı epey geleneksel bir ilişki biçimine ayrıcalık tanımaktadır.

Üçüncü bir tartışma ise “kesişimsellik (intersectionality) tartışması” olarak adlandırılan tartışmadır. Toplumsal cinsiyetin ilişkisel bir kategori olduğunu ve farklılaşmanın ilişkisel bir süreç olduğunu belirtmiştim: “Dişil” “eril”den , “yoksul” “zengin”den, “siyah” “beyaz”dan ayrı anlaşılabilir. Elbette “erkekler” ve “kadınlar” arasında bir farklılaşma söz konusudur, fakat aynı zamanda her iki grup içinde de farklılaşmalar vardır. Dolayısıyla, bir homo-sosyal ve hetero-sosyal “farklılık eksenini” vardır (Knapp, 2001). “Homo-sosyal farklılıklar”, kadın iş insanı ile onun istihdam ettiği çocuk bakıcısı arasında olan farklılıklardır. Bu iki kadın arasındaki sınıfsal farklılığa ek olarak, aralarında ırksal veya etnik farklılıklar -örneğin siyah veya beyaz arasında- olabileceği gibi göçmenler ve egemen toplumsal grubun üyeleri arasındaki farklılıklar da olabilir. “Hetero-sosyal farklılaşma” ise kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları ifade eder. Burada da sınıf, etnik köken, din, yaş, engellilik, cinsel yönelim ve bireysel tercihler gibi kategoriler etkileşim içindedir.

⁴Bunun ise sonrasında prestij kaybettiği ve ücretlerin genellikle kötü olması toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yapısal boyutuyla ilişkilidir. Bir mesleğin ağırlıklı olarak “kadın işi” haline gelmesinin o mesleği değersizleştirdiğini kanıtlayan toplumlarımızda yeteri kadar örnek mevcuttur (Campa ve diğerleri, 2009).

Farklılık kategorilerinin bu komplike ağı “kesişimsellik” olarak adlandırılmaktadır (McCall, 2001;Klinger/Knapp, 2008).

Bu tartışmalar boyunca toplumsal cinsiyet ilişkilerinin çeşitli kavramsallaştırmalarının politik sonuçları hakkında temel anlaşmazlıklar olmuştur. Kadınlar paylaştıkları toplumsal cinsiyete bağlı şekilde “kadın olarak” kimlik politikası izlemeli midir ya da bu gibi stratejiler erkeklerin ve diğer kadınların dışarıda bırakılmasına mı yol açar? Feminist barış politikaları daha çok evrensel insan haklarına mı yoksa farklılık politikasına mı dayanmalıdır? (Bu konu hakkında daha fazlası için, bkz., 5. bölüm.)

Toplumsal cinsiyetin -“erkeklikler” ve “kadınlıklar”ın özsel nitelikler yerine, atfedilen ve yer değiştiren anlamlara sahip olduğu güç ilişkileri olarak- kesişimsel bir kavramsallaştırmasını kullanmak önemli pratik sonuçlar barındırır: Adil olmayan bir toplumsal cinsiyet düzeninin ve sosyal düzenin sürekliliği ve dayanıklılığını, örneğin erkeklerin başka erkeklere, kadınlara ve çocuklara karşı şiddet kullanmasını, “şiddet” ve “erkeklik” arasındaki bağlantıyı doğal ve değişmez kabul etmeksizin analiz etmemize yardımcı olur. Aksine (doğal ve değişmez kabul etmek yerine), toplumsal cinsiyete dayalı stereotipleri sorgulamamıza ve ilişkili yapıların olası işlevlerini araştırmamıza yardımcı olur. Sarah Clasen ve Susanne Zwingel, örneğin, Guatemala’da kadın cinayetlerinin neden çok yüksek olduğunu anlamak için kolonyal deneyim ve sınıf mücadelesinde kökleri olan uzun ve had safhada şiddetli iç savaş tarihine bakmamız gerektiğini göstermiştir. Yine, sonrasında Guatemala’ya dönmeye zorlanmış ve orada “maras” olarak yeniden örgütlenmiş olan kentli gençlik çetelerinin oluşmasına yol açmış Amerikan göçmen politikalarına bakılmalıdır. Aynı şekilde Guatemala’daki alt sınıftan erkek çocuklar ve erkeklerin ekonomik durumlarına da bakılmalıdır (Clasen/Zwingel, 2009; Luciak/Olmos, 2005).

2.2.2 Habitus, Hegemonya, Toplum ve Devlet:

Yapı ve Fail arasındaki İlişkiyi Anlamak

Modern eleştirel ve feminist teörinin merkezi sorularından birisi, toplumsal cinsiyete dayalı farklılaşmanın nasıl cinsiyetçi bir değersizleştirme ve hiyerarşi sistemine dönüştüğü ve böylesi adaletsiz bir sistemin nasıl sürdürüldüğü sorusudur. Bu sorunun bir dizi farklı yanıtı vardır. Yukarıda işaret edildiği gibi fail ve yapı arasındaki ilişki –bireysel irade ve karar verme ile erişimimizin ötesinde olan yapılar arasındaki ilişki- merkezi bir öneme sahiptir.

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, bu ilişkiyi anlamak üzere “habitus” ve “sosyal alan” kavramlarını geliştirmiştir. Habitus, “dayanıklı, yer değıştirebilir temayüller, yapılandırılan yapılar olarak işlev görmeye ön eğilimli yapılandırılmış yapılar sistemi” olarak tanımlanır (Bourdieu, 1977,73). Dolayısıyla habitus, süregiden toplumsal yapılar ile seçimleri, inançları, arzuları ve algılarıyla farklı bireysel eyleyiciler arasındaki bağlantıdır.

Bourdieu bir kişinin habitusunun aynı zamanda derin bir şekilde hem cinsiyetlendirilen (gendered) hem de cinsiyetlendiren (gendering) olduğunu vurgular (Bourdieu, 1977, 94; Bourdieu, 2001). Habitus, bireysel eyleycilik ile (örneğin “iyi kadın/erkek” gibi davranmaya karar verme) toplumsal ve politik yapıları (“iyi kadın/erkek” olmaya ilişkin eğitim, sosyal alanda deneyim, devlet kurumları, semboller, normlar vs.) bağlantılandırır. Ayrıca, Bourdieu’ya göre habitus bir “sosyal alan” içinde gerçekleşen deneyim ve etkileşim yoluyla şekillenir ve bizzat fiziksel anlamda cisimleşmiş olduğundan bedensel bir hadisedir (Bourdieu, 1977, 76). Habitusu “doğal” olarak görürüz çünkü çok erken yaşlardan itibaren kelimenin tam anlamıyla içimizde kök salmıştır. Joshua Goldstein, örneğin, çocukların eğitiminde toplumsal cinsiyetlendirilmiş farklılıkların, –özellikle erkeklerin sert yetiştirilmesi- savaşa gitmek isteyen erkekler ve kadınlar yaratmada en önemli faktör olabileceğini iddia eder (Goldstein, 2001, 406ff.).

Toplumsal cinsiyetlendirilmiş habitus, erkekliklerin ve kadınlıkların oluşturucu ilkesidir (Meuser, 1998, 115). Tarih boyunca dünya genelinde erkeklik ve kadınlık habituslarının pratiklerinde ve kavranışında büyük değışimler olmasına rağmen, toplumsal cinsiyet habitusunun hakim özellikleri de vardır: Uygun

davranışlar, dil ve bedenler hakkında paylaşılan beklentiler. Erkeklikler bakımından bu gayet özgün hâkim biçimler, “hegemonik erkeklik” olarak adlandırılmıştır (Connell, 1995). Kavram, erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları olduğu kadar erkekler arasındaki farklılıkları da vurgular⁵. Gramscici anlamda hegemonya, hakimiyetin ana veya tek aracı olarak kaba kuvvet kullanmadan hakimiyet kurabilme gücünü ifade eder. Toplumsal cinsiyet ilişkilerine uygulandığında bu, “kadınlar” ve aynı zamanda tabi durumdaki erkeklerle ilişkisinde bazı erkeklik biçimlerinin güçlü bir biçimde ayrıcalıklı kılınmasının çoğunlukla “bir grubun toplumsal hayatta önde gelen bir pozisyonda olduğu iddiasında bulunduğu ve bunu sürdürdüğü bir kültürel dinamik” içinde rızaya ve gönüllü tabiiyete dayalı olduğu anlamına gelir (ibid., 77).

Yukarıda kesişimsellik hakkındaki tartışmada görüldüğü gibi bazı kadınların kısmi olarak güçlendirilmesi rızanın önkoşulu olabilir. Deniz Kandiyoti, bunu uygun bir şekilde kadınlara önerilen “patriarkal müzakere” olarak adlandırmıştır (Kandiyoti, 1988). Bu toplumsal sözleşme içerisinde kadınlar; anneler, kız kardeşler ve kayınvalideler olarak aile rolleri çerçevesinde güvenlik ve koruma kazanırlar. Buna karşılık olarak da daha genç ve bağımlı kadınlara patriarkal düzenin kurallarını dayatırlar.

Erkek egemenliği kadınlara karşı “hetero-sosyal” olarak uygulanırken yoksul, eşcinsel ya da azınlığa mensup erkekler gibi hegemonik olmayan erkekliklere “homo-sosyal” olarak uygulanır. Yine de tüm erkekler, hatta tabi durumda veya suç ortağı erkekliklere hapsedilmiş olanlar bile “patriarkal kâr payından” faydalanır. Bunlar yapısal faydalardır; erkeklerin payına bireysel davranışları ve algılarından bağımsız olarak düşerler (Connell, 1995; Connell/Messerschmidt, 2005)⁶. Mesela, toplumsal cinsiyete göre bölünmüş emek piyasası, işverenlerin kadınlara aynı

⁵3. Bölüm şiddetin meşru kullanımına yönelik toplumsal cinsiyete dayalı algıların nasıl sistematik şekilde kadınları ve erkekleri içerdiğini gösteriyor. Saldırgan, güçlü ve şiddete başvuran erkeklikler sadece pasif, güçsüz ve kırılabilir kadınlıklarla ilişkilendirilerek kurulabilir.

⁶Gücün, sınıf ve “ırk” a göre de dağıldığı göz önünde bulundurulacak olursa kesişimselliğin sıklıkla bu basit güç hiyerarşisiyle çeliştiğini vurgulamak önemlidir.

pozisyondaki erkeklerin çoğunluğundan daha az bir ödeme yapmayı önermesini sağlar.

Her ne kadar hegemonik erkeklik ve kadınlık bir model temsil etse de –bir başka deyişle kadınlar ve erkeklerin çoğunluğunun hayatlarının karmaşıklığını tam olarak yansıtmasa da- kadın ve erkek habitusu içine, yapısal tarafta ise devlet ve toplum kurumları içine gömülüdürler. Birgit Sauer, bu durumu devletin “erkekliği” olarak tanımlar. Sauer, devletin içirme ve dışlamayı –örneğin eğitime, sağlığa, işe, refah hizmetlerine, konut hakkına ya da politik katılıma erişim gibi- organize ettiği yöntemlerin hem patriarkal hem de aynı zamanda şiddete dayalı olduğunu öne sürer (Sauer,2009,61).

Devlet üzerine politik teorilerin feminist bir okumasına dayanarak, Sauer ve diğerleri, devletin elinde tuttuğu güç/şiddet tekeli altında kolektif şiddetin sivilleşmesinin her zaman tamamlanmamış olduğunu göstermişlerdir. “Kardeşlik sözleşmesi” bir cinsel sözleşmedir, tıpkı Pateman’ın (1988) ileri sürdüğü gibi. [Bu sözleşme], ev içi alanı düzenlenmemiş kadınları, çocukları ve azınlıkları patriarkal bağımlılık ve kırılabilirlik durumunda bırakırken kamusal alanda erkek kardeşler topluluğuna barış ve katılım olanağı sağlar. Demokratik bir yapıda yasa ile düzenlenen ve kontrol edilen iktidar tekeli, aile içi şiddete karşı yasaların çıkarılması ve uygulanmasının zorluğunun gösterdiği gibi bu özel alana ancak son zamanlarda genişletilmiştir.

Sauer, geniş bir şiddet kavramsallaştırması kullanarak devlet-toplum ilişkilerinin, ekonomik, sosyal, üreme ve politik alanlardaki güvensizlikte yerleşik toplumsal cinsiyete dayalı şiddet ilişkileri olduğunu savunur (Sauer, 2009, 63). Bu, kadınlık ve erkeklik söylemlerini ve oluşumlarını da içerir. Birçok toplumda erkeklikler “ihlal etme gücü” ile ilişkilendirilirken, kadınlıklar ise “kırılabilirliğe açık olma” ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkileri, kadınların “kırılabilirliğini” sistematik olarak (yeniden) ürettikleri gibi, aynı zamanda (örtük) şiddet ilişkileridir.

Toplumsal cinsiyetlendirilmiş habitus kavramı önemli pratik sonuçlar barındırır. Adil olmayan toplumsal cinsiyet düzeninin ve sosyal düzenin dayanıklılığını ve sürekliliğini, “şiddet” ve “erkeklik” arasında doğal ve değişmez bir bağlantı olduğunu iddia etmeksizin, şiddet kullanımını içerecek şekilde analiz etmemize yardımcı olur. Dahası, şiddet kullanımına yönelik toplumsal cinsiyete dayalı stereotipleri sorgulamamıza ve benzeri yapıların olası işlevlerini araştırmamıza yardımcı olur.

3. Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Şiddet

3.1 Toplumsal Cinsiyetlendirilmiş Şiddet Algıları

Goldstein’in toplumsal cinsiyet ve savaş üzerine kapsayıcı çalışmasında kanıtlandığı üzere şiddet hakkında toplumsal cinsiyete dayalı kanılar, farklı kültür ve zamanlarda hemen hemen aynı olmuştur. Bu kanılar, erkekler savaşırken kadınların savaşmadığı düşüncesini taşır (Goldstein, 2001; Elshtain, 1987). Bu, kadınların savaşmak istemediği veya savaşmadıkları anlamına gelmez. Kadınlar Yunan amazonlarından Amerikan iç savaşına ve günümüzdeki silahlı çatışmalara kadar tarih boyunca her zaman kolektif şiddete katılmışlardır. Yine de kadınların çoğunluğunun silahlanmadığı ve çağdaş orduların olduğu kadar gerilla gruplarının ve ulus-aşırı terörist ağlarının erkek egemen olduğu doğrudur. Dolayısıyla toplumsal cinsiyete dayalı habitus birbiriyle bağlantılı ama ayrı iki algı ve pratik üretir: Aktif, cana kıyan ve şiddete başvuran eril karaktere karşı yaşam verici, pasif, barışçıl ve müşfik kadın karakter. Bu ikisi, ilişkisel kavramlar olarak birbirlerine bağımlıdır (Harders, 2004).

Savaşan kadınlar üzerine yaptığı önemli çalışmasında Jean Elshtain, kadın habitusunun zıt iki özelliği olduğunu öne sürer: “güzel ruh” ve “yiğit anne” (Elshtain, 1987). “Güzel ruh” kadınları daha iyi insanlar olarak, dünyanın kirliliğinden ve acımasızlığından uzak, müşfik, şiddete başvurmeyen anneler ve eşler olarak betimler. “Yiğit anne” ise buna zıt olarak erkekleri savaşmaya teşvik eder veya kendisi savaşmayı arzular ve savaşı aktif bir şekilde destekler. Savaş propagandaları

her zaman bu iki algıyı, anneleri geleceğin askerlerini doğurmuş kadınlar olarak onurlandırarak, kadınları askeri sektörde çalışmaya teşvik ederek ya da kadınları savaşmaya ikna ederek kullanmışlardır. Kadınlara “yurtiçi cephe”de çok önemli bir rol atfedilir.

Bu denklemin eril tarafında ise erkek yurttaş ve askeri görürüz. Modern ulus devletin yaratılışı, geniş orduların oluşması ve zorunlu askerlikle el ele geliştiği gibi bu iki rol de şiddet kullanmayla ilişkilidir. Askeri kurum ve pratiklerin her zaman az ya da çok formel parçası olmuş kadınlar ise sistematik biçimde politik olarak dışlanmışlardır (Frevert, 2001).

Paradoksal bir biçimde güçlü erkekliğin sembolü olarak savaşan erkek aynı zamanda “kadınsılaştırılır”: Askerler yemek pişirir, temizlik yapar, ütü yapar ve kadınlara atfedilen diğer görevleri yerine getirir. Örneğin, bir Alman asker yakın zamanda yapılmış bir çalışmada, kıyafetleri ve temizliğine orduda geçirdiği zaman kadar hiçbir zaman özen göstermediğini söylemiştir (Apelt/Dittmer, 2009). Askeri hiyerarşiler aracılığıyla ihlal etme gücü ve kırılğanlıklar, sivil yaşamdan farklılaşan yeni bir şekilde dağıtılır. Özellikle yeni katılanlar sert bir bedensel ve fiziksel rejime ve hiyerarşik tabiiyete maruz kalırlar. Bu süreçler, derin bir şekilde cinsiyetçidir çünkü toplumsal cinsiyete dayalı stereotiplere dayanır ve aynı zamanda belli erkeklik ve kadınlık biçimlerini yaratır ve yeniden üretir (Dittmer,2009). Bu bağlamda kadınsılaştırma, bir değersizleştirme amacı taşır. Bu durum, sistematik olarak dünyadaki hemen hemen tüm ordularda kadınlara ve erkeklere yönelik (cinselleştirilmiş) şiddet olaylarına yol açar (Scheub,2010;Dittmer,2009).

Ek olarak, bir asker, yoldaşları ve ideolojisi için ölmeye istekli olmalıdır. Oysa ne “ulus” veya “din” gibi soyut kavramlar için ölmeye istekli olmak “doğal”dır ne de toplumsal etkileşimin bir aracı olarak şiddet uygulamaya istekli olmak. Askeriye, şiddet kullanmaya açık hegemonik erkekliklerin (yeniden) üretilmesinde önemli bir rol oynar. Goldstein (2001, 331) şöyle der:

“Kültürler askerleri savaşa katılmaları için kandırma ve oyuna getirme ihtiyacı duyar [...] ve toplumsal cinsiyet, erkekliğin kazanılmasını savaş alanındaki performansa bağlayarak bunu yapmanın kullanışlı bir yolunu sunar. Ayrıca kültürler, erkek çocukları savaş alanında daha etkili işlev görmeleri için erken yaşlardan başlayarak duygularını basturmaları doğrultusunda şekillendirir. Kadınlar tarafından çeşitli şekillerde desteklenen bu sistem, savaşma kabiliyetine sahip ama duygusal olarak zedelenmiş erkekler üretir. Savaşan erkeklerin militarize edilmiş erkeklikleri, kadınların ‘normal’ hayatı sembolik olarak somutlaştırmaları ve erkek cesaretine tanıklıkları ile güçlendirilir.”

Toplumsal cinsiyete dayalı bu algılar, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kendisi kadar hiyerarşiktir. Militarize olmuş bir kültür için “güzel ruh” her ne kadar “asker” kadar önemliyse de patriarkal yapılarda “kadınlık” değersizleştirilir. Dolayısıyla, kadınlığın inşaları aslında çelişkilidir: Kadınsılaştırma, erkekleri; vicdani retçiler, asker kaçakları veya eşcinsel erkekler gibi kendi gruplarından diğer erkeklerle karşı karşıya getirir. Kadınsılaştırma söylemleri genellikle homofobi ile bir arada yürür. Yine, aşırı milliyetçilik, ırkçılık, dini coşkunculuk ve diğer radikal kimliklerle bağlantılıdır. Ama aynı zamanda, “erkek düşman”, kendi gruplarından kadınlara ve çocuklara karşı olağanüstü zalim eylemlerde bulunmakla suçlanarak bir canavar olarak resmedilir. Böylelikle, “saldırgan erkeklik”in inşası, tehdit altında olan, korunmaya muhtaç pasif bir “kadınlık” üretir.

Bu söylemler, şiddetin söylemsel veya pratik tırmanışına hizmet edebilir. Örneğin, birçok durumda bir grup tarafından ifa edilen veya ifa edildiği iddia edilen tecavüz, diğer grupta şiddeti kışkırtır. Dolayısıyla, barışçıl, pasif ve savunmasız kadınlar stereotipi, aktif, saldırgan ve koruyan erkeklerle yakından bağlantılıdır. Bu şekilde bu söylemler, kadın ve erkek habituslarını biçimlendirir ve ihlal gücünü olduğu kadar kırılabilirliği de yaratır.

3.2 Erkeklikler ve Şiddet

Ampirik olarak, erkekler, “özel” ev içi şiddetten -örneğin, ebeveynlerin çocuklara şiddeti gibi- kamusal kriminal şiddete-örneğin, gençlik çetelerindeki gibi

veya cinsel şiddete, örneğin, hapishanelerdeki gibi veya bir işkence aracı olarak yüksek derecede (fiziksel) şiddete- maruz kalma riski taşırlar. Aydınlatılmış şiddet suçlarının çoğunluğu erkekler arasında gerçekleşmiştir. Barış zamanlarında işlenmiş şiddet suçlarının büyük bir kısmı da erkek grupları arasında gerçekleşmiştir (Farr/Gebre-Wold, 2002). Sonuç olarak, bugün hapishanelerde bulunan hükümlülerin büyük çoğunluğu erkeklerdir. Askerlerin çoğunluğunun erkek olması gibi savaş kurbanlarının çoğunluğu da erkektir. Etnopolitik çatışmalarda genç sivil erkekler, sıklıkla katliamların kurbanları olurlar çünkü “düşmanın gelecekteki askerleri” oldukları varsayılır (Ruanda için bkz., Zdunnek,2002; Bosna için bkz.,Cockburn/Zarkov, 2002).

Faillik açısından ise şiddet, bütün bunlara rağmen, erkeklerin kimlik kaynağı olarak anlaşılabilir. Bu, erkek habitusunun, erkekler arasında gayet ciddi rekabet oyunları ile inşa edildiği ve şekillendiği fikri ile ilintilidir. Askeriye, gençlik grupları ve çeteleri, hapishaneler, erkek okulları, spor ve bazı diğer meslekler gibi homososyal kurumlar, bu rekabet oyunlarının önemli sembolik ve maddi mekanlarını oluşturur. Genellikle askeriye, fiziksel güç ve dayanıklılık, disiplin, düzen ve savaşabilme yetisi ile ilişkilendirilen bir erkekliğin somutlaştırıldığı “ulusun okulu” olarak işlev görür. Militarist erkeklik, şiddetin erkekliğin “doğal” bir parçası olduğu fikrinin aşırı vurgulanmasının ürünüdür. Rekabet ve dayanışma (grup dayanışması) sıkı sıkıya bağlıdır (Meuser, 2007). Erkekler arasındaki rekabet aracılığıyla erkeklikler şekillenir, deneyimlenir ve başarılıdır.

Ek olarak, “şiddet deneyimi, örneğin, şiddetli çatışmada, şiddet pratiklerinin içselleştirilmesi ve huy edinilmesine neden olabilir” (Streicher, 2010, 26). Bu ise sonrasında, şiddetin belli erkeklerin bireysel veya kolektif habitusunun içsel bir parçası haline gelmesi anlamında şiddetin sıradanlaşmasına yol açabilir. Kriz ve geleneksel erkeklik kavrayışlarının değersizleşmesi durumunda ise şiddet, erkek egemenliğini ve erkek kimliğini “yeniden tesis edici” önemli bir kaynak haline gelebilir. Böylesi bir kriz, hapishanelerde erkekler arasında gerçekleşen cinsel şiddeti çalışan çalışmalarda ortaya koyulduğu gibi, bireysel özerkliğin yitirilmesiyle

kışkırtılmış olabilir. Bu çalışmalar, şiddet kullanımının ve şiddete maruz kalma korkusunun, erkekliklerin yeniden tesis edilmesinin önemli bir dinamiğini oluşturduğunu göstermişlerdir (Bereswill, 2006; Toch, 1992; Bowker, 1998).

Bireysel veya kolektif kriz sonrası erkek kimliklerinin yeniden ileri sürülmesi, evlere gönderilen ve işsiz kalan eski askerlerin, aile ve ev içinde pozisyonlarını yeniden tesis etmek için şiddete başvurması, savaş sonrası toplumlarda aile içi şiddetin genelde çok yüksek olmasının olası açıklamalarından birisidir (eski-Yugoslavya için bkz., Zarkov, 2005; Afrika için Schäfer, 2008 ve Dolan,2002; karşılaştırmalı bir tartışma için Scheub, 2010). Ruth Streicher, Doğu Timor'da "gençlik çeteleri" üzerine çalışmasında, toplumsal cinsiyet, şiddet, yaş, sınıf ve kanlı bir iç savaşın kalıntılarının, erkeklikleri üretmede nasıl bir etkileşim içinde olduğunu göstermiştir. Genç çete üyeleri, kendilerini topluluklarının koruyucusu olarak görmektedirler. Diğer erkeklerle karşı ritüelleşen ve böylelikle kimlik inşası ve rekabetin kaynağı haline gelen bir şekilde şiddet kullanırlar. Aynı zamanda da "uygun erkek" rolleri konusunda kendilerine son derece güvensizdirler çünkü onların ekmek kazanan erkek rol modeline uygun bir hayatları yoktur. Avrupa ve Amerika kalkınma yardımı kuruluşları, insani yardım gündemlerinin bir parçası kıldıkları bu modellerin sunulmasından ilk elden sorumludur (Streicher, 2010).

Özetleyecek olursak şiddet kullanma kapasitesi, birçok toplumda ve tarihin büyük çoğunluğunda, erkek habitusunun içsel bir parçası olmuştur. Diğer erkeklerle, kadınlara ve çocuklara karşı fiziksel veya yapısal, kolektif ve/veya bireysel şiddet kullanımı, yukarıda gösterildiği gibi farklı sosyal ve bireysel amaçlara hizmet edebilir. Fakat bu, şiddetin doğal olduğu ya da tüm erkeklerin şiddet kullandığı anlamına gelmez. Aksine, erkekler tarih boyunca şiddet kullanmaya yönelik kamusal ve özel baskıya direnmişlerdir. "İhanetçiler", "korkaklar" ve "kaçaklar"ın (onları damgalamak üzere kullanılan kelimeler) tarihi gösteriyor ki genç erkekler zorla orduya alınmaktan veya savaşmaktan kaçmışlardır. Erkekler, gerillaya veya milislere katılmamayı tercih etmiş ve ev içi alanda şiddet kullanmaktan kaçınmışlardır. Yine, erkekler, her zaman aktif bir şekilde barışı ve şiddete

başvurmayan hareketleri desteklemiştir. Ayrıca, bir şiddet kültürünü devam ettirebilmek için her iki toplumsal cinsiyetin katkısı gereklidir.

3.3 Kadınlıklar ve Şiddet

Savaşın “kadınsı yüzü” (Wasmuht, 2002, 88) erkekler için olduğu kadar çeşitlidir. Kesişimsellik açısından baktığımızda, örneğin hâkim etnopolitik gruba veya sınıfa mensup kadınların şiddetin tırmanması ve devam ettirilmesinde en az erkekler kadar çıkarları olabilir. Aynı erkekler gibi kadınlar da ideolojik inançları doğrultusunda ya da güç ve para gibi kişisel kazanımlar elde etme mücadelelerinde hırs veya kin içinde hareket edebilirler. Kadınlar, militarist erkekliklerin aktif veya pasif destekçileri olabilir ve böylelikle şiddetli çatışma kültürünün devam etmesine katkıda bulunabilirler. Kadınlar ayrıca, askerler, hemşireler, tedarikçiler, silah üreticileri ve kaçakçıları olarak silahlı çatışmanın aktif sürdürücüleridir. Marjinalize edilmiş kadınlar bile tüccar olarak birliklere malzeme sağlayarak ekonomik açıdan kâr elde edebilirler.

Kadınlar sadece ordularda veya gerilla gruplarında savaşçı olmamışlardır (Hagemann/Schüler- Springorum, 2002). Kadınlar, yoğun bir şekilde şiddete dahil oldukları Ruanda’da (Zdunnek, 2002; McKelvey, 2007) ve Nazi Almanya’sında olduğu gibi, totaliter ve soykırımcı sistemlerde kolektif şiddetin ifa edilmesinde temel bir rol oynamışlardır. Anette Kretzer, Almanya’da Ravensbrück kadın toplama kampı üzerine çalışmasında, kadınların nasıl militarist bir şekilde ve “erkek” Nazi örgütlerinin kurumsallaşmış hakimiyetine dayalı patriarkal şiddet sistemi içinde hareket ettiklerini göstermiştir (Kretzer, 2009). Bu patriarkal tabiiyet sistemi içinde kadın toplama kampı gardiyanları, şiddet kullanmada, işkence ve taciz etmede ve cinayet işlemede üst derecede bir özerkliğe sahip olmuş ve bunu kullanmışlardır. Aktif bir şekilde suç işlediklerine dair hiçbir şüphe bulunmamasına rağmen savaş sonrası yasal takibatta bulunan müttefik yargı güçleri kadar Alman kamuoyu tarafından da bu zalimce edimleri kadınsı sapma ve aşırılık olarak nitelendirilmiştir. Bu, şiddetin meşru kullanımına yönelik derinlerde kök salmış toplumsal cinsiyete dayalı bakış açısıyla açıklanabilir. Buradaki tartışmamızın amacı açısından,

kadınların, -suç işleyenler veya suç ortakları olarak ya da şiddetli çatışma kültürünün destekçileri olarak- çatışmaların tırmanması veya azalmasına, en az erkekler kadar katkıda bulduklarını söyleyebiliriz.

Aynı zamanda, kadınlara daha az şiddete dayalı ve müşfik roller atfeden toplumsal cinsiyetlendirilmiş habitus, barış aktivizmi pratiklerinde önemli bir etkiye sahip. Kadınlar genellikle, yerel barış ittifaklarının önemli bir parçası oluyor ve aktif bir şekilde “düşman” olarak tanımlanan grup veya bireylerle sosyal ağları ve bağlantıları sıkça (ve daha uzun süreli) sürdürüyorlar. Carolyn Nordstrom, adanmış ve cesur kadınların savaş alanlarında sivillerin tıbbi bakımını nasıl üstlendiklerini ve böylelikle bir şiddet okyanusunda nasıl barış adacıkları yarattıklarını gösterir (Nordstrom, 2004). Yine sıklıkla, şiddetli çatışma sonrası yeniden bağ kurabilen ve geri dönenler, kadınlar oluyor (Cockburn, 2001; ayrıca bkz.,Kutu 1). Kadınların mikro düzeydeki sosyal etkileşimlerinin varsayılan “özel” doğası, çatışma ve muharebenin sınırlarını aşmalarını sağlıyor.

Kutu1

Müzakere edilen Farklılıklar ve Kimlikler

Temel bir sorun olarak haklar politikasına karşı kimlik politikası sorununa ilişkin (bkz., bölüm 2.2.2), Cynthia Cockburn’ün kadın gruplarının Kuzey İrlanda, İsrail/Filistin ve Bosna’da uzun süredir devam eden çatışmalar içindeki barış politikaları üzerine çalışmasından önemli içgörüler kazanmak mümkün (Cockburn, 2001). Çalışılan kadın grupları, farklılıkların üstünü örtmek yerine onları vurguluyor ve kendi grupları içerisinde bu farklılıklarla proaktif bir şekilde ilgileniyorlar. Grup süreci gerçek anlamda demokratik bir alan yaratılmasının mekanı haline geliyor:

Önemli oranda bir çaba, dolayısıyla, evlilik içindeki bireyler, çok kültürlü bir kentteki kolektifler, dünyayı paylaşan uluslar olarak aramızda rahatlatıcı bir demokratik mesafenin yaratılmasına harcanıyor. Bu alan, farklılıklar arasında karşılıklı bilgi oluşturmak, mitleri

dağıtmak için yeteri kadar küçük ama huzur verecek kadar büyük, optimal bir mesafe sağlamalı. İç patlamayı, farklılıkların tecavüze, susturmaya veya yok etmeye dönüşmesini engelleyecek kadar güçlü olmalı. Ama aynı zamanda farklılıkların biçim ve anlam değiştirmesine müsaade edecek kadar da esnek olmalı [...]”(ibid.,224).

Kadınların barışın veya demokratik dönüşümün sağlanması için politik ve kamusal alana girişleri bir diğer taraftan da çoğu kez geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinden bir kopuş içerir. Belli bir meşrulaştırma da gerektirir. Kadınlar genellikle bu meşrulaştırma için “annelik” kalıplarını kullanırlar. Dolayısıyla kadınlar, barış için eylemde bulunurken asker olan erkek çocuklarını korumak üzere geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle ilişkilenebilirler, tıpkı Filipinler’den bir barış aktivistinin söylediği gibi:

“Belki [kadınların]geleneksel politikanın bu ülkede oynandığı ve gücün kullanıldığı biçimleri sergileme eksikliklerinden dolayı, -genlerimizde olduğu için değil ama deneyimimiz ve kültürümüzde olduğu için- son derece bölünmüş bir halk için barışı yaratırken kurulması gerekli olan konsensüsün oluşturulabilmesi için aşılması gereken “ego katılımı”,tavırlarında çok daha az[dır]” (IA, 1999, 13)

Birçok kadın aktivist, barış çalışmaları için kadınlık ve anneliğe ait pozitif kavramları kullanıyor. Fakat kadınlar ve erkekler arasında olduğu kadar, politik bir topluluk olarak “biz, kadınlar” ile kadınlar arasında gerçek hayattaki sosyal, ekonomik ve politik eşitsizlikler arasında da bir gerilim var. Homojen olduğu iddia edilen bir kimlik inşası (barışı savunan anneler olarak olsa da) katı kimlik algılarını sabitlemeye yol açabilir (Knapp, 2001, 43). Buna bir örnek olarak, birçok milliyetçi ideoloji annelik üzerinden kendisini inşa eder ve kadınları annelik ve besleyici rollerine hapseder. Karşılığında da bu durum genellikle militarist erkekliklerin meşrulaştırılmasına hizmet eder. Aynı zamanda da çoğulcu toplumsal cinsiyet pratikleri ve rollerine sahip olabilmeye olanağının bir barış kültürünün kurulmasında esas olduğu argümanı (yukarıda bölüm 2.1’de sunulduğu üzere) çelişir. Yani, özcü dışlama politikaları ile barış politikalarının anneliğe dayalı pragmatizmi arasındaki çizgi aslında çok incedir.