SIRTINDA SEPET

Bafra'dan Hopa'ya
Karadeniz'de Kadınlık Halleri

Derleyenler:
Özlem Şendeniz&
Emek Yıldırım



phoenix

SIRTINDA SEPET
Derleyenler: Özlem Şendeniz & Emek Yıldırım

Sırtında Sepeti
Bafra'dan Hopa'ya
Karadeniz'de Kadınlık Halleri

[Dikkat, mizah ve klişe barındırmaz!]

Derleyenler
Özlem Şendeniz & Emek Yıldırım

phoenix

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Sırtında Sepeti
Bafra'dan Hopa'ya Karadeniz'de Kadınlık Halleri
Derleyenler: Özlem Şendeniz & Emek Yıldırım
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Nuray ÖZİPEK
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır
2018 Şubat, Ankara
ISBN No: 978-605-9801-75-1
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2
Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

Sırtında Sepeti

Bafra'dan Hopa'ya Karadeniz'de Kadınlık Halleri

[Dikkat, mizah ve klişe barındırmaz!]

Derleyenler
Özlem Şendeniz & Emek Yıldırım

"Si vis pacem, cole justitiam."
[Barışı istiyorsanız, adaleti geliştirin.]

mo3'k'vinu
pağutin
მშვიდობა
εἰρήνη
мир
barış

İçindekiler

Sunuş: N'olmuş ki Karadeniz Kadınına? 11
Özlem ŞENDENİZ ve Emek YILDIRIM

"Karadeniz Kadını"nın Sakladıkları 17
Nilüfer TAŞKIN

Göçün Kadınsılaşması: Trabzon'da Rus Gelin Olmak 35
Şahinde YAVUZ

Fuhuş, Toplum ve Yok Edilen Kadın 81
İlayda ÖNAL

Toplumsal Cinsiyetin Doğu Karadeniz'deki Tezahürleri:
Hopa Örneği 103
Emek YILDIRIM

Rize Bölgesinde Geleneğin Kalıcılığı ve Yıkıcılığı 137
Ildikó BELLÉR-HANN

Karadenizli Engelli Kadınların Penceresinden Kadın Olmak:
Trabzon Örneği 153
Nezahat ALTUNTAŞ & Gülmelek DOĞANAY

Karadeniz'in Mübadil Kadınları 187
İlhan Zeynep KARAKILIÇ

Mevsimlik Tarım İşçilerinin Yaşam Koşulları:
Fındık İşçileri Örneği 209
Sebiha KABLAY

Bahçeden Pazara: Pazarcı Kadınların Anlatımları ile
Fındıklı Kadınlar Pazarı..... 233
Özlem ŞENDENİZ

Karadeniz'de Taşeron İşçisi Kadın Olmak 255
Demet ÖZMEN-YILMAZ ve Nihan CİĞERCİ-ULUKAN

Doğu Karadeniz Müziğinde Kadın Emeği 295
Öznur YILMAZ

Dizilerde Hegemonik Temsiller: "Tipik Karadeniz Kadını" 317
Selda TUNÇ-SUBAŞI

Doğu Karadeniz'de Kadın Hareketleri: Trabzon ve Artvin'de
Koalisyon İmkân(sız)lıkları ve Aktivizm 347
Aslı POLATDEMİR ve Charlotte BİNDER

Arhavi'nin Atmaca Kadınları 379
Nazlı Demet UYANIK

Kuaförde Kesişen Yollar 395
Özlem ŞENDENİZ

Karadeniz'in Bir Sureti Daha: Giresunlu Kadınlar 399
İlhan Zeynep KARAKILIÇ

Karadeniz'in Ötekisi: Eşcinsel Kadınlar 405
Çiydem DAĞDEVİREN

Kocakarının İzi..... 413
Özlem ŞENDENİZ

Balıkçı Teyze **415**
Özlem ŞENDENİZ

Karadeniz Kadını ve Müzik **419**
Evrim KEPENEK

Kadın Gibi Yaşal **427**
Trabzon Cazıları

Yazarlar **433**

Sunuş:
N'olmuş ki
Karadeniz Kadınına?

Özlem ŞENDENİZ ve Emek YILDIRIM

Uygar Adam der ki: Ben Benim, ben Efendiyim, geri kalan her şey Öteki dışarıda, altta, altımda, itaatkâr. Ben sahip olurum, ben kullanırım, ben araştırırım, ben sömürürüm, ben denetlerim. Önemli olan benim yaptığımdır. İsteklerim maddenin varolma sebebidir. Ben benim, geri kalanıysa uygun gördüğüm şekilde kullanılacak kadınlar ve vahşi doğa.

(Ursula K. Le Guin)

Toprağın bozunun görünmediği yemyeşil bir şal ile örtülü dağlarından, tepelerinden, yaylalarından lacivert denize doğru büyük bir coşku ve tutku ile çağlayarak akan derelerin denizle buluştuğu topraklarda yüzyıllardır yaşayan insanların geçmişten getirdiği geleneğin, göreneğin modern çağın yeniyetme unsurları ile yer yer çarpıştığı yer yer amorf bir bileşim oluşturduğu bir alan Karadeniz coğrafyası. Doğasına ve görece el değmemişliğine dışarıdan bakanların biraz oryantalist biraz romantik bir biçimde hayranlıkla iç geçirdiği bu topraklardaki yaşamın bizzat içinde olanlar için ise başka bir yüzü

mevcut. Ekonomik açıdan; ağırlıklı olarak 1950'lerden itibaren devlet tarafından desteklenen çay tarımının yarattığı ivme ile alt-orta/orta sınıfa yerleşen yerli halkı bugün düşük seviyelerdeki istihdam ile gün geçtikçe çeşitli sosyo-ekonomik zorluklarla karşı karşıya kalmaktalar. Üstelik hane gelirinin düşüşünde de, yöre halkının temel geçim kaynaklarından olan tarım, hayvancılık ve balıkçılığın da hükümetin bölgede yürüttüğü politikaların çeşitli etkileriyle eskisi gibi kazanç sağlamamasının önemli bir etken olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kültürel açıdan; bir yanda etnik kimlik bilincinin gelişmesine eşzamanlı olarak yükselişe geçen etnik/milli şovenizmlerin ortaya çıkması da bölgenin ayrı bir gerçekliğidir. Siyasal ve sosyal açıdan ise; toplumda var olan muhafazakâr ve devletçi/milliyetçi yapının güçlenen etnik kimlik referanslarına rağmen gücünü yitirmediğini, hatta aksine arttırdığını hatta kadınların, LGBTİ+ üyelerinin ve diğer halkların yürüttükleri kimlik politikalarına ve hak mücadelelerine yönelik ciddi bir karşı duruş halini aldığı da aşikârdır. Ayrıca 1990'ların sonunda başlayan Karadeniz Sahil Yolu yapımıyla başlayıp, 2000'lerin ilk on yılının ikinci yarısında artış gösteren HES projeleri ve taşocakları ile bunlara karşı gelişen direniş biçimleri ve yer yer kitlesel toplumsal muhalefet yörenin siyasal ve sosyal yapısında da ciddi bir kırılmaya yol açmaktadır.

Hiç şüphesiz ki tüm bu boyutların gündelik hayata yansımalarından en çok etkilenenlerin başında, yine ülkenin diğer bölgelerinde olduğu gibi, kadınlar gelmekte. Geçmişten günümüze, güçlü bir erkek-egemen, ataerkil yapının toplumda kabul görmüş genel -hegemonik- hâkimiyeti nedeniyle gündelik hayatın hemen hemen her yerinde cismen var olmasına rağmen ismen var ol(a)mayan yöre kadınlarının hayatları birçok anlamda zorlu koşullar altında sürmekte. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri de bu koşulların belirginleştirilmesini, Karadeniz kadınına dair yapılacak analizlerle bu koşulların daha görünür kılınması ve kuşkusuz ki anlatılması,

aktarılmasıdır. Dışarıdan çalışkan ve direngen bir profil çizen (ki öyledir de şüphesiz) Karadeniz kadınının, bununla birlikte, bir yandan toplumsal baskı diğer yandan emek-yoğun çalışma sürecinin içinde yer almaları ile yaşamları boyunca söz söyleme ve karar alma haklarını yeterince kullanamıyor oluşu bölgenin saklı hakikatlerinden biridir aynı zamanda. Diğer taraftan ise, sınırın mevcudiyetinin sonucu olarak ortaya çıkan göçmen meselesi de sınırın her iki tarafındaki kadınlar için ayrı ayrı sorunlar/sonuçlar barındırmaktadır.

Bu erek doğrultusunda, bölgede doğan-büyüyen ya da belli bir süredir yaşayan kadınların kalemlerinden çıkan metinlerin yer alacağı bir derleme kitap çalışması yapmaya çalışılmıştır. Bu bağlam dâhilinde de, bölgede kadın emeğinin yoğunluğu göz önüne alınarak üretim üzerinden yapılacak bir tartışma esas odakta iken post-kolonyalist eleştirel bir bakış açısı ile ele alınması da irdelemelerin dayandığı zeminin çokboyutlu ve kesişimsel bir altyapı ile oluşturulması da amaçlanmıştır. Bir taraftan 1990-sonrası dönemde başlayan yoğun sınır ticareti ve yine 1990'lı yıllarda başlayan neoliberal politikalarla her şeyin metalaştığı bölgede ortaya çıkan değişim ve dönüşümlerin, diğer taraftan hâlihazırdaki katı ataerkil, milliyetçi, muhafazakâr toplumsal yapının kadınların yaşamlarındaki çok çeşitli tezahürleri ise üzerine konuşulmak istenen meselenin özünü oluşturmaktadır. Sonuç olarak, bu coğrafyaya ait her yaştan, her halktan, her sınıftan kadınların ahvalini yine bu toprakları tanıyan, bilen kadınların anlatmasının artık vaktinin geldiğini düşündük ve yola çıktık. Neticesinde de, her birimizin emeği ile kolektif ruh içinde örülmüş şu an elinizde tuttuğunuz bu çalışma ortaya çıktı.

Kitabın öznel hikâyesi ise, 2016 yılının Temmuz ayının son günü Emek'in "Karadeniz ve Kadın" temalı klişeleri, prototipleri, stereotipleri aşan, ifşa eden hatta -mümkün olabilirse -yer yer sarsmayı amaçlayan bir derleme yapma fikrini ortaya atması ile başladı. Hepimizin malumu ki hem Doğu Karade-

niz'in hem de kadın temalarının araştırmacıların ve okuyucuların ilgisini çekmekte olduğu bir dönemdeyiz. Piyasada benzeri pek çok çalışma var iken yeniden bu konu üzerine odaklanmamızın sebebi hissettiğimiz eksikliktir. Henüz sesi çıkamamış olanların sessizliklerini sonlandırma ihtiyacı, alışılagelmiş, kolay çözümlerden kaçınma isteği ve bölgeyi bilen kadınların bakışına yönelik gereksinim yolculuğumuzun haritasını da oluşturan noktalar oldular. Bu sebepten de, çıpamızı vira ederken "bu coğrafyaya ait her yaştan, her halktan, her sınıftan kadınların ahvalini yine bu toprakları tanıyan, bilen kadınların anlatmasının artık vaktinin geldiğini düşünüyoruz" vurgusu yaptık. Bölgede yaşayan, bölgede yetişmiş olan aktivist, yazar/sanatçı ve akademisyen kadınlardan çağrımıza cevap verenler ile yaptığımız bu çalışmanın elbette ki sınırları ve eksiklikleri vardır. Sözgelimi coğrafi bir sınırımız bulunuyor: Hopa-Bafra arasındaki sahil şeridi ile sınırlandık sahamızı. Elbette bizim ele aldığımızdan farklı olarak açılabilecek pek çok konu başlığının daha olduğunun da bilincindeyiz. Ancak yapısı ile ilgili eksiklikler ve sorumluluklar ise muhakkak ki derleyenler olarak bize aittir.

Genel olarak kitaba ve konusuna geldiğimizde sizleri bir imge ve başlığımızla karşılıyoruz. Zira kitap, kapak fotoğrafı ve adı ile sizi bir stereotip ile yüzleşmeye çağırarak başlıyor derdini anlatmaya. Gözlerimizi kapatıp *Doğu Karadeniz* ve *Kadın* kelimelerini ardarda sıraladığımızda hatırımıza düşen bir imgeyle yapıyor bunu: sepet ve o sepeti yüklenmiş kadın... Çalışkan, yürekli, sivri dilli, her işi becerebilen, dünyanın yükünü sırtlamış, diğer yandan halinden de memnun (!) "Karadeniz kadını." Bölgede yaşayanlar, bölgeyle temas halinde olanlar bilir ki bu genelleme bir dış kabuktan daha fazlası değildir. Biz, sizleri, çalışmamıza kıymet verip okuyacak olan okuyucularımızı, bu dış kabuğun içine bakmaya davet ediyoruz.

Derlememiz kendi içinde dört gruba bölündü: Toplum ve yaşam; ekonomi-politik; müzik, televizyon, kültür; aktivizm ve toplumsal muhalefet. Her biri bir diğeri ile ilişkili ve aslında tam olarak ayrışmamış olan makaleleri bu başlıklar altında toplayarak kitabın sözünü daha kolay söylemesini hedefledik. Ayrıca, bu derlemede yazısı bulunan yazarların hepsi bir biçimde Karadeniz ile alakalı, irtibatlı kadınlar: Kimisi burada doğup büyümüş; kimisi sonradan Karadeniz'e gelip yerleşmiş, burada çalışan, bir şeyler için çabalayan kadınlar. Kimisi aktivist, kimisi sanatçı, kimisi akademisyen. Ama hepsi hem bu bölge ile hem de hayat ile, dünya ile bir derdi tasası olan kimseler. Bunun dışında belki de en önemlisi Karadeniz'de kadınlık halini en yakından yaşayanlar da onlar. Bu sebeple bu çalışmanın aynı zamanda oto-etnografik bir çalışma olduğunu da söylemek mümkün elbet. İbn-i Haldun'un da dediği gibi, "coğrafya kaderdir." Ya da Karl Marx'ın da dediği gibi, *"de te fabula narratur."*

Son olarak da, bu çalışma süreci boyunca her daim yanımızda olup da bizden desteklerini, katkılarını, sevgilerini esirgemeyen; başta Şendeniz ve Yıldırım aileleri olmak üzere, -elbette ki- sevgili S. Refika Kadıoğlu'na ve bu yolculuğa bizimle çıkıp, kâh soluğu yetip de bizimle birlikte nihayeti gören, kâh -maatteessüf-göremeyen herkese çokça teşekkürler ederiz. Velhasıl kelam, keyifli okumalar efenim...

Viçe/Fındıklı & Xopa/Hopa
Temmuz 2017

"Karadeniz Kadını"nın Sakladıkları...[1]

Nilüfer TAŞKIN

Bu derleme kitabının konusu hakkında düşünmeye başladığımda aklıma ilk gelen sıkça duyduğum şu cümle oldu: "Ne biçim Karadeniz kadınısın sen!" Memleket muhabbetlerinde sıkça karşılaştığım bir tür hayalkırıklığının ifadesidir bu. Çünkü bunu söyleyenler sakin tavrım, sesimin alçak tonu, "narin" (görünen) bedenim yüzünden yeterince "Karadeniz kadını" olduğuma kanî değillerdir. O halde usulüne göre bir "Karadeniz kadını" olabilmenin normları olsa gerektir.

Bu kitabın da önerdiği gibi "Karadeniz" ve "kadın" sözcüklerinin memleketin diğer bölgeleri için olmadığı kadar sıkça kullanıldığını görüyoruz. Bu yazı vesilesiyle iki isim bir araya geldiğinde nasıl anlamlar ortaya çıkıyor anlamaya çalışacak, öncelikle Laz bir ailenin ferdi olarak kendi deneyimlerimden ve gözlemlerimden faydalanacağım. Bunu yaparken *Fadime Kimdir*[2] adlı derleme kitaba sıkça referanslar vereceğim. Çünkü "Karadeniz kadını" ile özdeş "Fadime"nin "aslında" kim olduğuna dair farklı yazarların çizdiği portrelerin benim

Yazının bu hale gelmesindeki katkıları için Ayşenur Emer, Emek Yıldırım ve Özlem Şendeniz'e çok teşekkür ederim.

[2] Kolivar-Çelik 2007

tespitlerimle örtüşen pek çok yanı olduğunu gözlemledim. Siz de fark edeceksiniz ki kitapta bahsi geçen Karadeniz'de doğup büyümüş orta yaş ve üstü kadınların hikâyelerinde pek çok ortak nokta var.

Bu yazı Karadeniz ve toplumsal cinsiyet tartışmaları açısından bir giriş mahiyetinde okunmalı. Bu çalışmayla her ne kadar argümanlarımı *Fadime Kimdir* kitabından örneklerle desteklemeye çalışsam da çok daha derin bir saha araştırmasının elzem olduğunu bir kere daha görmüş oldum. Bunun yanında metnin eksik bıraktığı bir başka nokta ise kadın araştırmaları literatürü ile zamansal ve mekânsal karşılaştırmalı örnekler. Umarım elinizdeki bu kitap böylesi bir araştırmaya hizmet ve öncülük eder.

Temsil ile Gerçek Arasında "Karadeniz Kadını"

Karadeniz ve kadın sözcüklerinin çağrışımlarını düşündüğümde zihnimde beliren imgeler ile Google taraması oldukça paralel imajlar çıkardı doğrusu. Bu iki sözcükle görsel arama yaptığınızda karşımıza çoğunlukla ağır yük taşıyan köylü kadınlar; silah atan, folklorik kostümler içinde (puşi[3], keşan[4] takan) kadınlar çıkıyor. Bu yazıda bu tiplemenin gerçekliğini sorgulamanın ötesinde ne yaptığına, kadınlara ve erkeklere nasıl bir alan açtığı ya da kapadığına dair sorular sormaya ve cevaplarını bulmaya çalışacağım.

Kuşkusuz "Karadeniz kadını" bir stereotip ve bu stereotip iki yönlü bir temsilin vücut bulmuş hali. Daha doğrusu birbirinin zıddı iki temsil aynı anda gerçeklik iddiasında bulunuyor. Şöyle ki; Karadenizli kadınların hem ağır işler altında "ezildikleri" ama aynı zamanda hem fiziksel hem de toplumsal statü olarak güçlü oldukları, silah kullanmak vb. erkeklere özgü davranış modelleri sergiledikleri varsayılıyor.

"Siyah ipek başörtüsü" (Çamlıhemşin). Öztürk 2005, s. 980.

"Kadınların başlarını bağladıkları kırmızı rengin ağırlıkta olduğu yöreye özgü desenli bez parçası". Öztürk 2005, s. 664.

Bu başta paradoksal gibi görünse de stereotipler söz konusu olduğunda bunun oldukça yaygın bir kullanım olduğunu öğreniyoruz. Stuart Hall, stereotiplerin aynı anda hem negatif hem de pozitif olabileceğinden bahseder: "Çoğunluktan bariz olarak farklı olan insanlar 'bizden' değil 'onlardan' sıklıkla ikili bir şekilde, üstelik zıt bir ikilikle temsil edilirler: iyi/kötü, medeni/yabani, çirkin/cazibeli, itici çünkü farklı/çekici çünkü garip ve egzotik. Üstelik bu iki ucun aynı anda mümkün olması beklenir!"[5] Bu iki prototipin aynı temsilde buluşmasına aşinayızdır aslında. Nasıl Karadenizli/Temel/Laz stereotipinde "kurnaz, pratik zeki" gibi sıfatlarıyla "saf, aptal" sıfatları bir arada yaşayabiliyorsa Karadeniz kadını stereotipinde de iki çelişik değerler dizini yan yana olabilmektedir. Daha doğru bir deyişle söylersek bu stereotip varlığını bu ikiliğe borçludur.

Bu iki kavramın yanyanalığı Karadeniz coğrafyasındaki kadınlara özgü belli davranış, kültür, karakter özellikleri, normlar olduğunu öneriyor. Bu varsayım, Karadeniz'de kültürün de homojen olduğu ön kabulüne dayanıyor öncelikle. Oysa Karadeniz, ulusal sınırları da aşan ve farklı etnik kimliklerle kültürleri barından bir coğrafya. Elbette farklılıklar kadar benzerlikler de söz konusu insanın yaşadığı her yerde olduğu gibi. Oysa Türkiye'de medya ve popüler kültür ürünlerinde Karadeniz bölgesinin cumhuriyetten de önce bu farklı kültürel kimliklerin "Laz" ismi altında tek tip olarak temsil edildiğine tanık oluyoruz. Bu tektipleştirme tahmin edilebileceği gibi cumhuriyet dönemi asimilasyon politikalarını da kolaylaştıran bir unsur oldu. Bölgenin Türk olmayan unsurları, Türklüğün farklı bir tezahürü olarak yorumlanageldi yakın döneme kadar.[6] Dolayısıyla Karadeniz'de kültür tek tip olmadığı gibi sınıf, etnisite, kültür vb. kavramlarla farklılaşan kadınlık deneyiminin de tek tip olduğunu varsaymak özcülükten başka

---

Hall 1997, s. 229.

Laz stereotipinin daha ayrıntılı analizi için bkz. Taşkın 2016, s. 21-37.

bir şey değildir. Fakat yine de bu stereotipi oluşturan nesnel koşulları anlamaya çalışmak kayda değer.

Karadeniz, Türkiye'nin en çok göç veren bölgelerinden biri olagelmiştir. 19. yüzyıldan beri Karadenizli ailelerin erkek fertlerinin Rusya başta olmak üzere, Karadeniz sahilindeki ülkelere işçi olarak, özellikle hizmet sektöründe çalışmaya gitmesi oldukça yaygındı.[7] Bu durumda geriye kalan ailenin kadın, çocuk ve yaşlı üyeleri oluyordu.[8] Bu yüzden de tıpkı Emine gibi, kadınlar çocuk yaştan itibaren tarımsal faaliyetlerden çocuk yetiştirmeye, evin yeniden üretiminden yapım-onarım işlerine[9] hayatın her alanında çok daha fazla sorumluluk almak durumundaydılar.[10] "Emine yedi yaşına geldiğinde köyün çeşmesinden eve su taşıyor, dereniden hayvanlara alaf taşıyor ve ev işlerine yardım ediyormuş. Sekiz yaşında ise alaf etmeye gidip yaptığı alafı sırtında eve kadar taşıyormuş. Dokuz yaşına geldiğinde annesi onu çobanlık yapmak için yaylaya göndermiş."[11]

Mevcut maddi koşullar kadınların bedensel güçlerinin sınırlarını zorlamalarına ve oldukça ağır işlerde çalışmalarına sebep oldu. Buna ek olarak, Doğu Karadeniz coğrafyasının tipik dağınık yerleşme tarzında da evler birbirinden oldukça uzak konumlandırıldıkları için güvenlik sorunu gündelik yaşamda önemli bir yer işgal ediyordu. Bu yüzden de özellikle Doğu Karadeniz'de bireysel silahlanmanın oldukça yaygın olduğu hemen göze çarpar: "Silahlar hem erkek ikti-

---

Sarı 2000, s.10 ve Meeker 1971, s. 325.

"Böylece Fadime'nin hayatı tam bir gurbet hayatıdır. Gurbet onun için hayatın tabii bir parçasıdır, gereğidir. Babası, kocası, oğlu, torunu fiilen gurbettedir ama onun yüreği devamlı gurbet yangınıyla doludur. Bu yangın ömür boyu devam eder fakat asla dile dökülmez, yakınma halini almaz, şikâyetçi olmaz. O; tevekkül sahibidir, bu yaşamı kaderinin bir gereğidir." Düzenli 2007, s. 241.

Hann ve Hann 2003, s. 179.

A.g.e., s. 173.

E. Kolivar 2007, s. 5.

darının gösterişli bir simgesidir, hem de namus anlamında onur konusundaki tartışmaların halledilmesi için el altında bulundurulan hazır bir alettir; hemen hemen her evde bir tabanca bulunur."[12]

Babaları, eşleri, erkek kardeşleri eskiden savaşta seksenlere kadar gurbette olan kadınların yine aynı güvenlik sebebiyle çevreden gelebilecek olası tacizlere ve suiistimallere karşı öz savunmanın bir yolu olarak hal tavır bakımından dişiliklerini özgürce sergilemekten kaçındıkları, tabiri caizse "erkeksileştikleri" söylenebilir.

Erkeklerin dış göçünün 1950'li yıllarda başlayan çay tarımının 1980'lere gelindiğinde yaygınlaşmasıyla kısmen durduğu söylenebilir. Çünkü erkeklerin bir kısmı çay fabrikalarında ya da çay alım evlerinde çalışmaya başladılar. Öte yandan çay tarımının yapılmadığı kış mevsiminde kadınların yükümlü oldukları işler sürerken erkekler kahvehanelerde "boş zamanlarının" keyfini çıkarırlar ve bu bölgeye dışardan gelenlerin dikkatini çeker.[13] Sonra çaydan elde edilen gelirle bu defa büyük şehirlere yoğun göçle aileler aile ve ekonomik bağlarını tutmak suretiyle topyekûn göç ettiler. [14]

Hann ve Hann 2003, s. 174.

"Modernleşmeci memurlar, kocası günlerini kahvede pinekleyerek öldüren, kendisiyse ağır fiziksel yük altında çabalayan kadın imgesini öne çıkarmayı uygun bulmuştur. Bölgeye yeni gelen bir kaymakam kırsal alanlarda yaşayan kadınlardan sırtlarındaki yükün ne kadar ağır olduğunu tartmalarını, zaman zaman da kahvehanede söze girip erkeklerden göz göre süren bu haksızlığa son vermelerini isterler. Yerel basında mesele sık sık vurgulandığı halde bu haksızlığa karşı yürütülen kampanya uygulamada pek işe yaramışa benzemiyor." Hann ve Hann 2003, s. 172.

Çay tarımı ve göçle ilgili daha ayrıntılı analiz için bkz. Taşkın 2016, s. 41-54.

Fadime Kimdir kitabına dönersek, öncelikle kitapla ilgili dikkatimi çeken ilk şey Karadeniz kadını dendiğinde kırsalda yaşayan kadınların hikâyelerinin konuşulduğu oldu. Göçle birlikte pek çoğu büyük şehirlerde yaşayan Karadenizli kadınların hikâyeleri ise Saliha'nın yaşamöyküsüyle sınırlıydı.[15] Dolayısıyla Karadenizli kadınlar genel olarak pastoral, otantik bir figür olarak algılanıyordu. Bir diğer öne çıkan unsur da hikâyesi anlatılan kadınların övülen cefakârlığı, vefakârlığı oldu.[16-17] Bu kadınların evin, çocukların, bağın bahçenin yeniden üretilmesi, sosyal ilişkilerin çatışmasız bir biçimde sürmesi için insanüstü bir çaba içinde oldukları ve bu uğurda kendi hayallerinden, arzularından, bedenleri üzerindeki söz hakkından vazgeçtikleri görülüyor.[18] Kadın olmak adeta anne, ev işçisi, tarla işçisi olmakla özdeştir: "Fadime'yi sadece bir birey olarak kaleme almak, ona yapılacak en büyük haksızlık olur diye düşünüyorum. Çünkü tarladaki ehyadan mutfaktaki ibriğe, ormandaki kızılağaçtan ahırdaki ineğe kadar Fadime kokar bu cennet coğrafya."[19]

Çağlayan 2007, s. 30-43.

"Madem Karadeniz dedik; madem Karadeniz kadınlarından bahsedeceğiz ben de size Karadeniz kadınlarının en önemli özelliklerinden biri olan vefakârlıktan bahsetmek istiyorum. Karadeniz kadınının nasıl vefakâr olduğundan ve nasıl yetinmeyi bildiğinden bahsedeceğim." Tunca 2007, s. 122

"Necip Fazıl bu hikâyesinde bugüne kadar hiçbir edebi esere konu olmayan Doğu Karadeniz'in vefa ve cefa sembolü kadınını öyle bir derinden kavrar, yakalar, resmeder ki, onun dilinde bu kadın adeta efsanevi bir varlığa dönüşür." Düzenli 2007, s. 29.

"Bağlandı elim kolum. Şimdi mezarımmış gibi gelen o yatakta zorla amcaoğlunun kadını yapıldım. Bin yıl geçse geçmez acısı, utancı. Unutmam ne o geceyi ne de bedenimin benden çalınışını seyreden o gözleri. Oysa daha dün, oy İsmail, daha dün gibi söylediğin türküler kulağımda." Âşık Yaşar 2007, s. 14.

Lermi 2007, s. 160.

Birey olmaktan vazgeçmiş, aile üyelerinin yeniden üretimi için gerekli koşulları sağlamak adına kendi arzu ve ihtiyaçlarını "feda etmiş" bu kadınların her fırsatta ne kadar ulvi bir misyonları olduğu ima ediliyordu.[20] Başka türlü bir varoluş olabileceğine dair tahayyüle ise nadiren yer veriliyordu. Karadenizli kadınlara biçilen rol çok daha büyük bir yapıyla, ataerkil toplumsal yapıyla birlikte okunduğunda anlamlı olacaktır. "Lazistan'ın uzun süredir var olan basmakalıp temsilleri, hep kadınların sömürülmesini ön plana çıkarmıştır. Kemalist devlet bu konuyla yakından alâkadar olmuştur. Modernleşmeci memurlar, kocası günlerini kahvede pinekleyerek öldüren kendisiyse ağır fiziksel yük altında çabalayan kadın imgesini öne çıkarmayı uygun bulmuştur."[21] Bu noktada can alıcı soru şu olmalıdır: Güçlü Karadeniz kadını tiplemesi ne işe yarıyor?

Fadime Kimdir kitabında resmedilen kadın portrelerinde "iş yapma"nın "çalışkan olma"nın stereotipi de destekler biçimde ne kadar belirleyici olduğu çarpıcı biçimde görülüyor. Öyle ki kadınlara verilen değerin iş yapmalarıyla örüntülü olduğu söylenebilir. Başta Google aramasında karşımıza sıkça sepetleriyle çıkan Karadenizli kadınları hatırlayalım. Sepet, "kadınların bütün ağır işlerin üstesinden gelme yeteneğini vurgulayan olumlu bir gösterge"[22] olarak sembolleşmiştir. Oysa tarla ve ev işlerindeki sorumluluğun fazlasını üstlenmiş olsalar da haneye gelen kazanç üzerindeki tasarrufları sınırlıdır. Örneğin çay tarımında işin önemli ve ağır bir kısmını onlar yapıyor olmalarına rağmen çay alım yerleri ya da fabrikada çalışan erkeklerin aksine sosyal sigortaları yoktur özel durumlar haricinde.

---

[20] "[...] Çünkü o böyle yetişmişti kızını da öyle yetiştirmişti. O tam anlamıyla vefakâr, cefakâr, sadık bir Karadeniz kadınıydı. Annem de öyle." Tunca 2007, s. 125.

Hann ve Hann 2003, s. 172.

A.g.e., s. 174.

Bu "çalışkan" ve "cefakâr" kadınlar ideal bir evlilik için biçilmiş kaftan olarak görülürler.[23] Öte yandan çeşitli konularda görüşmeler yaptığım çoğunluğu Laz olan pek çok Karadenizli kadın, beyaz yakalı işçilerle ya da memurlarla evlenmek için ne kadar hevesli olduklarını, çünkü ancak bu şekilde köyden ve ağır köy işlerinden kurtulmanın mümkün olduğunu söylediler.

Aksini iddia eden[24] olsa da cinsiyete dayalı işbölümü kesinlikle eşitsiz, adaletsiz biçimde dağılmıştır. Ailenin erkek fertleri "boş" durmuyorsa bile nitelikli-niteliksiz emek ayrımından bahsedilebilir.[25] Kız çocukları erkek çocuklarının aksine çocukluktan itibaren ev ve tarla işleri konusunda sorumluluk verilerek yetiştirilirler. Laz bir kadın yapmakla yükümlü oldukları işleri şöyle betimlemişti: "Köyde bir kadının yapamayacağı hiçbir iş yoktur ve sadece bizim yapabildiğimiz tonlarca iş vardır."[26] Buna rağmen erkek çocukları daha üstün tutulurlar:

> Pek çok ailede olduğu gibi bizim ailede de erkek ve kız çocuk ayrımı vardı. Annem ve babam ağabeylerime daha iyi yaklaşım içindeydiler. Örneğin mutfakta et, süt vb. yiyecekler öncelikle onların hakkıydı. Çünkü onlar babamla birlikte denize balık

---

[23] "'Çok güçlüydüm, çok çalışkandım,' demişti. Öyle kuvvetli ve çevik bir kızmış ki komşularının odunlarını bile o kesermiş. Evlenip köyden ayrıldığında, herkes ardından ağlamış". Dell'aira 2007, s. 152.
"Zaman zaman yazılı ve görsel medyada veya yayınlarda Doğu Karadeniz Kadınının yaşam koşulları ile ilgili bazı yanlış gözlem ve tespitler, onun yaşadığı gerçekliği tanımamadan kaynaklanan saptırmalarla doludur. 'Karadeniz kadını baskı altında', 'Karadeniz erkeği çalışmadığı için bütün yük kadının sırtındadır', 'Erkek kahvehanede kadın tarlada çalışıyor', 'Yazık Karadeniz kadınına' gibi peşin önyargılar Doğu Karadeniz kadınının gerçekleriyle örtüşmemektedir. Çünkü Doğu Karadeniz erkeğinin 'kahvehane hayatı' gibi bir olgu yoktur. Karadeniz kadınının kocası gurbettedir, işindedir. Gurbette olmadığı zamanlarda da yanındadır, yardımcısıdır [...]." Düzenli 2007, s. 244.

[25] Hann ve Hann 2003, s. 181

[26] A.g.e., s. 181

tutmaya giderlerdi. Ama ablalarım da tarlada çalışıyorlardı."[27] Erkek çocukların üstün statülerine ilişkin başka bir örnek daha: "Ben dünyaya geldim. Dedem beni baş tacı yaptı. Ne de olsa erkek torundum. Dedemin hayatında çok şey değişti.[28]

Lazona[29] coğrafyasında yaptıkları etnografik çalışmalarıyla bilinen Chris ve İldiko Beller Hann bölgenin toplumsal yapısında ataerkil değer yargılarının içselleştirilmiş ve cinsiyete dayalı işbölümünün yaygın olduğuna dair gözlemleri de benzer doğrultudadır: "Ataerkillik teşhisimizi doğrulayan bir başka delil de, erkek doğuran gelin el üstünde tutulurken peş peşe kız doğuran kadının içinde bulunduğu hassas durumdur."[30] Kitabın editörlerinden sevgili Ayşenur Kolivar'ın da dediği gibi bu kadınların kendi hayatlarıyla ilgili eğitim, evlilik[31], miras gibi kritik konularda erkeklerin karar verici pozisyonda oldukları görülüyor.[32]

"Güçlü" Karadeniz kadını stereotipi ne işe yarıyor sorusuna geri dönersek, Karadeniz kadını tiplemesi ile çalışkan/ eril/ güçlü rollerin atfedildiği kadınlar ataerkil toplumsal yapının kendini sürdürebilmesi, kadın emeğinin sömürülebilmesi için araçsallaştırılmaktadır. Bu yolla kadınlar kendi bedeni, hayatı, emeği üzerinde tasarruf hakkından sorgulamaksızın vazgeçmektedir. Bu toplumsallıkta eşitsiz işbölümü nadiren dile dökülür[33], karikatürize edilir ama sorunsallaştırılmaz. Aksine bu eril bakış açısı doğallaştırılır:[34] "Günlük hayatın bütün yükü büyük

---

27 Çağlayan 2007, s. 33.

28 Sandıkçı 2007, s. 145.

29 Lazcada Lazların yaşadığı yer anlamında kullanılır.

30 Hann ve Hann 2003, s. 175.

31 Lermi 2007, s. 162.

32 A. Kolivar 2007, s. 56.
Hann ve Hann 2003, s. 172.

34 "Bizim oralarda kışın gezilir. Yağmur yağarken gezilir. Akraba ziyaretlerine nice fedakârlıkları göze alarak kışın soğukta ya da yazın çok yağmur yağdığında gidilir. İş her şeyden önemlidir ve asla ertelenmez. Kadınlar

ölçüde kadının omuzlarındadır. Ancak bu yük hiçbir zaman bir sitem, şikâyet sebebi olmaz. Çünkü çetin Karadeniz şartlarında yaşamanın/ varoluşun gereğidir bu."[35] Karadeniz kadınının güçlü olarak temsili, ezilmişliğinin önündedir. Çünkü bu ezilmişliğin ifadesi ataerkil sistemin bir eleştirisidir dolayısıyla da hegemonik sistemin duymak, görmek istemeyeceği şekilde örtbas edilir.

Fadime Kimdir kitabının erkek yazarlarından Atilla Aşut'un eril bakış açısı da bunu ispatlar niteliktedir: "Oysa benim Fadime'lerim hala geleneksel, hatta otantik özelliklerimi inatla koruyorlar. Onlar yozlaşmaya, kimliksizleşmeye, yabancılaşmaya direniyorlar. Benim Fadime'lerim hala çalışkan, üretken ve direngen Karadeniz kadınlarıdır. Onlar öncelikle emekçidir. Ekini ekip biçen, harmanı kaldıran, evi çekip çeviren de onlardır."[36] Bu bakış açısına göre kadınlar hayatı yeniden ürettikleri ölçüde değerlidirler. İşten-güçten kendi arzu ve ihtiyaçlarına hiç bir zaman yer yoktur bu kadınların: "Yarım asrı çoktan geçen ömrünün bir dakikasında bile kendin için yaşamadın. Senin sadece sana ait işlerin yok muydu anne? Oturup kendini düşünmek istediğin anlar..."[37]

Sahip oldukları özgüvenin de yine bu tabi oldukları emek sömürüsüne endekslenmiştir: "'Eski toprak' Karadeniz kadınlarının sahip oldukları önemli özelliklerden biri de yüksek özgüvendir. Yayladaki, köydeki işleri mevsimsel takvime göre idare etmek; çocuklara ve aile büyüklerine bakmak birlikte ve zamanında yapılması gereken işlerdir. Bu tarz bir yaşam döngüsünün ve üretkenliğinin merkezinde olmak Baloğlu Hanım gibi eski toprak Karadeniz kadınlarına ciddi bir özgüven kazandırmıştır."[38] Burada Anadolu'daki ya da dünyadaki başka

---

çok çalışır. Sen de kadınsın. Çok çalışırdın. Gezmeye de ihtiyaç duyardın. Giderdin tabii... Gençtin ve esir gibiydin." Sandıkçı 2007, s. 141. Düzenli 2007, s. 238.

[36] Aşut 2007, s. 217

[37] Sandıkçı 2007, s. 140.

[38] Bal 2007, s. 178.

kadınlarda bu özgüvenin eksik olduğu varsayılmaktadır. Ve adeta Karadenizli kadınların ağızlarına bir parmak bal çalınmakta, gururları okşanmaktadır.

Hann'lar, kadınların dünyaya bir insan getirmede ikincil ve edilgen bir rolü olduğunu vurgulayan "Kadın sepettir. Boşaltıyorsun, sonra yine dolduruyorsun." deyiminin yaygın kullanımına şahit olurlar.[39] "Kadınların temel işlevi çocuk doğurmaktır. Bu süreç üzerinde bir denetimleri yoktur; bu haksızlık, evlilik, boşanma, evin mali idaresi ve ekonomik stratejiler gibi önemli toplumsal meselelere yansır."[40]

Kadınların ancak erkeklerden göç, ölüm vb. nedenlerle ya da yaşı büyük ve otoriteyi ele geçirmiş kayınvalidelerden bağımsızlaştıkları ölçüde nispeten özerkleşebildiklerini görüyoruz.[41-42-43] Öte yandan kendi hayallerinin peşinde koşan, babasının/ kocasının/annesinin ona biçtiği rolleri reddedip hayatını kendi arzuları doğrultusunda şekillendiren kadınların da dışlandıklarına, hor görüldüklerine tanık oluyoruz. Eşinden boşandıktan sonra çocuklarıyla birlikte hayatını yeniden kurarken tercihleri (gazeteci olmak, tek başına yaşamak, siyasetle ilgilenmek vb.) toplumun beklentileriyle örtüşmese de kendi değer yargılarına göre yaşam mücadelesi vermiş bir kadın olan Saliha Yayla, bu tercihleri doğrultusunda sıkça eleştirildiğini, dışlandığını ve yalnızlaştırıldığını anlatır.[44] Bu bağlam-

---

39 Hann ve Hann 2003, s. 172.

40 A.g.e., s. 173.

41 "Babasız, ev reisinin babaanne ve halalar olduğu bir evde büyümüş annem de. Sonradan iki kardeşine hem analık hem de ablalık yapmış; tıpkı şu anda ben ve kardeşimin babamın ikinci eşinden olan ve anneleri tarafından bırakılmış iki çocuğuna yaptığımız gibi." Tunca 2007, s. 124.
"Muhtar" Rabia eşinin erken vefatıyla özerkliğini kazanmış, kendine özgü değer yargılarını toplum normlarına uymasa dahi muhafaza edebilmiş istisnai bir kadın olarak tasvir ediliyor: Bağı bahçeyi işleyen, ocağı ayakta tutan yükün çoğunu yüklenen diğer Laz kadınları gibi o da erkekleri üstün ya da korkulası bulmazdı." Özman 2007, s. 24.

43 Hann ve Hann 2003, s. 196.

44 Çağlayan 2007, s. 30- 43.

da *Fadime Kimdir* kitabının stereotipin dışına taşan belki de tek "anti-kahramanı" Saliha Yayla'dır.

Anaerkil Amazon kadınları mitiyle özdeşleştirilen Karadenizli kadınlarının karikatürize edilirken övülen yanlarının aslında bu kadınları özgürleştirmeye değil nesneleştirmeye yaradığına dair Çiğdem Sezer'in tespitlerine kelimesi kelimesine katıldığımı söylemeliyim:

> Hamasi bir söyleyişle denilebilir ki; Trabzonlu kadın çalışkandır; dirençlidir, erkeğinin arkasında kale duvarı gibidir, açık sözlüdür, espri anlayışı gelişmiştir, elinden her iş gelir; çocuk da yapar, tarlaya da gider. Gerektiğinde bir anne, bir eş, bir hasta-bakıcı bir aşçı, bir bir bir... Kısaca 'her şey'dir. Her şey olmaya kalkan hiçbir şey olamaz sözü tam da bunu anlatır; herkes için her şey olmaya koşullandırılmış kadın, birey olmanın ne olduğunu bile algılayamadan, kendi olmanın ne demek olduğunu bile sorgulayamadan, içinde 'kendi'nin olmadığı birçok yaşamı sürdürür. Acı olan, bu kadın profilinin topluma, ideal kadın profili olarak sunulmasıdır. Öyle ki, kadının kendisi bile ancak bu özelliklere sahip olduğunda varoluşunun bir anlam kazanacağına, toplumda bir yeri olacağına inanır. Verdiği sürece iyi, doğurduğu sürece kadın, birilerinin yüklerini taşıdığı sürece değerli...[45]

"Ataerkil Pazarlık"

Esasen, Karadeniz bölgesinin de ataerkil kurumlar bakımından Anadolu'nun diğer bölgelerinden çok farklı olduğu söylenemez. Namus kavramı, miras hukuku[46], evin ve çocukların yeniden üretimi gibi konularda ortaklıklar görülebilir. Bununla birlikte her toplumsal grubun kendine özgü tarihsel koşullarıyla birlikte kadınların da daha özgür ya da daha edilgen oldukları zaman ve mekânlar değişiklik gösterebilir. Doğu Karadeniz coğrafyasında da baskın kadın karakterlerin otori-

[45] Sezer 2007, s. 49.

[46] Hann ve Hann 2003, s. 192.

telerini kurabildikleri ölçüde söz sahibi olabildiklerini de söyleyebiliriz. Bu yazıyı kaleme aldığım andan itibaren daha iyi farkına vardığım üzere, Karadenizli kadınların temsili düzeyinde öne çıkan bu "otoriteyi" neye dayanarak elde ettikleri ise derinlemesine bir çalışmayı hak ediyor.

Toplumsal cinsiyet gibi kavramları ele alırken her zaman özcülüğe düşme tehlikesi vardır. Karadenizli kadınlara salt "ezilen" etiketi yapıştırmak bu türlü bir yanılsama olur. Bunun için meseleye siyah ve beyaz katılığında yaklaşmaktansa grinin farklı tonları üzerinden bir okuma yapmak daha doğru olacaktır. Diğer bir deyişle bütün ataerkil toplumlarda tarihsel koşullara göre kadınların daha özgür ya da daha ikincil oldukları zamanlar ve mekânlar vardır. Grinin bu farklı tonları Deniz Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlık" dediği süreç sonucunda ortaya çıkmıştır[47] ve her daim bu koşullar maddi/toplumsal dinamiklerlerle birlikte değişmeye açıktır. Bu yüzden Karadeniz'de kadınların yaşamlarına toplumsal cinsiyet açısından baktığımızda bu zayıf ve güçlü yanları bir arada görmek ve bu dinamikleri anlamaya çalışmak önemli. Örneğin Karadeniz'de kadınların kamusal hayatta oldukça görünür oldukları gözlemlenebilir. Tarlada, çay alım yerlerinde, çarşıda pazarda (sadece alışveriş yapan değil aynı zamanda satış da yapan olarak) hayatın pek çok alanında kadınları görmek mümkün.[48] Ancak bu görünürlüğe daha yakından bakmak ve kadınlara nasıl bir öznellik açtığına ya da kapadığına bakmak gerekir. Örneğin bu kadınların çay alım yerlerinde çay satma işleri yapabilmeleri normal karşılanırken horon oynamalarının "ayıp" kabul edilmesi[49] kamusal alanın normlarının kimin çıkarı üzerinden belirlendiğini sorgulamaya yardım edebilir. Bir kere daha hatırlatmakta fayda var, bu dinamiklerin zama-

---

47 Kandiyoti 1988, s. 274-290.

48 Duman 2007, s. 206.

49 E. Kolivar 2007, s. 5.

na ve mekâna göre değişkenlik gösterebileceğini de akılda tutmak gerek.[50]

Örneğin geçmiş yıllarda Laz kadınlarla yaptığım mülakatlarda bu kadınların kendilerini kültürel olarak komşu kültür gruplarından ayrıştırmak için sıkça kadın-erkek ilişkilerine değindiklerini gözlemlemiştim.[51] Daha sonra benzer bir gözlem farklı kaynaklarda karşıma çıktı.[52] Buna göre Doğu Karadeniz'de Çayeli'nden Hopa'ya kadar olan bölgede kadınların kamusal alanda çok daha özgür oldukları düşünülüyor ve bu da genel olarak dinle kurulan etkileşimle açıklanıyordu. Buna göre Rize'nin merkez ilçeleri çok daha dindar ve dolayısıyla muhafazakâr kabul ediliyordu. Pazar ya da Hopa'da kadınların denize girmesi yer yer veya zaman zaman doğal karşılanırken Rize merkezde bunun hayal bile edilememesi bu türden bir değişkenliğe örnek teşkil edebilir. Oysa bugün İslami değerlerin genel olarak yükselişte olduğu AKP iktidarından sonra bunu söyleyebilmenin çok da kolay olmayabileceğini düşünüyorum. Elbette bu argüman karşılaştırmalı bir çalışmayla desteklenmeyi bekliyor.

Öte yandan şehirleşmenin, küreselleşmenin de etkisiyle ataerkil kurumların da eskisi gibi olmadığından bahsedebiliriz. Örneğin bugün altmışlı yaşların başında olan bir kuzenime babası okulda âşık olur da âşık olacağı kişiye mektup yazar kaygısıyla okula gitmesine ve dolayısıyla okuma-yazma öğrenmesine izin vermemişti. *Fadime Kimdir* kitabında da eğitimden mahrum etme meselesi sıkça karşımıza çıkıyor.[53] Oysa

---

[50] Bugün kadın ve erkeğin bir arada horon oynaması pek çok yerde olağanlaşmıştır özellikle horonun bir kültürel performans olarak Karadenizli olmayanlarca da tanınmasından itibaren.

[51] Taşkın 2003.

[52] Han ve Hann 2003, s. 195.

[53] "Okuyamamak zorla sevdiğinden koparılıp istemediği birine verilişi kadar yaraydı içinde. Köyde kızları okutmasalar da en azından ilkokulu bitirmişti yaşıtları. Okula gitmek istediğini bile korkudan nanasına söyleyememişti günlerce annesine yalvarmıştı ama babaya karşı çıkmak kimin

şimdiki kuşak kız çocuklarının böylesi bir gerekçeyle okula gönderilmemesi eskisi gibi meşru değildir.[54] Öte yandan bugün de kadınlar başka türlü muhafazakârlıklarla (örneğin karma ve seküler) eğitimden mahrum bırakılıyor olabilirler.

Fadime Kimdir kitabında dikkatimi çeken unsurlardan biri de erkeklerin bakış açılarının kadınlarınkinden ayrışması oldu. Çoğunlukla kadınların bu "cefakâr" rollerine pozitif bir değer atfeden erkekler kadınların bu zorlu yaşam koşullarına rağmen ketumluklarına hayranlıklarını dile getiriyorlar. Denilebilir ki erkeklerin bu "susma" halinin bir baskı, ezilmenin bir göstergesi olabileceğine dair bir tahayyülleri sınırlı.

Yıllar evvel bir 8 Mart mitingine katılmayı planlamak üzere bir araya gelen bir grup Karadenizli kadın kendi aralarında konuşuyorlardı. Sanıyorum taşınacak dövizlerle ilgili bir tartışmada kadınlardan biri "ama biz ezilmiyoruz ki!" minvalinde bir şey söylemişti. Sonuç olarak Anadolu'daki diğer etnik, kültür gruplarından kadınlarla karşılaştırılarak Karadenizli kadınlara atfedilen hiyerarşik olarak üstün bu statü, Karadenizli kadınların sırtını sıvazlayarak onların ikincil oldukları durumları görmezden gelmelerine neden olduğunu düşünüyorum. Buradaki temel referansım bu konunun şimdiye dek feminist literatür içinde ya da dışında nadiren problematize edilmesi olduğunu söylemeliyim. Karadeniz kadını temsili hayatın yeniden üretilmesi uğruna kendi varoluşlarından vazgeçmelerini doğallaştıran, kadın-erkek arasındaki eşitsiz işbölümünü sorgulamanın önüne geçen bir mit görevi görüyor. Öte yandan Anadolu'nun başka yerlerindeki kadınların deneyimleriyle empati kurmaya engel olan bir dile dönüşüyor. Bununla birlikte ataerkil sistemin sömürüsüne karşı kadınların örgütlenme ihtimali sekteye uğramış oluyor.

---

haddine." Âşık Yaşar 2007, s. 16. Ayrıca, benzer örnekler için bkz. a.g.e. s. 67,102 ve 162.

Bu yazı "Karadeniz Kadını" stereotipinin ilk düşündürdüklerinden yola çıkılarak yazıldı. Konu, kadın araştırmaları literatürünün kavramsal çerçevesiyle yeniden ele alınmayı, çeşitli istatistiksel bilgilerle desteklenmeyi, derinlemesine bir saha araştırmasını ve farklı coğrafyalarda yapılmış kadın çalışmalarından karşılaştırmalı örneklerle zenginleştirilmeyi bekliyor. Bu yüzden bu eksik yanlarına rağmen bu alanda yapılacak çalışmalar için bazı öncül sorular sorarak kadın araştırmalarına küçük de olsa bir katkı yapmış olmayı umuyorum.

Kaynakça

Âşık, Yaşar Birsen. 2007. "Asiye", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Aşut, Atilla. 2007. "Benim Fadime'lerim...", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Bal, Bülent Uğur. 2007. "Bu Dünyadan Baloğlu Hanım Da Geçti...", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Çağlayan, Handan. 2007. "Giresun'dan Bir Fadime'nin Portresi: Saliha Yayla", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Dell'aira, Ladi. 2007. "Kendi Ellerimizle", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Duman, Mustafa. 2007. "Trabzon Ve Yöresinde Türkücü, Atışmacı Kadınlar", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Düzenli, Yahya. "Doğu Karadeniz Örneğinde Ateşin Yakmadığı Kadın: Fadime", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Sarı, Esat. 2000. "Çay Üreticileri Gözden Çıkarıldı Mı?", *Mjora Lazepeşi Nena*, Sayı: 2. İstanbul: Çivi Yazıları Yayınevi.

Hall, Stuart. 1997. *The Spectacle Of The Other*, The Open University: Sage Publications.

Hann, İldiko Bellér & Hann, Chris. 2003. *İki Buçuk Yaprak Çay*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kandiyoti, Deniz. 1988. "Bargaining With Patriarchy", *Gender and Society* içinde Vol. 2, No. 3.

Kolivar, Ayşenur. 2007. "Fadime Tipolojilerinden Biri: Kritik Eşiğin Mağlupları", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Kolivar, Emine. 2007. "Herkesin Annesi", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Lermi, Abdurrahman. 2007. "Sisli Gözler", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Meeker, Michael E. 1971. "The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background", *International Journal of Middle East Studies*, Sayı: 2, No. 4, October 1971, Cambridge University Press.

Özman, Melek. 2007. "Anneannem Muhtar Rabia", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Öztürk, Özhan. 2005. *Karadeniz Sözlüğü*. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Sandıkçı, Reyhan. 2007. "Annem", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Sezer, Çiğdem. 2007. "Hanesi Hüzün Olan Kadınlar", "Giresun'dan Bir Fadime'nin Portresi: Saliha Yayla", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Taşkın, Nilüfer. 2016. *Bu Bir İsyan Şarkısı Değil, Lazlar Müzik ve Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Taşkın, Nilüfer. 2003. *Laz Fıkraları Ve Lazların Kentleşme Süreci*, Yayımlanmamış Lisans Tezi, Sosyoloji Bölümü, Mimar Sinan Üniversitesi.

Tunca, İlknur Nezihe. 2007. "Karadeniz Kadınları: Anneannem Ve Annem", *Fadime Kimdir*, der. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Göçün Kadınsılaşması: Trabzon'da Rus Gelin Olmak[1]

Şahinde YAVUZ

Göç insanlık tarihi kadar eski bir kavramdır. Türkiye'nin kitlesel dışgöç deneyimi ise 1960'larda başta Almanya olmak üzere Avrupa'ya gönderilen işçilerle başlamıştır.[2] Günümüzde Türkiye, artık Batı Avrupa'ya gitmek isteyenler için bir geçiş noktasıdır ve buna ek olarak dağılan eski Sovyetler Birliği ülkelerinin vatandaşlarının emek göçünün yaşandığı, göç alan bir ülkedir. Uluslararası göç hareketleri, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde hızla artmış, metaların ve sermayenin dolaşımı, iletişim ve ulaşım teknolojilerinin gelişimi, göç hareketine yeni boyutlar eklemiştir.[3] Göç nedenleri olarak, özellikle neoliberal politikaların uygulanmaya başlaması ile ortaya çıkan ekonomik düzensizlikte gelişen ekonomik güçlükler, işsizlik, savaş, terör, yoksulluk, afetler dikkat çekmektedir. Küreselleşmeyle birlikte merkez ve çevre ülkelerde ve bölgelerde emek politikalarında ortaya çıkan ve derinleştirilen eşit-

---

Trabzon'da tüm eski Sovyetlerden gelen gelinlerin hepsine milliyetleri farklı olsa bile "Rus gelin" denmektedir.

Abadan-Unat 2006. Erder 2006.

Castles ve Miller 2008.

sizlikler ortaya çıkmıştır. Zengin ülkelerin yoksul ülkelerin ekonomilerine yaptıkları müdahaleler de, bu ülkelere yönelen göçün nedenleri arasındadır.[4]

Göç çalışmaları, literatürde önemli bir yer kaplar. Yirminci yüzyıl, göçlerde kadınların sayısının arttığı bir yüzyıldır. Artık göçün kadınlaşmasından[5] bahsetmek olasıdır ve bu durum kadınların göç süreçlerinde sayılarının artışının yanı sıra, göç eyleminin toplumsal cinsiyete duyarlı biçimde incelenmesi zorunluluğuna vurguda bulunur. Göç literatüründe kadınlar, 1970'lerin ortalarına kadar görünmezler. Kadın göçmenler arttıkça, 1970'lerden sonra feminist araştırmacıların katkılarıyla, göç süreci ve toplumsal cinsiyet ayrı bir kategori olarak çalışılmaya başlandı.[6] Ancak bu çalışmaların sayısı kısıtlıdır; toplumsal cinsiyet daima diğer hiyerarşiler olan sınıf, ırk, etnisite ve yaş ile etkileşim kurularak analiz edilmektedir.[7] Ancak toplumsal cinsiyet, örneğin ırk gibi sabit bir kategori değildir; zaman ve mekâna göre değişim gösterir. Göç kadın ve erkeğin cinsiyetlerine bağlı olarak farklı açılardan deneyimlenir. Aynı doğrultuda, göç eden kadın ve erkekler arasında "göç nedenleri, göçün sürecine katılım, bu süreç esnasındaki yaşam deneyimleri ve göçün etkileri, göç edenlerin tutumları ve tepkileri" açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır.[8] Toplumsal cinsiyete nötr yaklaşan birçok çalışma, erkeklerin deneyimlerini inceler. Bu çalışmalarda kadınlar, aile birleşmesi altında "bağımlı"lar olarak ele alınır, onların ekonomi ve topluma katkıları göz ardı edilir. Feministlerin göç çalışmalarında kadınların görünmezliğine itiraz etmeleriyle, göç eden kadınların refaha katkıları ve artan politik aktivitelerinin altı çizilmeye başlanmıştır. Feminist araştırmaların

---

Purkis 2006, s. 44-57.
Castles ve Miller 2008.
İlkkaracan ve İlkkaracan 1999, s. 305-322. Kofman 2000.
Anthias ve Lazaridis 2000.
İlkkaracan ve İlkkaracan 1998.

önemli bir özelliği, hane halkı stratejileri ve güç ilişkileriyle göç politikalarının kadınlar üzerindeki etkilerini analize katmış olmalarıdır. Bu noktada göçün kadınlar için, ülkelerindeki patriarkal baskı mekanizmalarına karşı bir direnme olanağı sunmasına da dikkat çekilmiştir. Ancak yine de ana akım literatürde göç teorisyenleri arasında göçün anlaşılmasında toplumsal cinsiyet yeterince ilgi görmemektedir.[9]

Yeni göçmenler genellikle inşaat, tarım, turizm, ev içi hizmetler, yatılı hasta ve çocuk bakımı, giyim sanayisi ve niteliksiz emek gerektiren sektörlerde, önceki iş deneyimleri ve eğitimleri göz önüne alınmaksızın kötü koşullarda çalıştırılmaktadır. Özellikle Sovyet kökenli kadınlar, yüksek eğitim düzeyleri ve meslek sahibi olmalarıyla dikkat çekmektedirler. Koffman'ın da belirttiği gibi, göç literatüründe kadın göçmen emeğinin daha az vasıflı alanlara indirgenerek incelenmesi ve beyin göçü literatüründe kadınların görünmez olmaları, ana akım cinsiyet körü göç yaklaşımlarının bir yansımasıdır.[10] Kadınların göç sürecinde artışının ardında, kapitalist dünya ekonomisinde yaşanan krizler nedeniyle kadın emeğinin uysal, hak talep etmeyen bir işgücü olmasının yanı sıra, işini ilk kaybedenin kadınlar olması da yatar. Purkis'e göre göçmenlik, kadınların ayakta kalma stratejisidir; küreselleşme döneminde kadınlara uygun işler nasıl kayda alınıp görünmezse, kadınlar da teoriler de görünmemektedir.[11]

Küreselleşmenin bir diğer görünümü evlilik göçlerindeki artıştır. Yoksul ülke kadınları başta olmak üzere kadınlar, sınırlararası evlilik aracılığıyla, yaşadıkları yoksullukla baş etmek durumunda kalmışlardır. Daha iyi eğitim alma, iş bulma ve refah arayışı, güvenli yaşama, çevrenin ve siyasal yönetimlerin baskıdan kurtulmak[12] gibi gerekçeler, yabancı ülke-

---

Ünlütürk-Ulutaş ve Kalfa 2009, s. 13-28, Koffman vd. 2000, s. 3

Koffman vd. 2000, s. 2

Purkis 2008.

Deniz ve Özgür 2013, s. 152.

den biriyle evlenmeyi cazip kılan faktörler arasında yer almaktadır. Evlilik göçünden söz ederken kadınların göçünden söz ederiz. Evlilik göçü, bağlantılı biçimde ailenin herhangi bir nedenle (iş bulmak, iş tayini, vb.) göç eden erkek üyelerini takip eden kadınların hareketini tanımlayan bir olgudur. Burada kadının birey olarak bağımsız bir göç kararından ziyade, aile içindeki konumuna (eş, anne, kız çocuk) bağlı olarak yeni bir mekâna taşınması söz konusudur[13] Theodori ve Todoro, kadın göçünü evlilik statüsü ve göç nedenleri bakımından dörde ayırır: 1) Evli kadının iş aramak için göç etmesi; 2) evli olmayan kadının iş için göç etmesi; 3) evli olmayan kadının evlilik için göç etmesi; 4) evli olmayan kadının iş sürecinde olmaksızın bağlantısal göçü.[14] Göç süreçlerinde itme ve çekme süreçleri söz konusudur. Buna göre, göç edilen yerde yaşam olanaklarının, yaşanan yerdekine göre daha gelişkin olduğu düşüncesi, göçün yönünü yeni bir ülkeye doğru döndürür. Ancak bağlantılı göç sisteminde bu neden geçerli değildir. İtme-çekme prensibinin kadınların uluslararası göçün aktörü olma nedenlerini açıklamakta yetersiz kalması sonucu, Türkiye'ye yönelik uluslararası kadın göçü, 2000'li yıllardan bu yana toplumsal cinsiyet perspektifiyle incelenmeye başlanmıştır.[15]

Evlilik göçü, göç çalışmaları içinde çok az yer kaplar; bu çalışmalarda evlilikle ilgili ifadeler, genellikle erkeklere bağlı olarak kurulur. Ataerkil sistemde evlilik, erkek ve kadın arasında güç farklılığını gösterir, kadınların bakım hizmetlerindeki rolleri, iş piyasalarındaki düşük ücretli oluşları, onların pasif ya da bağımlı olarak göç edenler statüsünde değerlendirilmesine yol açmıştır. İş piyasalarında durumları marjinalleştikçe, kadınlar, bazen çoklu evliliği bile çekici bulmakta ve bazı durumlarda kadınlar için evlilik, ekonomik açıdan iyi bir

İlkkaracan ve İlkkaracan, 1998, s. 3.

Martin 2007.

Gülçür ve İlkkaracan 2002. Erder ve Kaşka 2003. Kaşka 2007. Kaşka 2009.

yaşantının tek seçeneği olmaktadır. Bu anlamda evlilik nihai varış olmayıp, belli amaçların gerçekleşme aracıdır. Daha arzu edilebilir bir yere taşınmak, bu amaçlar arasındadır.[16]

İş kurma ya da özellikle inşaat projelerine bağlı olarak çalışma amacıyla, Türkiye'den eski Sovyet ülkelere giden erkeklerin bazıları, gittikleri ülkelerin vatandaşları ile evlenmiş ve ailelerin bazıları Trabzon'a yerleşmişlerdir. Trabzon'a çalışmak amacıyla gelen kadınlardan bazıları da Trabzonlu erkeklerle evlenerek şehirde yaşamaktadır. Bu araştırma Trabzonlu olmanın, yerliliğin çok önemli olduğu, uzun süre yaşasa da farklı şehirden gelenleri her daim "misafir"[17] kabul eden bu şehirde, ülke, din, dil, ırk, kültür açısından "yabancı" olan, üstüne bir de yabancının tabiiyeti açısından en olumsuz çağrışımlara sahip ülkelerden gelen "Rus gelinlerin" eşle, evlilikle, kültürle ve şehirle ilgili deneyimlerini açığa çıkarmak amacıyla yapılmıştır.

Eski Sovyetler Birliği ülkelerinden evlilik göçü sebebiyle farklı ülkelere göç eden kadınlara dair çalışmalar, henüz yeni yeni literatürde yer almaya başlamıştır. [18]Heyse ile Akifyeva ve Erashova, Avrupa ülkeleri vatandaşlarıyla, Ryabow[19]Amerikan, Kim[20] ise Japon erkeklerle evlenen eski Sovyetler Birliği ülkeleri ya da Rusça konuşan kadınların evlilik nedenlerini ve motivasyonlarını incelemişlerdir. Deniz ve Özgür[21] Antalya'daki Rus gelinleri, Ekiz- Gökmen[22] Marmaris'te yaşayan Rusça konuşan gelinleri, Gebelek[23] ve Aydın[24] eski Sovyetlerden Türkiye'ye yönelik göçlere ilişkin yaptıkları tezlerde eski

---

16 Fan ve Li 2002, s. 621.
Üstün 2009.

18 Heyse 2010. Akifyeva ve Erashova 2015.

19 Ryabov 2016.

20 Kim 2013.

21 Deniz ve Özgür 2013.

22 Ekiz-Gökmen 2011.

23 Gebelek 2008.
Aydın 2006.

Sovyet ülkelerden gelerek Türkiye'de evlenen kadınları incelemişlerdir. Bu çalışmaların odak noktası, çalışmak amacıyla Türkiye'ye gelen eski Sovyet ülkelerine mensup kadınların, Türkiye'de çalışma yaşamında karşılaştıkları zorluklar ve bu süreçte gerçekleştirdikleri evlilik deneyimleridir. Aydın'ın[25] çalışması bir yana bırakılırsa, makaleler güney illerini merkez alır. Bu makale, Türkiye'ye evlenerek gelen, (sadece bir kişi Türkiye'deyken evlenmiştir) eski Sovyet ülke vatandaşı kadınların çalışma yaşamlarını odağa almadan, evlilik süreçleri, yaşadıkları kültürel karşılaşmalar, zorluklar ve yaşam biçimi farklılıklarını inceleyerek diğer çalışmalardan ayrılmayı hedeflemektedir.

Sovyetler Birliği Sonrası Trabzon'a Yönelen Göçler

Sovyet sistemi çöktüğünde, Sovyetler'de yaşayan tüm halklar için beraberinde getirdiği işsizlik ve yoksulluğu kadınlar daha derinden hissetmiş, yaşanan ekonomik ve sosyal bunalım, kadınları ülke dışında ekonomik fırsatlar aramaya itmiştir. Bu süreçte kadın göçü kitleselleşmiştir. Post-sosyalist dönem olarak da adlandırılan bu dönemde, Sovyetler ve Doğu Avrupa sosyalizminin çözülmesiyle açığa çıkan işgücü, küreselleşme ile birlikte hızlanan uluslararası göçlere ivme kazandırmıştır. Siyasi açıdan istikrarsız, ekonomik açıdan sorunlu post Sovyet ülkelerden daha iyi bir yaşam için Türkiye'ye gelenler, ülkeye çoğu zaman enformel yollarla giriş yapan, iş ilişkisi kurmak ya da çalışmak için gelen, yerleşmek niyeti olmayan, çoğunluğu kadın olan "yabancı"lardır. Türkiye bu göçlerle birlikte bavul ticareti ile tanışmıştır.[26] Türkiye'ye yönelik kadın göçü, özellikle 'mekik göç' olarak adlandırılan ve kadınların genellikle belirli sürelerle çalışmak ya da ticaret amaçlı geldikleri göç türünü örnekler. 1990'lardan itibaren, eski Sovyet ülkele-

---

A.g.e.

Yükseker 2003. Erder 2000.

rinden (öncelikle Rusya, Ukrayna ve Moldova, Gürcistan) önemli sayıda göçmen kadın, bavul ticareti yapmak ya da tarlalarda, inşaatlarda ve evlerde işçi olarak çalışmak için Türkiye'ye giriş yapmıştır.[27]

Eski Sovyet ülkelerinden bavul ticareti amacıyla gelinen ana şehirlerden birisi de Trabzon'dur. Kendisi göç veren bir şehir olan Trabzon, bavul ticareti ile birlikte göç alan bir şehre dönüşmüştür. Aydın'ın araştırmasında da görüldüğü gibi, bu hareketlilik Trabzon şehrinin sosyo-ekonomik yapısını değiştirmiş, günümüzde ekonomik açıdan etkisi azalsa da sosyal açıdan etkileri sürmekte olan bir süreci başlatmıştır.[28] 1990 'ların başlarında Trabzon'a bavul ticareti yapmak amacıyla gelen kadınlar, kamusal alanlarında kentli kadınların dahi az görüldüğü sokaklarda dolaşmaya başlayarak, Trabzonluların zihnindeki yabancı imgesini temsil eder olmuşlardır.

Araştırma Alanı Olarak Trabzon

Türkiye'de güçlü bir ataerkillikle şekillenen "erkeklik" söz konusu olduğunda, son yıllarda ilk akla gelen şehirlerden biri olan Trabzon, ekmeği kadar ünlü "erkekliği"yle de anılmaktadır. Trabzonlular, "Trabzonlu olmanın" ve "Trabzonspor'un" ardından en çok "Trabzon erkeği"yle gurur duymaktadır."[29] Trabzon, şehir merkezinde kadınların az görüldüğü, erkek hâkimiyetinin yaygın olduğu, milliyetçiliğin ve muhafazakârlığın gurur olarak yaşandığı bir şehirdir. Trabzon'da sanayi gelişkin değildir, kırsal nüfus yoğundur. Bozok[30] Trabzon'un bir "erkek şehri" olarak kurulmasının ardında, birbiriyle ilişkili üç etmenin bulunduğunu düşünmektedir. Bu etmenlerden ilki, Trabzon'da işsizliğin ve yoksulluğun gün geçtikçe artması, şehrin kamusallığının işsiz, umutsuz, şiddete

---

27 Erder ve Kaşka 2003.

28 Aydın 2006, s. 59.

29 Bozok 2012, s. 414-415. Üstün 2009. Emiroğlu 2009. Yavuz 2015.

30 Bozok 2012, s. 414-415.

eğilimli ve ataerkil değerleri güçlü erkeklerce denetleniyor olmasıdır. İkinci etken, şehrin gururu olan Trabzonspor'un erkekler tarafından mikro milliyetçiliğin ve sağ dünya görüşünün aktarıldığı zemin sağlamasıdır. Sağcılık, futbol ve futbol taraftarlığı, ataerkilliği ve ataerkillik kodlarını yüceltmektedir. Üçüncü olarak, Türkiye, Gürcistan sınırının açılmasıyla, "Nataşa" genel adlandırmasıyla eski SSCB ve Doğu Bloku ülkelerinden gelen seks işçilerinin, Trabzon erkeğinin ataerkil hayallerini gerçeğe kavuşturmuş olmalarıdır.

Bavul ticareti amacıyla gelen kadınların ardından, sürece dâhil olan yoksul kadınlar, Doğu Karadeniz'de erkeklerle fuhuş ilişkisi kurmuştur. Bölgenin tutucu doğasına karşın, sınır kapısının açılışından sonra, Trabzon'da yabancı seks işçileriyle buluşulan otellerin, restoranların eğlence mekânlarının sayısı artmıştır. "Turistik bir yerin bakkalında bile bira bulunmayan", kendisinin ilgilendiği kadınla bir başkasının ilgilenmesi düşüncesinin dahi cinayet sebebi sayılacağından genelev açılamadığı söylenen bölgede, fuhuşun arttığı dönem, bazı evlerin bile genelev gibi kullanılması[31] bölgede ve bölgenin merkez şehri olan Trabzon'da ahlaki yapının ikiyüzlü doğasına işaret eder. "Nataşa" tabir edilen ve fuhuş sektöründe çalışan kadınlarla birlikte olmak için pek çok erkek o dönemde ailenin çay ve fındık paralarına el koymuş, eşlerini maddi ve manevi açıdan sömürmüştür. Bu dönem Trabzon kadını cinsel, bedensel, fiziksel şiddete ve ikincilleştirmeye maruz kalırken, ataerkil değerler pekiştirilerek, Nataşalar üzerinden Trabzon erkekliği yeniden inşa edilmiştir.[32] Sınır kapısının açılmasından önce kadın ve erkeğin birbirini aldatmasının mümkün olamadığı/olmadığı bölgede ve Trabzon'da, bahsi geçen dönemden sonra erkeklerin "hem bir yandan ahlaksızca olduğu için onaylanmaz, hem de zafer duygusu ile

---

Aksoylu 2012.
Bozok 2012, s. 432.

yaklaşılan[33]"Nataşa"lar, Trabzon kadınları da dâhil olmak üzere tüm kentin cinselliğe ve duygusal bağlanmaya ilişkin kodlarını değiştirmiştir".[34] Trabzon erkekleri çalışkanlığı, cefakârlığı yüzünden övündükleri Trabzon kadınını, kendisine bakmayı bilmeyen, kültürsüz sıfatlarıyla anmaktan çekinmemişlerdir. Böylelikle Trabzon'da kadınlar bahçe, inek bakımı ve çocuk büyütmenin "kadın olmaya" yetmediğini deneyimlemişler[35] kişisel bakımları ile de uğraşmaları gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Dönem içinde Trabzon'da pek çok kuaför ve güzellik salonu açılmış, kentin kendi halinde, etkiden uzak taşra şehri kimliği, hızlı bir şekilde dönüşmeye başlamıştır. Aynı dönemde "Nataşa"lar için türküler söylenmiş, bazı Trabzonlular,"Oy Nataşa Nataşa attın bizi ataşa, çıkardın bizi yoldan, Moskovalı Nataşa, gâvurgızı Nataşa..."türküsü eşliğinde horon tepmişlerdir.[36]

Kadın göçmenler Trabzon'a öncelikle bavul/mekik ticareti ile gelseler de zamanla temizlikçi, hasta ve çocuk bakıcısı, hayat kadını gibi işlerde kalarak, bazen de Trabzonlu erkeklerle evlenerek kentte yerleşik bir yaşama geçmiş, kentin sosyo ekonomik yapısına uyumlanmışlardır.

Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Araştırma Akışı

Bu araştırmada elde edilen veriler, derinlemesine görüşme aracılığıyla toplandı. Görüşmeler Ağustos 2016- Ocak 2017 tarihleri arasında tamamlandı. Araştırmada on beş kadınla bire bir görüşmeler yaptım. Görüşmeye katılan kadınlar, tanıdıklarım ve onların tanıdıklarının referans olarak gösterdikleri kadınlar arasından seçildi. Katılımcıların yaşları 31 ile 50 arasında değişmektedir. Araştırmaya katılan katılımcılardan dördü lise, diğerleri üniversite mezunudur. Üniversite mezu-

---

A.g.e., s. 439.

34 Kalfa 2010. Günçıkan 1995.

35 Dündar 2005. Akman 1992.

36 Aydın 2016.

nu olanlar, pedagoji, psikolojik danışmanlık, psikoloji, voleybol antrenörlüğü, ekonomi, iç mimari/dekorasyon, fizik tedavi, sosyal hizmetler alanlarında eğitim almışlardır. Katılımcıların hepsi, evlilik sürecinde Türkiye vatandaşı olmuştur. Katılımcılar, Rusya (7), Gürcistan (1), Moldova (2), Ukrayna (3), Azerbaycan (1), Türkmenistan'da (1) yaşamışlardır. Tüm katılımcıların akıcı Türkçe bilmeleri nedeniyle görüşmeler Türkçe yapılmıştır. Araştırmaya katılan katılımcıların üçü dışında hepsi, Türkçeyi Trabzon'da öğrenmiştir. Katılımcılardan yalnızca biri TÖMER'in açtığı kurslar aracılığı ile Türkçe öğrenmiştir. Dilin kurumsal bir yerde öğrenilmediği durumlarda katılımcılar, dili kimlerden öğrenmişlerse onun aksanı ile konuşmaktadır. Bir katılımcı Türkçeyi Akçaabat'ın bir köyünde öğrendiği için, seçtiği kelimeler ("yalnız" yerine, "yalavuz" demek gibi) de yöreye özgü niteliktedir. Biri hariç tüm katılanlar, eşlerinin Rusça bildiğini söylemiştir.

Katılımcılara eşleri ile nasıl tanıştıkları, evlenmek için neden Türk erkeklerini seçtikleri, Türk erkekleri ve aileleri ile yaşamanın nasıl bir deneyim olduğu, Trabzon'da yaşantılanan kadınlık ve erkekliği nasıl gördükleri, Trabzon özelinde Türk kültüründe yaşam, yemek içmek, çocuk yetiştirme süreçlerini nasıl gördükleri ve araştırmanın anahtar sorusu "Rus gelin" olmanın ne demek olduğu sorulmuştur.

Araştırmaya katılan katılımcıların yalnızca dördü, Türkiye'de evlenmiştir; diğerleri bulundukları ülkelerde eşleri ile evlenmiş, bir süre orada yaşadıktan sonra Trabzon'a gelmişlerdir. Katılımcılardan yalnızca bir kişi, hâlihazırda Trabzon'da çalışmaktayken, eşiyle tanışıp evlenmiştir.[37] Araştırmaya katılan katılımcıların üçü dışında hepsi Müslüman olmuş, üç kişi din değiştirmiş ama isimlerini muhafaza etmiştir.

Ekiz-Gökmen'in araştırmasında da eski Sovyet ülkelerinden gelen göçmen kadınlar, Türk erkeklerini, genellikle 'fakir, işsiz, içkici ve sadakatsiz' olarak tanımladıkları kendi ülkesinin erkeklerine tercih etmektedirler. Ekiz-Gökmen 2011, s. 215.

Görüşmeler kadınların işyerlerinde, buluşulan kafelerde ya da onların evlerinde gerçekleştirilmiş, tüm görüşmeler görüşmecinin izni alınarak kaydedilmiştir. Görüşmeler yaklaşık birer saat sürmüştür. Çalışmada mahremiyetlerine özen göstermek için, görüşmecilerin gerçek isimleri yerine takma isimler kullanılmıştır. Eğer katılımcı Türk ismi almışsa ismi de Türk ismi olarak değiştirilmiştir. Bu araştırmada feminist bir yöntemle, Trabzonlu erkeklerle evlenerek kentte yaşamaya başlayan kadınların deneyimlerini anlamaya çalışıyorum. Feminist kuramda deneyim anlatıları önemlidir. Harding'e göre, "feminist araştırmanın ayırt edici özelliklerinden biri, sorunlarını kadın deneyimleri açısından ele almasıdır. Aynı zamanda bu deneyimleri, kabul görmüş varsayımlara karşı, "gerçeklik"in önemli bir göstergesi olarak kullanmasıdır."[38] Deneyim araştırma yöntemi olarak kullanıldığında, deneyimin oluştuğu toplumsal ilişkiler, bağlam içinde ele alınmalıdır zira deneyim dolaysız bir bilgi kaynağı değildir. Araştırmanın özünün Rus gelinlerin Türk kültürü ve Türk toplumuyla ilişkileri ve bu süreçte evliliklerini nasıl yaşadıklarını/deneyimlediklerini ele almak olduğu için, yaptığım bu araştırma feminist kuramın kadın deneyim araştırmalarını örnek oluşturur.

Trabzon örneğinde yaptığım alan araştırması, ilgili konuyu genelleştirme ve temsil etme iddia ve amacını taşımamaktadır. Buna ek olarak araştırmada katılımcı sayısının sınırlılığı nedeniyle, bulguların Trabzon'da yaşayan tüm eski Sovyet ülkelerinden gelen "gelinlerin" deneyimlerini temsil etmesi düşünülemez; ancak araştırmanın daha sonra yapılacak araştırmalar için zemin/veri sağlaması arzu edilmektedir.

[38] Harding 1995, s. 40.

1990 sonrası SSCB ve diğer Doğu Blok'u ülkelerinde meydana gelen siyasal ve ekonomik gelişmeler ve Batı Avrupa'nın işçi alımını durdurması gibi nedenlerle, Türkiye'den eski Sovyet ülkelere iş yapma amacıyla giden Türklerin sayısı artmıştır.[39] 1980'lerin sonunda SSCB'deki toplumsal ve siyasal dönüşümlerle birlikte, Özal iktidarıyla gelen hızlı liberal kalkınma ve müteahhitlik firmalarının yeni pazarlar bulma isteği, Türkiye'den yurtdışına göçün çehresini değiştirmiştir. 1980'lerin sonunda SSCB'nin dağılmasıyla, seyahat sınırlamalarının kaldırılması, esnek vize uygulamaları, sınır geçişlerindeki rahatlıklar, Türkiye ile Rusya arasındaki insan hareketliliğinin yeniden yapılanmasında etkin dinamikler olmuştur. Türkiye'den bu ülkelere olan işgücü göçü giderek artış göstermiştir: 1992 yılında yıllık 8000 olan göçmen işçi sayısı 1993 yılında 20. 000'i, 1994 yılında ise 40. 000'i aşmıştır; 2005 yılında 70. 000'den fazla Türk işçisinin bölge ülkelerinin işgücü pazarında çalıştığı kaydedilmiştir.[40]

Türk müteahhitlerin başarısı, inşaat sektörü dışında, turizm, tekstil ve gıda gibi sektörlerdeki birçok işadamına Rusya'da iş kurması cesareti vermiştir. Böylece, orta ve küçük ölçekli Türk girişimciler restoran, pastane, fırın, kasap, ayakkabı dükkânı, deri mağazası işletmek amacıyla dağılan Sovyet ekonomisi içinde yer edinmeye çalışmıştır.[41] 2000'lere gelindiğinde, Türkiye'den Rusya'ya yönelen göç dalgasının daha çok Moskova'da bulunan işadamları ve yöneticiler, proje bağımlı işçiler ve orta ve küçük ölçekli girişimcilerden ve turizmcilerden oluşan belirgin bir nüfus (70. 000 civarında) haline geldiği görülmektedir.[42]

---

[39] Erder 2007.

[40] İçduygu 2006.
İçduygu, Erder ve Gençkaya 2014.
Biriz-Karaçay 2011.

Eski Doğu Bloku ülkelerinde ticari ilişkiler kurmak/ticaret yapmak ya da projelere bağlı olarak özellikle inşaat şirketlerinde çalışmak amacıyla o ülkelere giden Trabzonlu erkeklerin bir kısmı, bulundukları ülkelerdeki kadınlarla evlenmişlerdir. Bu çalışmaya katılan, Trabzon'a evlenerek gelmiş eski Sovyet ülkesi vatandaşı kadınları, evlilik yıllarına bağlı olarak iki kategoride incelemek mümkündür: Evliliği 18- 21 yıl süreci içinde olan katılımcılar ve 5-12 yıllık evli kadınlar. Evliliği daha uzun geçmişe sahip kadınlar, Türk ve Türkiye kavramlarını eşleri aracılığı ile tanımışlardır. Ekiz-Gökmen'in[43] araştırmasında da aynı durum gözlenmiştir. Uzun yıllar kapitalist rejimlere kapalı bir hayat yaşayan bu kadınlar, Glasnost sonrasında ülkelerinde iş kurma, inşaat projelerinde çalışma, turizm gibi fırsatları kollayan Türklerle tanışmış ve bu süreçte Türk kültürü ve ülke hakkında Trabzon üzerinden bilgi sahibi olmuşlardır.

Zerrin, 1995 yılında eşi ile tanıştığında, Türk kimdir hiç bilmediğini, eşini Gürcülere benzettiğini ve Glasnost sonrası Gürcülerin mafyatik olaylara karışmaları nedeniyle eşini Gürcü sanarak, başlangıçta onunla hiç ilgilenmediğini söylemiştir. Eşinin ısrarlı iletişim kurma çabası nedeniyle, telefonlar ve kısıtlı görüşmeler aracılığı ile müstakbel eşiyle sevgililik ilişkisini sürdürmüştür. 1996 yılında bir yıllık arkadaşlığın akabinde, ailesinin "yapamazsan hemen dön" sözü ile evliliğine onay verdiği Zerrin, maddi açıdan en rahat katılımcıdır. Maddi refah her zaman tüm sorunların çözümü olmasa da o, hiç sevmediği Trabzon şehrine rağmen, çevresindeki insanlarca, kayınvalidesinden 'annem', kayınpederinden 'babam', karşı komşusundan 'can dostum' diye bahsedecek kadar sevgi çemberine alınmıştır. Yumurta bile kıramadığı ve "ilk yıl ne yedik biz hatırlamıyorum, şimdi suböreği yapıyor, yaprak bile sarıyorum" şeklinde özetlediği, bir dönemin ardından Trabzon yemek kültürünü tanımış ve yemekleri yapmaya başla-

---

Ekiz- Gökmen 2011.

mıştır. Trabzon'da onun kadar eski olan Gülsen ve Vera, bu derece şanslı değildir. Gülsen 1995 yılında, 18 yaşındayken, turizmci olan eşinin kendisi ve arkadaşları için yaptığı teklifle birlikte Trabzon'a gezmeye gelmiş, oldubittiye gelecek şekilde, ne kendi ailesinin, ne de eşinin ailesinin haberi olmadan evlenmiştir. Eşinin ailesinin kesinlikle bu nikâha razı olmadığını başlangıçta anlayamayan Gülsen, bunun bedelini ağır bir şekilde ödemiştir. Gülsen, geldiği ailede kendisine duyulan nefretle karşılaşmış ve "12 yıl kanımı emdiler, ailede her şey oldum, bir tek hırsız olamadım" diyecek kadar kayınvalidesinin ve görümcesinin hakaretlerine ve iftiralarına katlanmış, onlar tarafından kendisine defalarca, apaçık "fahişe" olduğu söylenmiştir. Vera da 1998 yılında, eşinin ikinci eşi olarak, Trabzon'da fuhuşun toplumsal bir sorun olarak görüldüğü yıllarda yaptığı evliliğinde, Rus fahişe damgasından hiç kurtulamamış, eşinin ailesi ile ilişki kuramamış, eşinin işlediği bir suç nedeniyle cezaevine girmesinden sonra nihayetinde ondan boşanmıştır. Eda da 1995 yılında 18 yaşındayken eşiyle tanışmış, iki yıl sonra Rusya'da evlenmiştir. Kendi ifadesine göre, eşi hem ailesine bağlı olduğu, hem de iyi bir iş bulamadığı için, ilk çocuğunun doğumunun ardından Trabzon'a gelmişlerdir ve tam 14 yıl kendi ailesi, eşinin anne babası ve iki erkek kardeşi ile birlikte yaşamıştır. Eda'nın eşi çocukları henüz küçükken 18 ay askerlik yapmak üzere evden ayrılmış, henüz Türkçe'yi çok iyi bilmeyen Eda, tamamen eve kapanmıştır. O günleri anlatırken, kendisini kafesteki kuşlara benzetmiştir:

> O zamanlar karanlık zamanlardı. Biz (Ruslar) hem kadınlar, hem erkekler ya okuruz, ya çalışırız hiç evde durmayız. Benim annem ve babam hep çalışırdı, ben kreşte büyüdüm. Ben Türkiye'de kafesteki kuşa döndüm.

Yedi ile on iki yıllık evlilikleri olan kadınlar artık, Türklerin kim olduğunu, ülkelerindeki çalışanlardan ya da tatil için gittikleri Antalya üzerinden değerlendirme olanağına sahiptir.

Tatil yörelerindeki Türklerin namının çok kötü olduğunu belirten Anna, Rusya'dan Antalya'ya tatile geldiğinde, kendi kendine asla bir Türk'le tanışmayacağını ve sadece tatil yapacağını söylediğinin ikinci gününde, eşi olacak Trabzonlu genç ile tanışmıştır. Görüşmemizde Anna, eşini tanıyıncaya kadar böyle olumlu özelliklere sahip bir Türk'ün olabileceğini düşünemediğini, çünkü Rusya'da Türkler hakkında çok da iyi şeyler duymadığını belirtmiştir. Türk erkekleriyle yirmi yıl üzeri sürelerle evli olan Rus gelinler, henüz Türkler hakkında bilgiye sahip olmadan evliliklerini gerçekleştirmişlerdir. Ancak evlilikleri henüz yeni zamanlara rastlayan kadınlar, artık ülkelerinde çalışan ya da tatile geldikleri Antalya'da karşılaştıkları Türklere dair, her zaman pozitif olmayan bilgilere sahiptir.

Kültürle Karşılaşmalar

Göç sürecinde ekonomik ya da evlilik gerekçesiyle yer değiştirildiğinde, göç edilen mekânla olan etkileşimde erkeklerin ve kadınların cinsiyete dayalı işbölümü nedeniyle, farklı deneyimleri ortaya çıkmaktadır. Erkekler toplumsal statülerini kurmak ve korumak için ekonomik kazanca yönelirken, kadınların sorunları aileye ilişkin olaylardan kaynaklanmaktadır. Göç edilen yerdeki iş olanaklarının kadınlara açık olup olmaması, ev işinin tamamen kadının üstüne kalması gibi etmenler, göç eden kadınların çevreyle olan uyumlarını olumlu ya da olumsuz etkilemektedir.[44] Bu araştırmada görüştüğüm "Rus gelinler"in deneyimleri, geride bıraktıkları mekân ile göç ettikleri yeni mekânlarında, özellikle gelin geldikleri ailenin kültür, sosyal ve ekonomik yapısı gibi pek çok etkene bağlı olarak, olumlu ya da olumsuz olarak değişmektedir. Onlar da çevreyle uyum sağlamak için çeşitli yollar geliştirmişlerdir.

İlkkaracan ve İlkkaracan 1998.

Trabzon gibi ataerkilliğin kadınlarca da desteklendiği,[45] erkek hegemonyasının yoğun olarak yaşandığı ve kentlilerin Ruslara ilişkin bilgisinin fuhuş yapan kadınlar aracılığı ile kurulduğu bir şehirde Rus gelin olarak yaşamanın ve bu şehirde "tutunma"nın çeşitli stratejileri vardır. Görüştüğüm kadınlar arasında en yaygın strateji, din değiştirip Müslüman olmak, bazı durumlarda başlarını örtmek, dini ritüelleri yerine getirmek ve isim değiştirmektir. Aslında kadınların bu tutumları hem ailede kabul görmek, hem de saygınlık kazanmak açısından değerlendirilebilir. Orther ve Whitehead'a göre, toplumsal statü ve sınıfın göstergesi olarak saygınlık, gündelik hayattaki güçlenme stratejilerinin de hedefidir. Sınıf, toplumsal bir kategori olarak soyuttur, oysa saygınlık, sınıfın bir işareti olarak gündelik hayatta insanların bilincinde olabildikleri, ulaşmak için çeşitli yollar denedikleri somut bir gerçekliktir.[46] Din ve isim değiştirme, din değiştirilmediği durumlarda da çocuklarına Türkçe isimler koyma, hem bu kadınların saygınlık algısının bir göstergesi, hem de kentte, ailede ve ülkede yaşamanın bir yolu olarak da değerlendirilebilir. Dinlerini değiştiren kadınların hemen hepsi, bu değişimi kendi istekleri ile gerçekleştirdiklerini, Kuran'ı öğrenip, okuduklarını ve Müslümanlığın gereklerini yerine getirdiklerini söylemişlerdir. Valeria eşiyle Rusya'da evlenip, Akçaabat'ın bir yaylasında yaşayan kayınpederi ve kayınvalidesi ile tanışmaya gittiğinde, kayınpederi eşine Valeria'nın Müslüman olup olmadığını sormuş, dinini değiştirdiğini öğrenince, başka hiçbir soru sorma gereği duymamış ve Valeria'yı ailecek kabullenmişlerdir. Aynı şekilde, Şalpazar'lı bir erkekle evlenen Anna'yı önce kayınvalidesi istememiş ama hem onun "uslu halini" (kendi ifadesi), hem kültürlü tavırlarını görmüş, din değiştirdiğini öğrendiğinde de onu tüm kalbiyle sevmeye başlamıştır. Anna

[45] Yavuz 2016.

[46] Bora 2005.

görüşmemizde kayınvalidesinden, "melek gibi bir kadın" olarak söz etmiştir.

Din değiştirmeyi tüm "gelinler" kabul etmemiştir. Yana dinini değiştirmemiştir, eşi bu duruma karışmazken, kayınvalidesi Yana'ya baskı yapmakta ve "komşular bana gülüyor, hala gelinin dinini değiştirtemedin" diyerek ondan Müslüman olmasını istemektedir. Darya da din değiştirmeyi kabul etmemektedir, ancak Trabzon'a yerleştikten sonra hem eşi, hem de iş çevresi Müslüman olmasının onun gündelik hayatını kolaylaştıracağını söylemiştir. Hatta işyerinde bir doktor ona Rusça Kuran getirerek, Müslüman olması için üzerinde "baskı" kurmuştur. Bu durum karşısından Darya bana çok haklı görüşünü iletmekte, "Hocam siz İngiltere'ye gittiniz, dininizi ve isminizi değiştirir misiniz?" demekte, dinini ve adını değiştirip, saçlarını kapatanları hiç anlamadığından bahsetmektedir.

Yabancı olmak, yerli olandan farklı ve öteki olmayı, bilinmeyeni, bazen güvenilmemeyi beraberinde getirir. "Rus gelinler", olumsuz kimlik algısını olumluya çevirmek için Trabzon kentinde geçerli normları öğrenmektedir. Görüştüğüm gelinler özelinde bu normlar; şehre uygun olarak kapalı giyinmek, başı önünde yürümeyi öğrenmek, bir katılımcı örneğinde gördüğüm üzere, Akçaabat köylüsü bir kadın gibi giysiler giymek ve başını bağlamak olabilmektedir.

Yana "Ben Trabzon'a askılı ve kısa etekli elbise giyen biri olarak geldim ama eşim dedi ki, benim için hiç fark etmez ama burada böyle giymesen memnun olurum." Yana da eşini onaylamış ve evliliğin devamı, kentte rahat etmek, dikkat çekmemek için giyim şekline dikkat etmeye başlamıştır. Diğer birçok katılımcı da aynı stratejiyi benimsemiş ve şehirde önce alışkın oldukları giyim stillerini, çoğu zaman kendiliklerinden değiştirdiklerini söylemişlerdir. Darya 6 yıl Rusya'da evli olarak yaşadıktan sonra, eşiyle Trabzon'a yerleşmiştir. Darya, "Eşim bana Rusya'da hiç karışmazdı, istediğim gibi giyinir,

istediğim yere bakardım, şimdi burada biraz da yeni yerleri tanımak için çevreye dikkatlice baktığımda, eşim beni uyarıyor, bakma diyor, böyle yapmazdı" diyerek, göçüp geldikleri şehrin yazısız kurallarına uyumlanmaya çalışmaktadır.

Rus gelinlerin Türk kültürü ile uyumlanma süreçlerinde uyguladıkları başka bir yöntem de eşlerinin ailesi ile birlikte yaşamaktır. Ayşen, evlendikten sonra eşi yeniden Rusya'ya gittiği için onun ailesi ile birlikte altı yıl Akçaabat'ın bir köyünde yaşamış, inek sağma dışında, tarlada ve evde ne yapılıyorsa tüm işleri öğrenmiştir. Eda on dört, Ayça ve Yana iki yıl, Dara üç yıl kayınvalideleri ile birlikte yaşamışlardır. "Rus gelinler" eşlerinin ailesi ile birlikte yaşarken, hem Türkçeyi öğrenmiş, hem de kültürü tanımışlardır.

"Rus gelinler, Türkçe öğrenerek kültürle bütünleşmenin yollarını bulmaktadır. Görüştüğüm gelinlerin birçoğu üniversite eğitimli oldukları için, dili öğrenirken çok zorlanmamışlardır. Türkçe enformel yolla aile içinde öğrenildiğinde, bazen iletişim kazaları yaşanmaktadır. Eda Türkçeyi geldiği aile çevresinde öğrendiği için, bir gün kendi ifadesi ile 'kibar ve zengin' bir kadınla konuşurken, başka bir kadın için "garı" ifadesini kullanmış, sonra kadının yüzündeki şaşkınlıkla birlikte, söylemiş olduğu kelimenin yanlış olduğunu ayırt etmiştir. Yirmi yıl ve daha fazla süredir evli olan katılımcılar, çocukları ile de Türkçe konuştukları için, artık kendi dillerini konuşurken duraklama yaşadıklarını söylemişlerdir. Baskın Türk kültürü karşısında Rus gelinler kendi kimliklerini çok kolay koruyamamakta, kendi kültürel geleneklerini yaşatamamakta, Türk kültürü karşısında kendilerini geri çekilmiş bulmaktadırlar. Trabzon yemeklerini çok salçalı ve yağlı bulan Ayşen, yaptığı Rus yemeklerini evde kimse yemediği için yapamamaktadır. Ayşen'in yemek karşısındaki sorununu birçok katılımcı yaşamaktadır. Ancak Trabzon'a daha yeni zamanlarda gelmiş olan (yedi-on bir yıl) katılımcılar, hem evde çocuklarıy-

la Rusça ya da Romence konuşmakta, hem de yemeklerini her ülke mutfağından karıştırarak pişirmektedirler.

Ulusaşırı evlilik göçü, kültürel anlamda eşler arasında din, ulusal kimlik, kültürel uygulamalar, sosyalleşme araçları açısından bir karışımı ifade eder.[47] Bu karışımda Trabzon'da yaşayan eski Sovyet ülkelerinden kadınlar, kendilerinin aleyhine olan, kendilerinden çok az şey katabildikleri bir kültür karışımı yaratmışlardır. "Rus gelinlerin 'habitus'u ile Trabzon'da karşılaştıkları yaşam biçimi birbirinden kalın çizgilerle ayrılmaktadır. Eda, evliliğinin ilk zamanlarında, yeni yıl geldiğinde evi süslediğini, herkese hediye alıp pasta ve yemekler pişirdiğini, bu eğlencenin aile tarafından "Hıristiyan" geleneği olarak görülüp, eğlenceye çekinceyle yaklaşıldığını söylemiştir. Kendi kültürlerini yaşatmak bağlamında Trabzon'da yaşayan "Rus gelinler", Antalya ve Marmaris'te yaşayanlara nazaran daha az sayıda olmalarının etkisiyle birlikte hareket edememektedir. Gebelek'in[48] araştırmasına göre, Antalya'da yaşayan Rus gelinler, sayıca çok olmaları nedeniyle, karşılaştıkları sorunlara direnmek ve yaşadıkları göç ve bütünleşme sorunlarını tartışma sürecinde kendi ulusal kimliklerini korurken, kendilerini Rus kadını olmanın olumsuz çağrışımlarından uzak tutmanın stratejilerini geliştirmek için, dernekler aracılığı ile bir araya gelmektedir. Ayrıca Antalya'da bir Rus Okulu olduğu için, bu şehirde yaşayan Rus gelinlerin kendi melez kimliklerini kurmaları, Trabzon'a göre daha kolay görünmektedir. Trabzon'daki Rus gelinlerin kendi farklarını koydukları alan, çocuk yetiştirme alanıdır. Ayşen köyde olmasına rağmen, doğar doğmaz çocuğuna ayrı bir oda takımı almış ve onun odasını ayırmış, diğerleri de kendi kurallarına göre çocuklarını yetiştirdiklerini söylemişlerdir.

Trabzon'da yaşamaya, aile kurumunu sürdürmeye, çocuklarını büyütmeye çalışan görüştüğüm tüm kadınlar, mut-

---

[47] Akifyeva ve Erashova 2015, s. 1.

[48] Gebelek 2008.

lulukları için kendi istekleriyle fedakârlık yaptıklarını söyleseler de, yaşama biçimlerinden daha çok taviz veren kendileridir. Bir insanın dil, din, isim, kültür değiştirerek mutlu olma şansını sınayan bu katılımcılar, eşleri ile ilişkilerinde "ataerkil bir pazarlık"[49] kurmaktadırlar. Ataerkil pazarlıkta, erkekler ve kadınlar arasında bir takım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımı vardır. Kadınlar erkeklere itaat etmenin, ev içinde çocukların ve yaşlıların bakımıyla uğraşmanın, evi sığınak olarak görüp kutsallaştırmanın, kendilerini birey olarak ailenin dışında tanımlayamamanın karşılığı olarak, erkeklerden çalışarak evi geçindirmelerini, kendilerini dış dünyaya karşı korumalarını talep etmektedirler. Her ne kadar görüştüğüm gelinler, üç işte çalışarak bakılan anne profillerini anlatmış olsalar da, göç ederek geldikleri ülkenin baskın ideolojisiyle harmanlanmış, çoğu zaman ev içlerine kapanarak, kendi kültürlerinden uzak yaşamak durumunda kalmaktadır.

"Rus Gelinler" ve Trabzon'da Deneyimlenen Kadınlık ve Erkeklik

Araştırmaya katılan hemen hemen tüm "gelinler", Türklerin çok meraklı olduğunu ve kendileri için mahrem kabul edilebilecek soruları apaçık sorduklarını söylemişlerdir. Eda:

> Rus kültüründe böyle bir şey yok. Samimi olmadıktan sonra özel sorular soramazsın, bu yanlıştır, biz o yanlışı yapmıyoruz. Burada bu çok normalmiş gibi, seni ilk gördüğünde özel sorular sorabiliyor. Bu garipti, hiç böyle bir şey yaşamamıştım, zordu benim için. Mesela yenge geldi bana dedi ki "onu sevdin mi de evlendin"? Yok, para için evlendim dedim. Yok, parası da yok. Böyle bir soru sorabildi. Bir insana aşık olmadıktan sonra hem de ülke değiştirerek, niye gelesin ki bu çok saçma bir soru olarak geldi bana. Böyle çok sorular geldi, zamanla insanları anladım, onlar öyle görmüşler. Eskiden çok yadırgıyordum bunları.

Kandiyoti 1997.

Ayça'nın da, insanların mahrem soruları kolayca sormaları çok zoruna gitmiştir. Din sorusu ona çok mahrem bir soru olarak gelmekte, ancak ona tanımadığı birçok kişi 'Müslüman oldun mu, banyo yapıyor musun' diye sormakta, Ayça Müslüman'ım dediğinde ona başka türlü davranacaklarını hissetmektedir. Ayça, zamanla sorulara nasıl makul cevaplar vereceğini bulmuştur ancak evine gelen misafir kadınların onun dolaplarını teklifsizce açmalarını, hala görgüsüzce ve mahremiyete zarar verici olarak algılamaktadır.

Katılımcılar, Türk kadınlarının hayatının kısıtlı ve sıkıcı olduğunu söylemektedir. Anna, ev kadınlarının sadece yemeğe odaklı yaşadıklarını, kendilerini geliştirecek hiçbir şey yapmadıklarını, dünyadan haberlerinin olmadığını söyledikten sonra, Trabzonlu kadınların hayatında sadece yeni yemeklerin, var olan indirimlerin ve çocuklarının var olduğunu eklemektedir. Zerrin "Rusya'da devrim öncesi gibi bir şey" diye adlandırdığı, "zamanla gire çıka gördüm ki, kadınların işi halı sil, cam sil, çabucak sıkıldım" diyerek gördüğü Trabzon kadınlarının yaşantısını özetlemiş, bu süreçte çalışarak, farklı şeyler yapmak isteğiyle yaşama tutunmuştur.

Katılımcıların birçoğu, kadınların evde kapalı kalmasını, çalışmamasını, geldikleri kültürle karşılaştırmakta ve bu durumu anlayamamaktadırlar. Özellikle Glasnost sonrası politikalar yüzünden ekonomik zorluk yaşandığı dönemde bazı katılımcıların anneleri, üç işte çalışarak hayatlarını idame ettirmişlerdir, Trabzon'daki kadınlarınsa evde sadece ev işi ve çocuk yetiştirmeyle ilgili olmalarını yadırgamışlardır.

On sekiz yıldır Türkiye'de yaşayan Vera, sorunun özünü görmüştür. Ona göre Trabzon kadınları suçlu değildir, suç onların okutulmayıp, meslek edinmemesinden kaynaklanmaktadır. Onun düşüncesine göre, tecavüze benzettiği kadınların mal gibi satılıp evlendirilmesi, erkeğin eline bakması ve erkek ne getirirse ona razı olarak, susmak zorunda kalması 21. Yüzyılda olamayacak bir şeydir. Ancak birçok katılımcının

ortak ifadesine göre, Trabzonlu kadınların çoğu da yeni bir şey öğrenmek istememekte, cahillikte ısrar etmektedirler.

Görüştüğüm eski Sovyet ülkesi kadınları kendileri ile Trabzonlu bazı kadınları kıyaslarken açıkça, onlar cahil, böyle görmüşler diyerek ayrımlarını koymuşlardır. Eda bu konuda şunları söylemiştir:

> Ben dönüyordum arkamdan konuşmaya başlıyorlar, ben duyuyorum odadan çıkmıyorum. Bu kültüründe var ama bazı insanlar bunun kötülük olduğunu bilmiyor. Sonuçta çoğu okumamış, anneden babadan bunu görmüş. Yani böyle ben görgü olduğunu düşünüyorum. Fakir de olabilir ama görgü kurallarını ve ahlaklı büyüyeceksin dersen olur. Eğer sen böyle bir çevreye geliyorsan ne kadar okursan da o yapı öyle devam eder. Dedikodular çok sıkardı, ben onlarla oturamazdım. İlk zamanlarda Türkçe konuşamıyordum ve yanlış cevaplar veriyordum, gülüşüyorlardı.

Cahilliğin yanı sıra, görüştüğüm "gelinler", Rus kadınları ile karşılaştırdıklarında, Türk kadınlarını pasif ve güçsüz bulmaktadır. Yana'nın Rusya'da çalışan kayınbiraderi, karısına benim orda bir ilişkim var demiş, eltisi bunun üzerine hiçbir şey yapmayarak evinde beklemiştir. Yana "benim başıma böyle bir şey gelse, çocukları alır gider, çalışır, onlara bakarım" demektedir. Zerrin ise geldiği kültürle karşılaştırdığında Trabzon'lu kadınları güçlü bulmamaktadır.

> Rusya'da erkekler kadınlara yardım etmez, kadınlar iç güçlerini çıkarıyorlar ortaya. Üç işte çalışıyorlar, sonuna kadar geliyorlar. Burda koca çalışıyor eve para getiriyor. Evlenirken tüm eşyalar alınıyor aileler tarafından. Burada uyuşmuş gibi kadınlar. Aslında güçlü olabilirler bilmiyorum. Babasının evinden, kocasının evine geçiyor. Orda da cam siliyor, yemek yapıyor, burada da. Güçlü kadın var; ya kocasından boşanıyor, ya kocası ölüyor ya da kocası hasta o zaman çıkıyor güç. Ama böyle çok az kadın var Trabzon'da. Tarlada çalışan kadınlar mutlu bence, başka hayat bilmiyor, hayatını değiştirmeye, kocasını değiştirmeye çalışmıyor. Çoğu Türkiye'de olan adetlere karşı çıkmıyor. Kocası-

na demez ki Ali benimle birlikte çalış, demezler, onlar da uyuşuk. Allah bana bunu verdiyse diyor. Dine bağlı her şey.

Rana da Trabzon kadınlarının erkeklerden daha "aşağıda" konumlandığını görmüş ve onların eşlerinde sevgi yerine maddiyat aradıklarını gözlemlemiştir. Dokuz yıldır Türkiye'de sağlık alanında çalışmakta olan Rana, tüm özgürlükçü fikirlerine rağmen, Trabzon kadınlarını yine ataerkil değer skalasında değerlendirmektedir. Türkçe'yi Trabzon şivesi ile konuşan Rana şöyle demektedir:

> Trabzon kadınlarını biraz soğuk görüyorum. Onun için ben yakınlarıma söylüyorum sizde biraz sicacik davranmanız lazim, belki sizden koca kaçıyor. Sizde para, para, para. Bana soruyorlar niye evlendin ki? Para yok, pul yok, ev yok, sen nasıl evlendin? Benim için maaş var, insanlık var. Kimse para lazım değil. Karadeniz'de benim eşim gibi insanlar biraz az. Turkiye'de az. Biz 6 yıldır ayrılmadık. Kotü günde iyi gunde. İşe gelir, beni arar, işten alır. Onun için diyorum ki kadınlara biraz sicak olacaksın, biraz farklı davranacak, her zaman hasır[50] istiyorum, şunu istiyorum olmaz. Ben 9 sene benimle çalişan genç kızlara söylüyorum, çok kızlar geçti yanımdan. Kızım diyorum seviyorsun, her şeyi birlikte yaparsın, daha tatli olur. Ama yok, ben hasır istiyorum, yoksa evlenmem. Bu bana çok garip geliyor. Duyuyorum bazı aileler var, hizmetçileri falan, adam tabi kaçıcak, adam istiyor ki kari hizmet edicek, kari yemek yapacak. Gidelim dışarıda yemek yiyelim. Ama aile başka bir şey. Eskiden daha farklı vardı. Kadın ve erkekler artık öğreniyor, daha çok gördüler bu hayatı, televizyonlardan, bilgisayardan öğreniyor.

Ayşen'i, kadınların cahil olmasının yanı sıra, sürekli birlikte olmak istemeleri şaşırtmıştır. Yalnız başına yemek yiyemeyen, bir yere gidemeyen kadınlar ona çok garip gelmiştir. Eltisi üç gün ziyaretine gitmese küsmektedir. Rusya'da sadece doğum günü gibi vesilelerle bir araya gelindiğini ve bu gö-

---

Hasır; Trabzon'a özgü pahalı bir altın takı setinin adıdır.

rüşmelerin çok eğlenceli geçtiğini söyleyen Ayşen, iki günde bir ona misafir olmak isteyen yeni akrabalarını anlayamamakta, yalnızlığı daha çok sevdiğini söylemektedir.

Gülsen de sadece ev içlerinde Trabzonlularla birlikte zaman geçire geçire konuşmayı unuttuğunu, memleketine gittiğinde annesinin ona "kızım sen dağ başında mı yaşıyorsun konuşmayı unutmuşsun, bakımsızsın, sen nerede yaşıyorsun, yurt dışına gitmedin mi gelin" diye sormasıyla fark etmiştir. Ailesi, onun Trabzon'da 'eşinin işsizliği nedeniyle ekmek alacak paralarının olmadığını, eşinden gizli evlere temizliğe gidip çocuklarının karnını doyurduğunu' bilmediğinden, yurtdışında kendilerinden daha zengin bir hayat yaşadığını zannetmektedir. Gülsen, "Bizim ailede çok kitap okurduk, benim kayınvalidem üç çocuk doğurduktan sonra okuma yazma öğrenmiş, ben bunu duyunca şok oldum" derken iki kültür arasındaki karşıtlıklara dikkat çekmektedir. Gülsen aynı zamanda tanıdığı Trabzon kadınlarını fazlasıyla bakımsız bulmaktadır.

> Ben birçok arkadaşımın evliliklerini kurtardım. Çok bakımsızlar, Trabzon, işte biliyorsunuz yobazlık var, cahillik var ama hepimiz insanız onlar bu şekilde yetişmiş. Ben yok dedim, bu kadınlar değişecek dedim. Arkadaşlarım var, kapalı, olabilir. Dedim ki onlara yüzüne krem sür, paçalı donlarını çıkar, onlarla alışverişe çıktım, çamaşır aldık, al dedim dursun bir kenarda. Söylüyorlar yatakta sırtını dönüp uyuyor diye, yatakta da sıkıntı var. Görüntüleri aynı benim annem gibi, zayıflamaya başlamış, kremler, eller sürülecek, o eller pamuk gibi olacak, erkek tuttu mu elini yumuşacık olacak, manikür yapılacak, namaz kılıyorsun, oje sürmesen de olur. Cahiller, şimdi şimdi değişmeye başladılar, akıllı telefonlar, televizyonlar. Ama ben geldiğim zaman, 23 yıl önce berbattı. Çay içiyordum ve sıkılıyordum. Ve yurtdışından arkadaşım gelse de konuşsam diye bekliyordum. Bırak dili, dili çok çabuk çözdüm. Ortaokulu bırakıp çıkıyorlar sonra ellerinde ne kitap, ne gazete...

Darya ve Valeriada kırk yaş üstü kadınların daha yaşlı göstermeleri karşısında şaşırmakta, onların hayat gailesi içinde böyle davrandıklarını düşünmekte ve dini yaşantının da bu görüntüde payı olduğunu söylemektedirler. Valeria ayrıca evinden seyrettiği ortaokul bahçesinde gördüğü öğrenci kızların zarafetten uzak giyimlerinin, o kızların ilerdeki giyim zevkinden yoksun görünümlerine temel teşkil ettiğini düşünmektedir. Rusya'da da kızlar forma giyer ama anneler en şık forma, en şık pantolon için tüm satıcıları gezer demektedir.

Rus gelinler Trabzonlu kadınlarla kendilerini karşılaştırırken, kendilerine kültür açısından olumlu ve yüksek değerli bir tutumla bakmakta, kendilerini kültürlü, eğitimli, ilerici, sosyal hayatı seven, bakımlı, cinsel açıdan cazip, üretken, güçlü, dirençli, kendine güvenen ve kendini geliştiren, okuyan kişiler olarak; Trabzon kadınlarını ise, cahil, yobaz, ev içi yaşantıya kapanmış, bakımsız, cazibe yoksunu, üretmeden tüketen, güçsüz ve kendilerine güvenleri olmayan kişiler olarak değerlendirmektedirler. Ryabov'un[51] araştırmasında da Amerikalılarla evlenen Rus kadınlar, Amerikalı kadınları "feminizm yüzünden kadınlıklarını unutmuş, erkeğe gerekli olan bakımı veremeyen kişiler olarak görmekte, kendilerinin ise erkeklerin bu açıklarını kapatan, Amerikalı kadınlara göre daha güzel, daha bakımlı, evine bakan, erkeğe saygılı ve talepkâr olmayan kadınlar" olarak gördüklerini ifade etmektedir.[52] Heyse'in araştırmasında da Hollandalı erkeklerle evlenen Rusça konuşan kadınlar, Hollandalı kadınları "aileye ihtiyaç duymayan, yemek ve temizlikten anlamayan, evi ev kılmayan" kendilerini ise, "kadın olarak daha çekici, aile değerlerine önem veren, erkeği ailenin lideri olarak gören, giyim ve kuşamda daha kadınsı" kişiler olarak görmektedirler. Eğitimli olmak birçok Rus kadını için bir değer olarak kabul edildiğin-

---

Ryabov 2016, s. 298.
Akifyeva ve Erashova 2015, s. 13

den, Rus kadınlar kendileri kültürlü ve çok yönlü kimseler olarak tanımlamaktadır.

Trabzon kadınlarının geneli hakkında çok da olumlu düşünmeyen "Rus gelinler", Trabzon erkekleri için de benzer düşünceler beslemektedir. Trabzon erkeklerinin "sinirli, hiperaktif, kaba bir halk olduğunu" düşünen Zerrin, eşine "Bunları bilsem acaba seninle evlenir miydim?" diye sormaktadır. Vera, Trabzon erkeklerinin "egosu çok yüksek, kendini düşünen ve baba değil, sadece sevgili iken iyi olduklarını" düşünmektedir. "Peki siz on yedi yaşındaki oğlunuzu Trabzonlu erkeklere göre daha ideal bir erkek olarak yetiştirebiliyor musunuz" diye sorduğumda bu soruyu olumsuz olarak yanıtlamış, oğlu Trabzon'da yaşayıp, Karadenizli kanı taşıyorken, bu işin kolay olmadığını söylemiştir.

Anna, eşinin Trabzonlulara benzemediğini, Trabzonlu erkeklerin geneli için konuşulduğunda onların kaba ve yobaz olduklarını söylerken, "bu kelimeyi sevmiyorum ama gerçekten çok üzücü, böyleler cahiller, nasıl, ne zaman kibar davranmaları gerektiğini bilmiyorlar" diyerek düşüncelerini dile getirmektedir. Eda da, Vera da, annelerinin onları hazırcı olarak yetiştirmeleri nedeniyle Trabzonlu erkeklerin hizmet görmeyi sevdiklerini ancak hayatın yükünü paylaşmadıklarını söylemişlerdir.

Eleştirmelerine rağmen neden bir Türk ile evlendiklerini sorduğumda Eda, Rus kadınlarına Türk erkeklerinin çekici gelme sebebinin "sahiplenilme" duygusu olduğunu söylemektedir.

> Rus kadınları Türk erkeklerini sahiplendiği için seviyor. Türk erkekleri hemen sahipleniyor, 'benim o' diyor. Yani Rus erkekler genellikle evlenir, aldatır, kadınlar da bunu yapabilir. Burada, 'bu benim, buna kimse bakamaz' diyor. Bu Rus kızlarına iyi geliyor. 'Benim bir dağım var, benim arkamda biri var', bana böyle bir his geliyor. Zaten ben eşimi tanıdığım zaman bizimle ilgili şeyler söylediğinde, işte çocuklarımız olacak, şu olacak, bu

olacak dediğinde bunun sadece hayal olabileceğini düşündüm. Ben kesinlikle bu hayal olabilir, ben bunu yaşamayacağım gibi gelirdi bana, güzel bir evlilik yalan gelirdi. Tabi ben çok zorluklara katlandım ama benim sağlam bir ailem oldu.

Anna, kaba bulduğu Rus erkekleriyle karşılaştırdığında, eşinin ona "sanki bir prensesmiş gibi" davranmasını, onun kendisi hep mutlu olsun diye uğraşmasını sevmiştir. Ayşen de daha sevgili iken eşinin "Evdeyim dediğinde, çık balkona göreyim" demesini, kiminle gezdiğini bilmek istemesini, ilgisini sevmiştir. Ancak şimdi elektronik postalarını bile kontrol etmek isteyen eşinin bu davranışı, onu biraz sıkmaktadır. Anne ve babası boşanmış olan Ayşen, eşinin ona "istediğini al, istediğini ye" demesini, çok iyi baba ve çok iyi eş olmasını, ailesi için çalışıp çabalamasını takdir etmektedir. Görüştüğüm Vera hariç bütün gelinler, eşlerinin iyi bir baba ve eş olduğunu, onlara karşı sorumlu davrandıklarını, eski Sovyet ülkelerinde yaygın olan içki alışkanlıklarının bulunmayışı nedeniyle onlardan memnun olduklarını belirtmişlerdir. Ancak Türk eşlerinin kıskançlıkları, baskıcı oluşları nedeniyle zorluk yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Hakan Aksay da hazırladığı yazı dizisinde[53], Rus kadınlarının Türk erkekleriyle evlenme nedenlerini ve bu tarafların birbirleri ve birbirlerinin kültürleri hakkında düşündüklerini araştırmıştır. Rus kadınlarının, Türk erkeklerini kadına önem verdikleri, Rus ("Sovyet") erkeği gibi ilgisiz, pasif ve kaygısız olmadıkları, kibarlık yapmasını ve hediye vermesini becerdikleri, aile ve çocuk kavramına saygılı oldukları (Rus erkeği gibi olmadıkları), sorumluluk duyguları gelişmiş, kötü alışkanlıklardan (içki, uyuşturucu, kumar vs.) uzak, genellikle cinsel açıdan cazibeli ve ateşli oldukları; Türkiye, iklimi ve doğasıyla güzel ülke olduğu için ve buna ek olarak Türkiye toplumu yardımsever ve cana yakın, onlarla kaynaşması kolay

---

Aksay2014.

geldiği için tercih ettiklerini söylemektedir. Ancak Türk erkekleri kusurdan azade olmadıkları için Rus gelinler, "Türk erkeklerini çok kıskanç oldukları, kadını mülkiyetleri gibi gördükleri, sınırlama ve yasaklamalar getirdikleri, akrabalarının özellikle de annelerinin "ailenin fazlaca içinde" olup ilişkilere müdahale ettikleri, din değiştirme ve gelenek baskısının yoğun olduğu gerekçesiyle eleştirmektedirler. Türk erkeklerinin yeterince eğitimli ve kültürlü olmaması, okumayı sevmemeleri, doyumsuzluk, seks düşkünü olup aldatmaları, Türkiye'de boşanmaya karşı tutumun aşırı sert, ayrılmanın ölüm kalım meselesi gibi görülmesi, erkeğin boşanma sonrası çocuklara el koyup annesiyle görüştürmeme eğiliminin yaygın olması eleştiri konusudur. Trabzon'da görüştüğüm gelinler de yukarıdaki ifadelere benzer sözler söylemişlerdir.

Trabzon kadınlığı ve erkekliğine ilişkin görüşlerini ifade eden "Rus gelinler", Trabzonlu kadınların çocuk yetiştirme biçimlerini de beğenmemektedir. Çocukların kurallara uygun yetiştirilmediğini söylemektedirler. Anna şöyle demiştir:

> Bizde çocuğun yaramazlık yapma ihtimali hemen hemen yok. Buradakiler sürekli çocuğun peşinde koşuyorlar, şunu yapma, bunu al, şunu ye yani ağlıyorsa bile onun için davranıyorlar. Ah annecim yapma falan diyorlar. Ama bizde ben hayır dediysem, bu hayırdır. Saatlerce ağlayabilir ama onu yapacak. Ben kurallara bağlı olarak yetiştirmek istiyorum. Aşırı sert değil ama buradaki gibi değil.

Gülsen çocuklarının uyutulurken ayakta sallanmasına karşı çıkmış ve çocukları gerektiğinde cezalandırarak büyütmüşken, Ayşen de çocuklarının uyku ve yemek düzenini kendileri çocukken onlara nasıl kurallar uygulandıysa, onları çocuklarına uyarlayarak onları büyütmektedir. Kendisi de kurallı, kitaplardaki yönergelere bağlı bir çocuk yetiştiren Zerrin, 20 yıl sonra şu gözlemi yapmaktadır:

Ben kitapla büyüttüm, annem bizi çok iyi büyüttü. Kayınvalidem, eşim karışmadı bana, arkadaşlarım bana sen çok iyi yetiştiriyorsun dedi. Şimdi bu Ruslar diyor ki Türkler kural koymuyor, biz kurallı yetiştiriyoruz. Şimdi bakın, Rusya'da huzurevlerinin hepsi dolu. Hastanede bu sene hastanede 850 bin çocuk bırakılıp gitmiş. Bu konular tartışılır. Bizde kurallar var, iki yaşında çocuk kendi kaşığını kullanır. Tamam bunu yaptın da ne oldu? Türk kadınlar beş yaşına kadar, kaşıkla peşinden gezer. Burda huzurevi yok, orada yüzlerce. Anne babayı kim huzurevine bırakıyor, o iki yaşında kaşık tutmayı öğretilen çocuk. Bu konuda iddialı olmamak lazım. Türkler çocuklarını sevgiyle büyütüyor. Kadın köyde yedi çocuğunu büyütüyor cahil, zorlukla ama o çocuklar ona hayatı boyunca el üstünde tutarak bakıyorlar, elini bırakmıyorlar. Bizde iki çocuğu zor yapıyorsun, kendi üniversite mezunu, çocukları üniversite mezunu. Kendini 60 yaşından sonra evden atılmış buluyorsun. Devlet tarafından, mafya tarafından, çocukları tarafından. Bizde parası için annesini de öldürür babasını da. Her şey dinle ilgili. Kültür bir yere kadar, burada insanlar cahil ama annesine babasına böyle (el üstünde) bakıyorlar. Rusya'da göremezsiniz, anneannesi hastaneye götüren. Burada herkes götürür. Korkunç bir dünya var Rusya'da. Tamam iyi şeyler de var ama çok az. Korkudan olsun, insanlar cahil ama korksunlar ama doğruyu yapsınlar. Korku yüzünden insanı vurmasın, annesini atmasın. Bizimkiler çok kültürlüler, araştırıyorlar ama doğruyu yapmıyorlar. Ben Türkleri daha çok seviyorum.

Neoliberal politikaların komünist politikalarla hızlı yer değiştirmesi, eski Sovyet ülkelerinde kültürel değerlerde de aşınma yarattığı için Zerrin, yeni Rusya'yı ve Rusları tanıyamamakta bunun yerine 20 yıldır yaşadığı Trabzon'daki uygulamaları toplumsal bütünlük için daha değerli bulmaktadır.

Nataşa'ların Suçunu Temize Çekmek: "Siz Yabancılar, Bizim Erkeklerimizi Alıyorsunuz, Sizin Neyiniz Var?"

1988 yılında Gürcistan sınır kapısının açılmasıyla eski Sovyet ülkelerinden Doğu Karadeniz'e gelen yabancı seks işçileri,

kamu ahlakını bozmak, ailenin ekonomi birliğini dağıtmakla suçlandı[54] ve o dönemden sonra bölgede fuhuş, kamu sorunu olarak kabul edilmeye başladı. Kendilerine yakıştırılan "Nataşa" ya da "Rus kadın" tabiriyle, her sarı saçlı, açık tenli kadına yakıştırılan isim oldu, akabinde bölgede yalnız kadınlara cinsel sarkıntılıklar arttı.[55] 1990'lı yıllar içinde Trabzon'da yabancı kadınların yaşamaya başlaması ahlaki bir sorun olarak görülürken, öte yandan mekânsal değişimleri de beraberinde getirmiş, Çömlekçi mahallesi fuhuş mahallesi olarak adlandırılmış, mahalle fuhuş ve suç ile anılmaya başlamıştır. Şehirde bazı lokantalarda "Ruslar giremez" ibareleri yer almıştır. Şehirde önce fuhuşa yönelik ciddi bir tepki nedeniyle, tüm Ruslara karşı bir güçlü bir önyargı oluşmuş, "Nataşalar'a Karşı Mücadele" başlıklı kamu tarafından düzenlenen toplantılar yapılmıştır. İskenderpaşa Mahallesi kadınları da "Rus Kadınlarla Mücadele" hareketi başlatmışlardır.[56] Kendilerine karşı oluşan tüm tepkilere rağmen eski Sovyet ülkelerinden gelen kadınlar da, Trabzon kamusunu değiştirmiş, bu sayede Trabzonlu kadınlar da sokaklarda daha fazla görünür olmuşlardır. Trabzonlular zamanla yeni gelen yabancılara alışmaya, onları kabullenmeye başlamışlardır ancak bu kabul, "Rus" bir kadın ancak fuhuş dışı bir iş yapıyorsa ya da bir Trabzonlu ile evliyse geçerlilik kazanmaktadır. Görüştüğüm tüm "Rus gelinler", eşleriyle aşk ve sevgi ilişkisi kurarak evlendiklerini söyleyip, kendileri ile diğer "Rus" kadınları arasına set çekmektedir. Heyse'in[57] araştırmasında da Avrupa ülkelerine evlilik yoluyla göç etmiş Rus kadınları, ekonomik ya da diğer pragmatik nedenlerle göç etmiş soydaşlarından kendilerini ayırmak için, evliliklerinin aşk evliliği olduğunu özellikle belirtmektedirler.

---

54 Bellér-Hann 1995.

55 Bellér-Hann 1995. Gülçür ve İlkkaracan 2002.

56 Aydın 2006.

57 Heyse 2010.

Trabzon'da yaşanan Nataşa deneyiminin[58] üzerine eski Sovyet ülkelerinden evlenerek gelen kadınların aile, kültür ve şehirle uyumlanmaları bu kadınların yaşadığı pek çok zorluk sonrasında ortaya çıkmıştır. "Rus gelinler"e bu süreçte, Trabzonlu kadınlar tarafından "Nataşa"ların bütün yükü atılmıştır. Yaşanan fuhuşun sorumlusu onlarmış gibi dost sohbetlerinde karşılaştıkları kadınlar, "Rus gelinlere" hesap sormuşlardır. Gülsen şöyle demektedir:

> Güne gidiyoruz, ortamda bazı insanlar, arkadaşlar yüzümüze,'siz yabancılar var ya bizim erkeklerimizi alıyorsunuz, sizin neyiniz var' diyorlar. 'Siz gelip bizim babalarımızı, eşimizi alıyorsunuz' diyorlar. Ben kimsenin babasını, eşini elinden almadım. Eşim bekârdı, evlenme teklifi etti, kabul etmedim. Evlenmeyi kendi rızamla istemedim. Evlenirken de bakireydim, bizi böyle yetiştirdiler.

White, sembolik şiddeti "şiddetin asla şiddet gibi görünmeyen, nazik ve görünmeyen biçimi ve seçilmeden katlanılan, güven, itaat, kişisel sadakat, konukseverlik, armağan, şükran ve hürmetin-kısacası namus kodu tarafından namus değerleri olarak tanımlanan tüm özelliklerin şiddeti"[59] olarak tanımlar. "Nataşa" söylemi yöneltilen her kadın bu şiddetin hedefi olmuştur.

Yaklaşık yirmi yıldır Trabzon'da yaşayan Zerrin, geldiği zaman şehirde yaşanan "Nataşa" "sorunundan haberdar değildir. Öğrendiğinde ise fuhuşu sadece tek yönlü değerlendirmemiş, ekonomik sebeplerle, çocuklarına bakmak amacıyla gelen kadınları anlayışla bakmıştır. Zerrin hem müşterisi olan, hem de kendisine suböreği yaptırdığı bir kadın ve kızının apaçık şu konuşmasına şahit olmuştur.

---

[58] Gülçür ve İlkkaracan 2002.

[59] White 1999.

Ben onunla konuşurken kızı diyor ki "anne bu Rus, annesi de olsun, kızım bu da bir insan" diyor, ben bununla da baş ettim. Yani takmıyorum, etkilemiyor. Burada Rusya'dan iki kadın misafirim geldi, Zigana'ya balık yemeğe gittik. Garson dedi ki boşaltır mısınız burayı? (Garson onları fuhuş yaptığını zannetmiş) Orada cinayet çıkıyordu. Ben fuhuşu falan bilmiyordum, TÖMER'de öğrendim. Bu her yerde var. Ben o kızları da anlıyorum Gürcü'leri. Babalar işsiz kaldığında, Putin, Abromovic o fabrikalara el koyduğunda bu kadınlar ne yapacaklardı? Türkiye'de böyle bir durum olsa, bu evde oturan kadınlar ne yaparlardı? Onu da yapamazlar, cesareti yok. Fuhuş yaptılar, o çocuklara baktılar anne ve babalarına para gönderdiler. Bu önyargılar var. Bana temizliğe gelen kadın diyor ki "nasıl inandın da geldin, ya seni kandırsaydı?" Ben de ona dedim ki "benim gidecek yerim var, senin kızının başına bir şey gelse, babası onu bir daha eve almaz, dua et, kızını karşı sokağa versen, kandırmayacaklarını nerden biliyorsun?" Bunu söyledikleri zaman gülüyorum. Cahil hepsi.

Eve temizliğe gelen Trabzonlu kadınlar dahi, kendileriyle ve Rus gelinler arasında hiyerarşi kurarak kandırılma olasılığını sorgulamaktadır. Rus gelinlerse bu tip suçlamalar karşısında aynı tepkiyi göstermekte ve 'bunlar cahil' diyerek konunun üstünde durmamakta, gülüp geçmektedirler. Her ne kadar gülüyorlarsa da birçok katılımcı onlara sürekli yabancı oldukları hatırlatılmasından incinmektedir.

İkinci evliliğini bir Trabzonluyla yapan Rana, her eski Sovyet vatandaşına fahişe gözüyle bakılmasını doğru bulmamakta, fuhuşu onaylamasa da kadınların fuhuş yapma nedenleri de geçerli bulmaktadır. Ayrıca namusun kapalı saç ve giyimle de korunamayacağını görmüştür:

Bir kadın dedi ki, sizinkiler geldi Rus kadınlar, Gürcü fark etmiyor hepsi Rus, o çok kötü, bu bir cahillik, herkesi bir kaşıkta yapamayız. Sizinkiler geldi, aileler bozuldi falan bak dedim, bir şey söyleyebilir miyim? Eşimin eski eşi, Trabzonli kadın, çocuğu bırakiyor, gidiyor, hiç sormuyor. Oynuyorken bıraktı onu. Gür-

cistan'da her şey bitti. Kadın üç çocuğuyla kaldi ama kadın onları aç bırakmadi, dışarıda bırakmadi, hiç kimseye bırakmadi. Her yoldan bir şey yaptı, afedersin ama onlara yemek verdi. Ha onu duyuyorum ki, eşimin eski eşi bıraktı 6 sene önce oğlunu, onu bir defa sormadı ki, oğlum ne yapıyor, kim bakıyor ona, oynarken birakti gitti. Kadın susti. Bak kardeşim dedim, kötü her tarafta. Ben gelmeden derdim ki, kapalı kadın kötü bir şey yapmaz. Ben öyle düşünüyordum. Kocasına açacak bir tek. Ama öyle şeyler gördüm ki, yabancilardan daha fena, onu da gördüm. Ama çok kötü.

Bazen dost sohbetlerinde, bazen eve gelen yardımcının sözünde, bazen de bir Akçaabatlının gözünde ve omuz silme hareketinde, katılımcıların yabancılıkları ve fuhuşla özdeşleşen "Rus"lukları onlara sürekli hatırlatılmaktadır. Çocuğunun okuluna giden Ayşen'in konuşmasından yabancı olduğunu anlayan bir Trabzonlu kadın, ona "nerelisin" diye sorduğunda aldığı Rus'um yanıtı karşısında kadının küçümseyici şekilde omuz silkmiştir. "Siz ne yaptınız" diye sorduğumda, Ayşen yapacak bir şeyinin olmadığını söylemiştir.

"Rus gelinlerin" eşleri de, şehirde yaşanan Rus kadınlara karşı tutumu bildiklerinden, eşlerini korumak için, Zerrin ve Rana örneğinde olduğu gibi, onları işe kendileri bırakıp kendileri almakta, onların yerine dışarıdaki karmaşık işleri kendileri halletmektedir. Eda'nın kocası, evliliğinin ilk yıllarında eşinin yalnız sokağa çıkmasına izin vermemiş, birlikte dışarı çıktıklarında da kendisinden saçını kapatmasını istemiştir. Eda başını kapatmamış ama evden de çok sık çıkmamıştır. Aydın'ın araştırmasında da görüldüğü gibi, Trabzon'da evlilik yaparak kalmış Rus bir kadın, fuhuşun yaygın olduğu dönemde, üç yıl sokağa çıkamamış, kendini karanlık bir dünyada, hapis gibi hissettiğini söylemiştir. Gürcü bir gelin, Trabzonlular gibi giyindikten sonra sokakta rahat olduğunu belirtmiş, bir başka Rus gelin ise artık dünyaya Trabzonlular gibi baktığını söyle-

miştir.[60] Burada anlıyoruz ki, Trabzon'da yaşamak bir müzakere sürecini beraberinde getirir ve bu müzakerede "Rus gelinler", din, isim, giyim kuşam tarzı ve bazen düşünce biçimini değiştirerek ya da alışkanlıklardan çok fazla taviz vererek Nataşa imgesinden uzaklaşmaya çalışmışlardır.

Yıllar içinde Trabzon'da gerek fuhuşu engellemeye yönelik kamu politikaları, gerekse fuhuş yapan kadınların farklı mecra arayışları nedeniyle, günümüzde fuhuş, temel bir problem olmaktan çıkmıştır. Trabzon'a yeni gelin olarak gelenler, artık kendilerine yönelik belirgin bir ayrımcı tutumla karşılaşmadıklarını söylemektedirler.

Çalışma Hayatı

"Rus gelinlerle" yapılan bu araştırmada araştırmaya katılan kadınların yalnızca beşi ücretli ve sosyal güvencesi olan bir işte çalışmaktadır. İki katılımcı ise devamlılığı olmayan, ücretli ama sosyal güvencesiz işlerde (çocuk bakıcılığı, kafe çalışanı) çalışmaktadır. Diğer katılımcılar ev kadını olarak yaşamaktadır. Rus gelinler eğitimlidir. Ancak diplomaları Türk üniversitelerince tanınmamakta olduğundan, mesleklerini yapamamakta ve dil zorluğunu tam olarak aşamayan kadınlar mecburi bir ev kadınlığı sürecine girmektedir. Çeşitli çalışmalar göçün etkileri ve göç edilen mekânla olan etkileşim açısından da cinsiyet farklılıklarına işaret etmektedir. Örneğin 'ev kadınlaşma' süreci, göçün yalnızca kadınlara özgü bir etkisidir. Veronika Bennholdt-Thomsen ve arkadaşlarının yaptıkları araştırmada görüldüğü gibi, Almanya'ya göç eden Türk kadınlarından bazıları kültürel nedenlerle yabancı ortamda hareket özgürlüklerini kaybetmiş, erkeklere oranla iş piyasalarında daha zor yer almış ve bu nedenle "ev kadını" rolünü eskisinden daha fazla benimsemek durumunda kalmışlardır.[61]

---

[60] Aydın 2010.

[61] Gülçür ve İlkkaracan 2002, s. 3.

Rus gelinler de bazen zaman isteklerinin dışında ev kadınlığına yönelmektedir.

Ayça eşinin "Burada böyle, erkek çalışır kadın eve bakar, çocuk yetiştirir," sözü üzerine kendisine uygun bir iş arayamadığını söylemektedir. Maddi durumu iyi olan katılımcılar ev kadınlığından şikâyetçi değildir, Rus gelinler ancak maddi sıkıntılar baş gösterdiğinde iş bulmak ve çalışmak istemişlerdir. Gülsen aç kaldığı, ekmeğinin, ocak tüpünün olmadığı günlerden sonra tercümanlık yapmış, firma kapanınca bavul ticareti yoluyla para kazanarak hem evi geçindirmiş, hem de kocasının borçlarını ödemiştir. Yana şimdi bebek bakıcılığı yapmakta ama kocasına artık çalışmak istemediğini söylemektedir.

Kim,[62] birçok araştırmacının Rus kadınlarının "kadınsılıkları ve "ev kadını olmaya" yönelik istekleri üzerinde durduğunu söyler. Ona göre, Rus kadınlarının birçoğu evde oturarak, güçlü, yetenekli bir erkek tarafından bakılmak istenmekte, erkeklerin ilgisini çekme yarışında kendilerinin güzel bulunmasını sağlamak için uğraş vermektedir. Batılılar Rus kadınlarını eş, annelik ve ev kadınlığı rollerine gösterdikleri istek nedeniyle tercih etmektedir. Sovyetler Birliğinin kuruluşundan sonra uygulanan politikalarla bağımsız, kendine güvenen, erkeklerle eşit işlerde çalışan Rusça konuşan kadınların nasıl olup da ev kadını olmaya bu kadar istekli hale geldiklerinin izini süren Kim[63], bu değişimin 1970'lerde başladığını söyler. Eski Sovyet ülkelerinde, 1970'li yıllarda kapitalist dünya ile yarışma hızlandığında, iş yaşantısında "geleneksel" kadın niteliklerine ihtiyaç doğmuştur. Bu süreçte, kadınlardan onların entelektüel yetenekleri yerine, yoğunlaşma ve hıza dayalı mekanik işler yapmaları beklenmiştir. 1980'lerin sonundan itibaren, Avrupa ve Amerika ile gelişen sıcak ekonomik ve diplomatik ilişki, akabinde ağır endüstri sektörünün çökmesi

---

Kim 2013, s.5.

Kim 2013, s.4-12.

nedeniyle artan işsizlik, çalışan kadın imgesinin ideal kadın imgesi ile yer değiştirmesine yol açmıştır. Bu tarihlerden itibaren, 'çalışan koca evde oturan kadın imgesi' Sovyet ülkelerinde kabul görmeye başlamıştır. Bu yaşam biçimi Sovyetlerde var olan aile, ev ve "gerçek erkek" nostaljisiyle ilişkiliydi. Bu süreçlerle birlikte Sovyetler zamanındaki kadın özgürlüğü, feminizm ve toplumsal cinsiyet eşitliği imgeleri, olumsuz çağrışımlar yapmaya başladı. "İdeal ev kadını"nın popüler olduğu bu süreçte, çöküşten sonra "yeni Ruslar", daha zengin sınıflara özlem duymaya başladı. Kadınlar ekonomik refahı kendi başlarına sağlamanın zorluklarını gerek medyada, gerekse güncel hayatta görerek, evlilik yoluyla zenginliğe sahip olmaya doğru yönlendirildi. Medya, nasıl zengin adamlarla evlenilebileceğine ilişkin tavsiyeleri içeren yayınlar yaptı. Rusya'da savaşlarda (Afganistan) çok fazla erkeğin kaybı, 90'lardan sonra erkeklerin aşırı içki, sigara ve uyuşturucu düşkünlükleri ile suça bulaşmalarının artışı, evlenilecek erkek sayısını azalmasına yol açmıştır. Artan işsizlik, kadınların sıklıkla boşanarak çocuklarıyla hayat mücadelesi vermesi ve sosyal desteğin azlığı kadınların uluslararası evlilikler yapma sürecini hızlandırdı.

Sovyet ülkelerinin ekonomi ve politik olaylara bağlı olarak değişimi, kadınlara bakış açısını sürekli değiştirmiş, özgür, her işin üstesinden gelen kadın algısı yerini kırılgan, evde oturan klasik ataerkil aile ve kadın beklentisine bırakmıştır. Benzer bir görüngü batıda ve Amerika'da, savaş sırasında kadınların her tür erkek işini yaparken cesaretlendirilmeleri, savaş bitiminde ise onlardan ev ve çocuk yetiştirme işlerine geri dönmelerini isteyen kampanyalara çok benzemektedir.

Trabzon'da yaşayan ve ücretli bir işte çalışmayan kadınlar, yukarıdaki ev kadınlığına dönüş hareketinin ne kadar içindedir bilinmeyen bir durumdur. Çünkü ne kadar referansla gidilmiş olunsa da bu kadınlarla geçmiş ilişki olmadığı için bu kadınlar çalışmayışlarını açıklamamışlardır. Araştırma sonuçla-

rını ve ev kadınlarının çokluğunu birlikte düşünmek ufuk açıcı olacaktır.

Collet, farklı uluslardan evlilik gerçekleştiren çiftlerin etnik, dini ve diğer kültürel farklılıklarına odaklanılmasını eleştirerek, evli çiftlerin toplumsal cinsiyet rolleri ve sınıf pozisyonu ele alınmadan yeterli bir analiz yapılamayacağını, bu iki analizin aile hayatında kültürel farktan daha önemli rol oynadığını söyler.[64] Trabzon'a eski Sovyet ülkelerinden göç ederek gelen bu kadınlar, öncelikle yasal oturum, parasal kaynaklar ve dil yetersizlikleri dolayısıyla eşlerine bağımlı bir hayat sürmektedir. Bu durum hem sınıf hem de toplumsal cinsiyet rolleri açısından taraflar arasında eşitsizlik yaratmakta ve bu eşitsizlik çoğu örnekte kadınların aleyhine kullanılmaktadır. Ekonomik olarak bağımsızlıklarını ele alamayan/almayan Rus gelinler, geleneksel toplumsal cinsiyet normlarında radikal bir değişiklik yapamamakta ve bu normların yeniden tanımlanmasının yol açmaktadır. Koffman ve arkadaşları[65] göçmenlerin göç ettikleri Batı Avrupa ülkelerinde, "ekmeği kazanan beyaz erkek" hegemonyasının sürdürdüklerini gözlemlemiştir. Bu araştırmada benzer gözlemleri doğrulamaktadır. Ancak Espin'in görüşlerine katılmamak olanaksızdır. Ona göre, göçmen topluluk içinde geleneksel toplumsal cinsiyet rol davranışı sıklıkla kadınlardan talep edilmektedir. Kadınların cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri, onların kişiliklerinin ötesinde daha geniş sosyal gruplar ve uluslar bağlamında ahlaklılığın ya da çürümenin kanıtı olarak görülmektedir. Birçok toplumda kadınların cinsel davranışları ve onların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine uyumları ailenin değer sistemine işaret eder. "Rus gelinler"in aile içindeki ezilmeleri onların sosyal statüleriyle birlikte getirdikleri kültürel ve sembolik sermayeye bağlı olarak değişim göstermektedir. Kadınların anlam dünyasını oluşturan geçmiş yaşamları, gündelik yaşamlarında sorun çözümlerine etkin ederken, yaşadık-

---

[64] Collet 2012'den akt. Akifyeva ve Erashova 2015, s. 4.

[65] Koffman vd. 2000.

ları dünyayı istedikleri ölçüde dönüştürme yeteneklerini azaltmaktadır.[66]

Kadınların göç ettikleri ülkede onların saran ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkiler "göçmen" ve "kadın" olarak bu kişileri aile, toplum ve devlet içinde kırılganlaştırmaktadır.[67]Kendi kendilerini de yabancı olarak gören bu kadınlar, bu durumu aşmak için toplumsal hayata daha çok katılmakta ve problemlerini çözerken kendi toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik kimliklerini işin içine katmamaktadırlar.

Rus gelinlerin yaşadıkları kültürel karşılaşmaları ve sorunları dinledikten sonra "Bir şansınız olsa, aileniz ile birlikte Rusya'ya dönmek ister miydiniz?" diye sordum.

Ayşen, artık dinini, ismini değiştirip kapandığını ve saçı kapalı bir Rus'un Rusya'da rahat edemeyeceği için dönmek istemediğini; Darya, çocuğu okuldan geldiğinde komşuların ona göz kulak olacağını, gerekirse lokantaya telefon edip çocuğunun karnının doyurulmasını sağlayacağını, bu durum Rusya'da olanaksız olduğu için dönmek istemediğini; Valeria on bir yaşındaki çocuğunun ona "Bira nedir?" diye sorduğunu, Rusya'da bu soruyu sormayacağını zaten çocuğun onu bilmiş olacağını dolayısıyla alkol tüketimi nedeniyle, orada yaşamak istemediğini söylemiştir. "Orda olmak benim ruhuma daha iyi gelirdi" diyen Vera dışında tüm kadınlar, Türkiye'deki dayanışma ağı, iklim ve içkiden göreceli uzak yaşamın çocuk büyütmek için ideal olması dolayısıyla burada kalmak istemektedir. Ancak yedi katılımcı, Trabzon dışında başka bir şehirde yaşamak istemektedir. Zerrin "Eşim bugün dese, hemen İzmir'e taşınırım aynı Avrupa gibi, insanlar rahat yaşıyor. Nerelisiniz diyorlar, Trabzon diyorum, bize yobazlar diye karşılık veriyorlar," derken, şehrin boğucu atmosferinden kurtulma isteğini belirtmektedir.

---

[66] Espin 1999.

[67] Gebelek 2008.

Sonuç

Dünyanın neoliberal politikalarla dönüşümü ve küreselleşme politikaları, ülkeleri, sınırları birbirine daha önce hiç görülmediği oranda yaklaştırması ile övülen bir durum yaratmıştır. Ancak madalyonun öteki yüzü farklı bir manzara sunar: İnsanlar sınırları keyiflerinden değil, ülkelerinkinden daha iyi bir yaşam kurma amacı ile aşmaktadır. Sınırlar, sadece ekonomik kazanç elde etmek amacıyla geçilmemektedir; kadınlar daha iyi bir aile hayali ile de göç etmektedir. Kadınlar yıllarca göç literatüründe göz ardı edilmişlerse de, özellikle 90'lardan sonra göçmenlerin neredeyse yarısının kadın oluşu, literatürde kadın göçmenlerin ayrı bir kategori ile değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Evlilik göçleri de özellikle kadın göç süreçlerinin incelenmesinde üzerinde durulan bir konudur. Sovyetler Birliği'nin dağılması kadınların gerek ekonomik ve daha iyi kariyer, gerekse evlilik göçü yoluyla ülkelerinden ayrılmalarını beraberinde getirmiştir. Türkiye'den çalışmak için eski Sovyet ülkelerine giden birçok Türk erkeği bulundukları ülkelerde evlenmiş bu gelinler daha sonra Türkiye'ye yerleşmiştir. Ya da Antalya örneğinde olduğu gibi çalışmak amacıyla Türkiye'ye gelen eski Sovyet vatandaşı kadınlar, burada evlenerek yaşamaya başlamıştır. Trabzon iş olanaklarının kısıtlılığı nedeniyle dış ülkelere göç veren bir şehirdir. Bu nedenle eski Sovyet ülkelerinde çalışma ve iş kurma amacı ile bulunan Türkler orada evlenip, sonrasında eşleriyle Trabzon'da yaşamaya başlamıştır. Bu araştırma Glasnost öncesi bir Türk erkeğinin bir Rus kadın ile evlenmeyi düşünmesinin hayal dahi edilemeyeceği gerçeğinin, şimdiki pek çok Rus gelin sayesinde sıradanlıkla yer değiştirmesinin nedenlerini irdelemektedir. Belki Ruslarla karşılaşmamış ya da Rus ve Nataşa imgelerini birbirinin yerine kullanmaya alışmamış bir şehirde, bir "Rus" kadın ile evlenmek doğal karşılanabilir. Ancak Trabzon'da yabancının "Rus" ile özdeşleşmesi, "Rus"un en bilinen anlamının "Nataşa" oluşu nedeniyle "Rus

gelinler" bir takım zorluklar yaşamışlardır. Araştırmaya katılan katılımcılar, şehirde yaşanan bu deneyim dolayısıyla rahat edebilmek için kendilerinden bir takım tavizler vererek; dil, din, isim değiştirme, giyim kuşam biçimlerinden davranışlarına değin bir takım değişikliklerle sağlamışlardır. Bugün evliliklerini sürdüren "Rus gelinler"in bu kadar taviz vermedikleri durumda evliliklerinin devam edip etmeyeceği sorgulanmalıdır ki devam etmeme olasılığı yüksektir.

Uluslararası göç, ülkeleri din, dil ve kültürel uygulamalar açısından kaynaştırmakta, çeşitlendirmekte, sosyal yapıyı değiştirmektedir. Uluslararası evlilik göçü, kültürlerin bir karışımı gibi görülebilir ancak görüşmelerden elde edilen verilere bakıldığında, dengesiz bir kültürel akışın var olduğunu, Trabzon kültürünün Rus kültürünü içine alıp erittiğini gözlemliyoruz.

Kaynakça

Abadan-Unat N. 2006. *Bitmeyen Göç Konuk-İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akifyeva, R. ve V. Erashova. 2015. "Identities and Cultural Orientations of Russian Speaking Women in the Process of Transnational Marriage Migration to the Netherlands", *Working Papers WP Centre for German and European Studies (CGES) https:/ / www. academia.edu /2 2762508/ Identities _and_cultural_ orientations_of_ Russian-speaking_ women_in_ the_ process _of_transna tional_marriage_ migration*

Akman, N. 1992. "Daha İyi Yaşam Daha İyi Seks", http:// www.nuriy eakman. Com /node/256.

Aksoylu, K. 2012. "Nataşalar", *Karardı Karadeniz*, der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 445-468.

Anthias, F. ve G. Lazaridis. 2000. "Introduction",*Gender and Migration in Souhthern Europe,* der. F. Anthias ve G. Lazaridis. New York: Berg.

Aydın, S. 2006. *Post- Sosyalist Ülkelerde Açığa Çıkan İşgücü ve Trabzon'da Yabancı Uyruklu Kadın Olgusu.* Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi.

Bellér-Hann, I. 1995. "Prostitution and its Effects in Northeast Turkey",*The European Journal of Women's Studies,* 2,s. 219-235.

Biriz-Karaçay, A. 2011. *Bir Göç Sisteminin Anatomisi: Türkiye-Rusya Örneği.* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Bora, A. 2005. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bozok, M. 2012. "Yoksullaşma, Sağcılık, Trabzonspor Taraftarlığı ve Nataşaların Gölgesinde Trabzon Erkekliği",*Karardı Karadeniz,* der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 413-444.

Castles, S. ve M. J. Miller. 2008.*Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri,* çev. B. Bal ve İ. Akbulut. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 195, Göç Çalışmaları 8.

Çakmak, S. 2010. "Değişen Hayatların Görünmez Sahipleri: Göçmen Kadınlar", *Fe Dergi,* 2, s. 50-64.

Deniz, A. ve E. M. Özgür. 2013. "Antalya'daki Rus Gelinler: Göçten Evliliğe, Evlilikten Göçe", *Sosyoloji Dergisi,* 3. Dizi, 27. Sayı, 2013/2, s. 151-175.

Dündar, C. 2005. "Nataşa Salgını Geçti Güzellik Furyası Başladı", *Milliyet*, 2 Ağustos 2005.

Ekiz-Gökmen, Ç. 2011. "Türk Turizminin Yabancı Gelinleri: Marmaris Yöresinde Turizm Sektöründe Çalışan Göçmen Kadınlar", *Çalışma ve Toplum*, 1, s. 201-232.

Emiroğlu, K., 2009. "Trabzon Ne Yetiştirsin", *Trabzon'u Anlamak*, ed. G. Bakırezer ve Y. Demirer. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 97-126.

Erder, S. 2007. "Yabancısız Kurgulanan Ülkenin "Yabancıları", *Uluslararası Göç İşgücü ve Nüfus Hareketleri*, der. F. A. Arı. İstanbul: Derin Yayınları, s. 1-71.

Erder, S. 2006. *Refah Toplumunda Getto ve Türkler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erder, S. 2000. "Uluslararası Göçte Yeni Eğilimler: Türkiye 'Göç Alan' Ülke mi?", *Mübeccel Kıray için Yazılar Armağan Dizisi*, der. F. Ercan, H. Kurtuluş, M. Türkay. İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 235-259

Erder, S. ve S. Kaşka. 2003. *Düzensiz Göç ve Kadın Ticareti: Türkiye Örneği*. International Organization for Migration, Cenevre.

Erder, S. ve S. Kaşka. 2003. *Irregular Migration andTrafficking in Women: The Case of Turkey*. İstanbul: IOM.

Espin, O. 1999.*Women Crossing Boundaries: The Psychology of Immigration and the Transformations of Sexuality*, Londra: Routledge.

Fan, C. C. ve L. Li. 2002. "Marriage and Migration in Transitional China: A Field Study of Gaozhou, Western Guangdong", *Environment and Planning*, (A) 34, s. 619-638.

Gebelek, G. 2008. *The New International Migration from a Gender Perspective: A Case Study of Post-Soviet 'Servants of Tourism' in Antalya*. Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi.

Gülçür, L. ve P. İlkkaracan, P. 2002. "The 'Natasha' Experience: Migrant Sex Workers fromthe Former SovietUnionand Eastern Europe in Turkey", *Women's Studies International Forum*, 25(4), s. 411-421.

Günçıkan, B. 1995. *Haroşadan Nataşa'ya*. İstanbul: Arion.

Harding, S. 1995. "Bir Akademik Disiplin Olarak Kadın Çalışmaları", *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, der. S. Çakır, N Akgökçe. İstanbul: Sel.

Heyse, P. 2010. "Deconstructing Fixed Identities: An Intersectional Analysis of Russian-Speaking Female Marriage Migrants' Self-Representations", *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), s. 65–80.

İçduygu, A. 2006. *Avrupa Birliği İlişkileri Bağlamında Uluslararası Göç Tartışmaları*. İstanbul: TÜSİAD.

İçduygu, A., S.Erder, Ö. F. Gençkaya. 2014. *Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları 1923-2023: Ulus-Devlet Oluşumundan Ulus-Ötesi Dönüşümlere*. İstanbul: Koç Üniversitesi Göç Araştırmalar Merkezi.

İlkkaracan, İ. ve P. İlkkaracan. 1999. "1990'lar Türkiye'sinde Kadın ve Göç", *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, ed. O. Baydar. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 305-322.

Kalfa, A. 2010. "Türkiye'de Fuhuş Sektöründe Çalışan Göçmen Kadınların Çalışma Koşulları Üzerine Bir Alan Araştırması", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, der. H. Durudoğan vd. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 349-371.

Kandiyoti, D. 1997. *Cariyeler, Bacılar, Yoldaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç ve F. Özbay. İstanbul: Metis.

Kaşka, S. 2009. "The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers", *Land of Diverse Migrations: Challenges of Emigration and Immigration in Turkey*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 725-804.

Kaşka, S. 2007. "Ev içi Hizmetlerin Küreselleşmesi ve Türkiye'deki Göçmen Kadınlar", *Türkiye'de Yabancı İşçiler*, der. F. A. Arı. İstanbul: Derin Yayınları, s. 225-240.

Kaya, A. ve G. Özdoğan. 2003. *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar: Göç, Yurttaşlık, İnsan Hakları, Toplumsal Cinsiyet, Küresel Adalet ve Güvenlik*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kim, V. 2013. "Female Gender Construction andthe Idea of Marriage Migration: Women fromFormer Soviet Union Countries Married to Japanese Men", *Working Paper Series, Studies on Multicult ural Soci eties*, No: 20, Japan: Afrasian Research Center. http:// afrasia. Ryu koku. ac.jp / public ation/upfil e/wp20.pdf

Kofman, E., A. Phizacklea, P. Raghuramand, R. Sales. 2000. *Gender and International Migration in Europe: Employment, Welfare and Politics.* Londra, New York: Routledge.

Martin, S. 2007. "Women, Migration and Development", *Transatlantic Perspectives on Migration.*Washington DC: Georgetown University, s.1-12 https:/ /iss uu.com /georgetownsfs /docs/ ma rtin_women _migrat ion_and_development

Purkis, S. 2008. "Türkiye'den Kuzey Kıbrıs'a Son Göçlerden Kadın İş Gücünün Göçmenlik Halleri", *Eğitim Bilim Toplum.* Cilt 6, 23, s. 8-37.

Purkis, S. 2006. "Modern Köleler: Göçmenler", *Eğitim Bilim* Toplum, 13, s. 44-57.

Ryabov, I. 2016. "Post-Migration Experiences of Female Immigrant Spouses from the Former Soviet Union", *Journal of Intercultural Studies,* 37/3, s. 286-302.

Üstübici, A. 2009. "Türkiye'ye Yönelik Kadın Göçü: Seks işçileri ve Ev İçiHizmetlilerin Kişisel Güvenlik Sorunlarını İlişkilendirmek", *1. Hukukun Gençleri Sempozyumu,* 20-21 Mart 2009, Ankara.

Ünlütürk-Ulutaş Ç. ve A. Kalfa. 2009. "Göçün Kadınlaşması ve Göçmen Kadınların Örgütlenme Deneyimleri", *Fe Dergi,* 1/2, s. 13-28.

Üstün, İ. 2009. "Trabzon'un Misafirleri", *Trabzon'u Anlamak,* der. G. Bakırezer ve Y. Demirer. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 361-402.

Yavuz, Ş. 2015. "Ataerkil Egemen Erkeklik Değerlerinin Üretiminde Kadınların Rolü: Trabzon Örneği", *Fe Dergi,* 7, No: 1, s. 117-130.

Yükseker, D. 2003. *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıt Dışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

White J. ve B. 1999. *Para ile Akraba,* çev. A. Bora. İstanbul: İletişimYayınları.

Katılımcılar

- Darya, 35 yaşında, üniversite mezunu, 12 yıllık evli, 6 yıldır Trabzon'da yaşıyor, üç çocuğu var, üniversite mezunu, eşi pazarlamacı, Rusya'da evlenmişler, sağlık sektöründe çalışıyor.
- Yana, 34 yaşında, üniversite mezunu 10 yıllık evli, iki çocuğu var, Rusya'da evlenmiş, 10 yıldır Trabzon'da yaşıyor, iki çocuğu var, şu an çocuk bakıcılığı yapıyor.
  Ayça, 32 yaşında, lise mezunu, 10 yıllık evli, iki çocuğu var, Rusya'da evlenmiş, 9 yıldır Trabzon'a yaşıyor, evlendikten sonra kendi isteği ile Müslüman olmuş ve adını değiştirmiş, eşi çalışmasına izin vermiyor.
  Zerrin, 43 yaşında, üniversite mezunu, 20 yıllık evli, bir çocuğu var, Türkiye'de evlenmiş, 20 yıldır Trabzon'da yaşıyor, kendi isteği ile evlendikten sonra Müslüman olmuş ve adını değiştirmiş, eşi ile kurdukları firmada çalışıyor.
  Anna, 31 yaşında, üniversite mezunu, 7 yıllık evli, çocuğu yok, Türkiye'de evlenmiş, 7 yıldır Trabzon'da yaşıyor, evlenmeden önce kendi isteği ile Müslüman olmuş ancak adını değiştirmemiş, bir firmada tercümanlık yapıyor.
- Rana, 47 yaşında, üniversite mezunu, 6 yıllık evli eşinin de kendisinin de ikinci evliliği, çocukları yok, Türkiye'de evlenmiş, 9 yıldır Trabzon'da yaşıyor, evlendikten sonra Müslüman olmuş ve adını değiştirmiş, sağlık sektöründe çalışıyor.
  Eda 41 yaşında, üniversite mezunu, 21 yıllık evli, üç çocuğu var, Rusya'da evlenmiş, 1,5 yıl Rusya'da yaşadıktan sonra Türkiye'ye dönmüşler. Evlendikten sonra Müslüman olmuş ve adını değiştirmiş, saçını kapatmış, Rusça ders veriyor.
- Ayşen, 35 yaşında, lise mezunu, 10 yıllık evli, iki çocuğu var, Türkmenistan'da evlenmiş, evlilik sonrası

hep Türkiye'de yaşamış, evlenmeden isteği ile Müslüman olmuş, adını değiştirmiş, saçını kapatmış, çalışmıyor.

- Gülsen, 40 yaşında, lise mezunu, 22 yıllık evli, iki çocuğu var, Türkiye'de evlenmiş hep burada yaşamış, Müslüman bir ailede doğmuş, özel bir işletmede çalışıyor.
- Vera, 50 yaşında, üniversite mezunu, eşinden 10 yıllık evlilik sonrası boşanmış, iki çocuğu var, Türkiye'de evlenmiş, din değiştirmemiş, ev işleri/temizlik yaparak para kazanıyor.
- Valeria, 34 yaşında, üniversite mezunu, 14 yıllık evli, üç çocuğu var, Ukrayna'da evlenmiş, din değiştirmiş, çalışmıyor.
- Havva, 32 yaşında, üniversite mezunu, 8 yıllık evli, iki çocuğu var, Kazakistan'da evlenmiş, din ve isim değiştirmiş, çalışmıyor.
- Aleyna, 34 yaşında, üniversite mezunu, 7 yıllık evli, bir çocuğu var, Rusya'da evlenmiş, din ve isim değiştirmiş, çalışmıyor.
- Gamze, 37 yaşında, lise mezunu, 11 yıllık evli, iki çocuğu var, Türkiye'de evlenmiş, Çalışmıyor
- Kevser, 31 yaşında, üniversite mezunu, 9 yıllık evli, iki çocuğu var, Rusya'da evlenmiş, çalışmıyor.

Fuhuş, Toplum ve Yok Edilen Kadın

İlayda ÖNAL

Kadının cinsel, duygusal ve ekonomik sömürüsünü ortaya koyan fuhuş olgusu, eski dönemlerden beri, farklı toplumlarda farklı yaşanış biçimleriyle karşımıza çıkmıştır. Ancak bu farklılıkların bir ortak noktası vardır ki, kadın bedeni ve cinselliğinin kullanılması ile kadın bir sömürü olarak meşru bir hal almasına sebebiyet vermiştir.

Karadeniz bölgesinde de fuhuş ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada fuhuş ile ilgili genel birtakım açıklamalara yer verilerek, yalnızca bölgeye bağlı kalınmayarak hukuk düzeninin "fuhuşla baş etme" yöntemleri incelenecektir.

Fuhuş hakkındaki hukuki düzenlemeler ile ilgili değerlendirmeye geçilmeden önce ilk olarak "fuhuş" kavramının ne olduğu üzerinde durulmalıdır. Fuhuş farklı farklı birçok tanıma sahip olmakla birlikte bu tanımların çoğunluğu hukuki bir tanımdan uzak, ahlaki bir yorumla oluşturulmuştur. Bu tanımlara bir örnek, "insan bedeninin müstehcen ticareti" idir. Bu tanımdaki "müstehcenlik" olgusu fuhşa ilişkin hukuki düzenlemelerde de sıkça karşımıza çıkmaktadır. Oysa müstehcenlik tamamıyla soyut bir kavram olup, ahlaki bir temel

üzerinde, genel geçer olmayan bir durumu temsil etmektedir. Daha farklı bir tanımda ise, cinsel hizmet sunarak para kazanma yer alır bu iki tanım arasındaki temel benzerlik, para karşılığı cinsel hizmet sunulması yani cinselliğin ticari bir olgu haline gelmesidir.

Fuhuş asıl olarak üç unsurdan oluşur. Bunlar, ticaret (*trafic*), düzensiz veya rastgele cinsel ilişki (*la promiscuité*) ve duygusal ilgisizlik (*indifférenceémotienelle*) olarak tanımlanabilir. Ancak buradaki ticaret unsuru yalnız para olarak algılanmamalıdır. Kişilerin herhangi bir maddi getiri elde etmek amacı dışında da fuhuş yaptıkları bilinmektedir. Ticaret unsurunu açıklanırken, mutlaka paranın kullanılmış bulunmasının şart olmadığı, her ne kadar paranın bu hususta çoklukla kullanılan araç olsa da, hediyeler yahut zevklerin de paranın yerini tutan bir güdü olması mümkündür. Keza düzensiz cinsel ilişkinin de mutlak bir şekilde seçimsiz olmasının şart olmadığı, örneğin, cinsel ortağını (partnerini) seçiyor diye bir kadının fahişelikten çıkmayacağını, duygusal ilgisizliğin açık bir şekilde ticaret ve düzensiz cinsel ilişki unsuruna sokulabileceğini, bu bağlamda, itiyadi olarak veya tesadüfi surette, bir bedel yahut diğer her türlü ücret karşılığı bir mülahaza ile az veya çok âdi cinsel ilişkilerde bulunan kişinin fahişe olduğu ifade edilmektedir.[1]

Fuhuş ile ilgili bir başka husus da, görülebilirlik problemidir. Fuhuş yalnız belirli bir alanda ve belirli kişiler için görülebilir bir haldedir. Bu görülme olgusu, kabul edilebilirlik olarak değerlendirilmemelidir. Fuhuş olgusu hukuki alanda ya da toplumda tanımlanırken genelde kadın üzerinden tanımlanır ve fuhuş yapan erkekler veya LGBTİ bireyler ve onların bu olgu üzerinden yaşadığı sıkıntılar göz ardı edilir. Bu durum da aslında fuhşun değerlendirilmesinin ancak toplumsal normların ve ahlakın izin verdiği ölçüde yapıldığının bir göstergesidir. Ancak bu çalışmada, çalışmanın hazırlandığı

---

[1] Dursun 2011, s. 2.

çerçeve gereğince bu konu üzerinde derinlemesine bir inceleme yapılmayacaktır.

Fuhuş İle İlgili Yaklaşımlar

Bu açıklamaların yanısıra fuhşa ilişkin yaklaşımlarda ikili bir ayrımından söz etmek mümkündür; ahlaki yaklaşım ve etik yaklaşım.

Ahlaki yaklaşımda, karşımıza çıkan temel unsur daha önce de belirtildiği gibi, "müstehcenlik" kavramıdır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de değinileceği üzere, Türk Ceza Kanunu'nda dahi fuhşa ilişkin temel düzenlemenin "Müstehcenlik" başlığı altında yapıldığı görülmektedir. Ahlaki yaklaşımın en önemli sorunlarından biri, fuhşun gizli tutulması olgusunu pekiştirmesidir. Çünkü genel algıya göre müstehcen olan ayıptır ve gizli tutulmalı, konuşulmamalı, düzenlenmemelidir. Bu sebeple fuhşun yarattığı sorunlar ve fuhuş yapan kişilerin yaşadıkları problemler de gün yüzüne çıkamamaktadır. Bir başka önemli sorun da başlı başına müstehcenliğin tanımlanamaz bir olgu oluşudur. "Müstehcen" sıfatı TDK'ye göre, "Açık saçık, edebe aykırı, yakışıksız" olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda müstehcenlik, "toplumun utanma ve edep duygusunu inciten, şehvet duygusunu uyandıran açık saçık ve yakışıksız durum" olarak ifade edilebilir. Ancak bu tanımdan da görüldüğü üzere, müstehcenlik kişiden kişiye toplumdan topluma değişebilir, ahlaki bir temel üzerine oturtulmuş ve soyut bir kavramdır. Bu temelde kişilerin bu denli belirsiz ve keyfiliğe son derece elverişli bir düzenleme ile sorumlu tutulmaları açıkça hukuka aykırıdır. Kaldı ki bu durum başlı başına hukuki bir tanımın ve tanımanın kurulmasını da engellemektedir.

Hukukun tarihsel gelişimiyle gittikçe önem kazanan temel ilkelerinden biri suç ve cezaların kanuniliği ilkesidir. Kanunilik ilkesiyle birlikte, bireyin hak ve özgürlüklerinin korunması güvence altına alınmaktadır. Bu ilke ile birlikte, suç-

lar ve bu suçlar karşısında uygulanacak yaptırımlar önceden belirlenerek kişi hürriyetlerinin sınırları çizilmekte, söz konusu sınırların içinde kalan davranışlarsa serbest kalmaktadır.[2] Temel insan hakları anlayışı içinde kişi yaptığı bir davranışının suç olup olmadığını bilme ve ona göre davranma özgürlüğüne sahiptir. Kimse kanunda suç olarak sayılmamış bir fiilden ötürü cezalandırılamaz.

Kanunilik ilkesiyle birlikte getirilen bu sınır temelde soyutluğun ve keyfiliğin önlenmesi amacını taşımaktadır. Bu amaç Kanunilik ilkesinin belirlilik unsuruyla sağlanmaktadır. Burada belirlilikten kasıt, suçu ve cezayı isimlendirerek unsurlarını açıklığa kavuşturmak, meşru olanla gayrimeşru olanı birbirinden ayırmak anlamındadır.

Müstehcenliğe ilişkin TCK'nin ilgili maddesi değerlendirildiğinde, daha önce de belirtildiği gibi, maddenin soyut bir ahlak olgusu üzerinde temellendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda, maddede suç olan müstehcenliğin uygulayıcının ahlak algısına bırakıldığı görülmektedir. Bu durum ise Kanunilik İlkesine açıkça aykırılık teşkil etmektedir. Maddenin soyut yapısı itibariyle suçun unsurları belirlenmemiştir. Bu durumda kişinin suça ilişkin fiili gerçekleştirip gerçekleştirmediğini bilmesi imkânsız kılınmıştır. Cezalandırma hususu da yine hâkimin keyfiliğine bırakılmıştır. Bir hâkimin olayı kendi ahlak algısına göre müstehcen olarak değerlendirmesi ve bir diğerinin değerlendirmemesi üzerinde suç ve cezanın unsurları değişecektir. Mackinnon'ın bu soyutluk üzerine verdiği Yargıç Stewart örneği olayı açıklar: Yargıç Stewart'ın müstehcenlik standardı "görünce bilirim" olarak tanımlanmıştır.[3] Mevcut yasa hükümleri de bu denli bir keyfiliğe olanak

---

Aygün Eşitli 2013, s. 226.

1964 yılına ait Jacobellis v. Ohio Eyaleti davasında bir Fransız filmi olan *Les Aments* (The Lovers – Âşıklar) müstehcenlik olgusu üzerinden dava konusu olmuştur. Yargıç Potter Stewart bu davaya ilişkin, kendisine neyin müstehcen olduğu sorulduğunda "tanımlayamam ancak görünce bilirim" cevabını vermiştir.

tanımaktadır. Bu durumun hukukun temel ilkeleri bakımından kabulü mümkün değildir.[4]

Müstehcenlik temelde ahlak sorunu üzerinden bir "ayıp" olarak nitelendirilmektedir. Fuhuş ve kadının cinselliğinin pazarlanması olarak karşımıza çıkan benzer olgulara karşı müstehcenlik yaklaşımı da ahlak olgusu üzerine oturtulmaktır. Bu algıya göre fuhuş ahlaksız, yakışıksız ve edebe aykırı bir olgu olmakla yasaklanmalıdır.

Ahlaki yaklaşıma bir başka eleştiri de kadın üzerinden yapılabilir. Fuhşa ahlaki yaklaşımın kadın hakkında yarattığı fikir kadının cinselliği ve dayatılmış cinsellik fikri üzerine bir çerçeve çizmektedir. Fuhuş hakkında belirttiğimiz tanımlamalardan fuhuş yapan kişi tanımını da rahatlıkla çıkarabiliriz. Buna göre fuhşun üç unsuru temelinde yer verilen rastgele ilişki ve duygusal ilgisizlik kavramları doğrudan doğruya bu duruma ışık tutmaktadır. Bu çerçevede, kadın, duygusal olarak ilgi duymadığı kişiyle ilişki kurmamalıdır ya da kurmayacaktır sonucunu çıkarmak mümkündür. Aynı şekilde kadın rastgele bir ilişki içine girmemelidir ya da girmeyecektir. Elbette burada rastgele ilişkinin ne olarak değerlendirileceği de tartışma konusudur.

Bununla birlikte fuhuş yapan kadının anıldığı fahişe kelimesi de Arapçadaki «azgın» «utanmaz» anlamına gelen «fahişa» kelimesinden gelmektedir. Bu kelime bile başlı başına cinsellik ve kadının fuhuş olgusunun tanımlanışındaki sorununu açıkça göstermektedir. Ataerkil sistemle birlikte kadının cinselliği erkek tarafından kontrol altına alınmış, namuslu/namussuz kadın kavramı ortaya atılmış ve bu kavramlar erkek tarafından kadına karşı kullanılmıştır.

Yine bir başka eleştiri konusu da, toplumsal ahlak normları üzerinden fuhşun yalnızca kadın ve çocuk üzerinden tanımlanmasıdır. Fuhuşa ahlaki olarak yaklaşan hukuk normları, çocuğu fuhuştan korunması gereken olarak değerlendirir,

---

Mackinnon 2015, s. 227

kadın ise toplumda erkeği cinsel doyuma ulaştırmakla görevli varlık rolünde, fuhşu yapan kişidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılarıyla değinileceği üzere, kadın fuhuştan ve fuhuş yaparken karşılaştığı sorunlardan hukuk sistemince korunmaz, aksine sistem toplumu ve toplumun ahlakını fuhuş yapan kadına karşı koruma görevini üstlenmiştir.

Fuhuş ile ilgili etik yaklaşımı incelediğimizde ise, ahlaki yaklaşımdan tamamen farklı olarak olgunun, toplum ya da ahlak temeli üzerinden değil direk olarak insan ve insan değeri üzerinden değerlendirildiğini görmemiz mümkündür. Etik yaklaşımda fuhşa bakış temelde bunun bir beden köleliği olarak tezahür ettiği üzerinde durmaktadır. Yani ahlaki olarak doğru olup olmadığının tartışılması yerine bunun insan onuruna aykırı olup olmadığı tartışılır.

Fuhuşun daha görünür olduğu kadın üzerinde ciddi bir cinsellik fikri oluşturulmuştur. Kadın cinsiyeti üzerinden bir cinsel obje haline dönüştürülmüştür ve bu bağlamda kullanılmaktadır. Kadının cinsel bir nesne olarak algılanması demek, kadın bedeninin tümünün ya da bazı bölümlerinin ya da cinsel işlevlerinin kişiliğinden ayrılarak sadece bir araç durumuna indirgenmesi, diğer bir deyişle, kadın bedeninin başkalarının kullanımı için var olması ve zevk alma aracı olarak görülmesi buna karşılık duygularının, düşüncelerinin ve kişiliğinin yok sayılması demektir.[5] Aynı zamanda etik yaklaşımda toplumu ve toplumun ahlakını kişiye karşı korumak gayesindense topluma karşı kişiyi koruma gayesi güdülür. Bu temelde tartışılan bir başka kavram ise rızadır. Kişinin fuhuş yapmaya zorlanıp zorlanmadığı hususu önemli olmakla birlikte rızanın gerçek olup olmadığının anlaşılabilirliği başlı başına bir problemdir.

Etik yaklaşımda bir başka değinilen konu ise fuhşun kapitalist eleştirisidir. Buna göre, fuhuşta kadın bedenini ticaret unsuru haline getiriyor gibi gözükse de aslında derin bir ince-

---

Açıkalın 2013, s. 3.

lemede gerçeğin bunu yansıtmadığının görüldüğü savunulur. Fuhuşta fuhuş yapan kişi bundan gerçek bir çıkar elde edememekte aksine, kişinin fuhuş yapmasını sağlayan patron ciddi bir gelir elde etmektedir. Bununla birlikte ciddi bir sömürü nesnesi haline getirilmektedir. Kadın hem ekonomik, hem psikolojik, hem de bedensel bir sömürüye maruz kalmaktadır ki bu sömürünün her alanında asıl nesne olan erkek daha sonra hiç dâhil olmamış gibi görünerek kadını "günah keçisi" ilan etmektedir.[6]

Fuhuşa Karşı Hukuki Yaklaşımlar

Fuhuşa karşı temelde dört adet hukuki yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar;

- fuhuş içinde yer alan kadını etiketleyen cezalandırıcı yaklaşım,
- fuhuşun zaten ortadan kalkmasının olanaksız olduğu bu nedenle yasalarla düzenlenmesi gerektiğini savunan yaklaşım,
- kadının bedeni ve cinselliğinin sömürüldüğü savıyla fuhşun tümüyle ortadan kaldırılması gerektiğini savunan yaklaşım,
- cinsel özgürlük bağlamında olguya yaklaşarak kişisel tercih sorunu olarak ele alan yaklaşımlar[7]

Bu yaklaşımların ilki temelde bizim ahlaki yaklaşım ile ilgili yaptığımız eleştirileri içermekte, son ikisi ise etik yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Çalışmanın kalan bölümünde, Türkiye'de fuhşa ilişkin hukuki düzenlemeler ile ilgili, başta Türk Ceza Kanunu olmak

---

[6] A.g.e., s. 4.
A.g.e., s. 5.

üzere, hukuki metinler üzerinden bu yaklaşımlar ile birlikte bir değerlendirme yapılacaktır.

Türkiye'de Fuhuşa İlişkin Hukuki Düzenlemeler

Mevzuat ile ilgili değerlendirmeye girmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Türk Hukuk Mevzuatında fuhuş aslen bir suç olarak düzenlenmemiştir. Suç olarak düzenlenen asıl unsurlar, teşvik, zorla fuhuş yaptırma ve çocuğu etkileyecek birtakım durumlardır. Buna ilişkin ayrıntılı inceleme yapılacaktır.

Türk Ceza Kanunu

İnsan ticareti

Madde 80-

(1) (Değişik: 06.12.2006 – 5560/3 md.) Zorla çalıştırmak, hizmet ettirmek, fuhuş yaptırmak veya esarete tâbi kılmak ya da vücut organlarının verilmesini sağlamak maksadıyla tehdit, baskı, cebir veya şiddet uygulamak, nüfuzu kötüye kullanmak, kandırmak veya kişiler üzerindeki denetim olanaklarından veya çaresizliklerinden yararlanarak rızalarını elde etmek suretiyle kişileri ülkeye sokan, ülke dışına çıkaran, tedarik eden, kaçıran, bir yerden başka bir yere götüren veya sevk eden ya da barındıran kimseye sekiz yıldan on iki yıla kadar hapis ve on bin güne kadar adlî para cezası verilir.

(2) Birinci fıkrada belirtilen amaçlarla girişilen ve suçu oluşturan fiiller var olduğu takdirde, mağdurun rızası geçersizdir.

(3) On sekiz yaşını doldurmamış olanların birinci fıkrada belirtilen maksatlarla tedarik edilmeleri, kaçırılmaları, bir yerden diğer bir yere götürülmeleri veya sevk edilmeleri veya barındırılmaları hallerinde suça ait

araç fiillerden hiçbirine başvurulmuş olmasa da faile birinci fıkrada belirtilen cezalar verilir.

(4) Bu suçlardan dolayı tüzelkişiler hakkında da güvenlik tedbirine hükmolunur.

Fuhuş

Madde 227-

(1) Çocuğu fuhşa teşvik eden, bunun yolunu kolaylaştıran, bu maksatla tedarik eden veya barındıran ya da çocuğun fuhşuna aracılık eden kişi, dört yıldan on yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır. Bu suçun işlenişine yönelik hazırlık hareketleri de tamamlanmış suç gibi cezalandırılır.

(2) Bir kimseyi fuhşa teşvik eden, bunun yolunu kolaylaştıran ya da fuhuş için aracılık eden veya yer temin eden kişi, iki yıldan dört yıla kadar hapis ve üç bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır. Fuhşa sürüklenen kişinin kazancından yararlanılarak kısmen veya tamamen geçimin sağlanması, fuhşa teşvik sayılır.

(3) (Mülga: 06.12.2006 – 5560/45 md.)

(4) Cebir veya tehdit kullanarak, hile ile ya da çaresizliğinden yararlanarak bir kimseyi fuhşa sevk eden veya fuhuş yapmasını sağlayan kişi hakkında yukarıdaki fıkralara göre verilecek ceza yarısından iki katına kadar artırılır.

(5) Yukarıdaki fıkralarda tanımlanan suçların eş, üstsoy, kayın üstsoy, kardeş, evlat edinen, vasi, eğitici, öğretici, bakıcı, koruma ve gözetim yükümlülüğü bulunan diğer kişiler tarafından ya da kamu görevi veya hizmet ilişkisinin sağladığı nüfuz kötüye kullanılmak suretiyle işlenmesi halinde, verilecek ceza yarı oranında artırılır.

(6) Bu suçların, suç işlemek amacıyla teşkil edilmiş örgüt faaliyeti çerçevesinde işlenmesi halinde, yukarıdaki fıkralara göre verilecek ceza yarı oranında artırılır.
(7) Bu suçlardan dolayı, tüzelkişiler hakkında bunlara özgü güvenlik tedbirlerine hükmolunur.
(8) Fuhşa sürüklenen kişi, tedaviye veya psikolojik terapiye tâbi tutulabilir.

Hayâsızca hareketler

MADDE 225.
(1) Alenen cinsel ilişkide bulunan veya teşhircilik yapan kişi, altı aydan bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.

Müstehcenlik

MADDE 226.
(1)
a) Bir çocuğa müstehcen görüntü, yazı veya sözleri içeren ürünleri veren ya da bunların içeriğini gösteren, okuyan, okutan veya dinleten,
b) Bunların içeriklerini çocukların girebileceği veya görebileceği yerlerde ya da alenen gösteren, görülebilecek şekilde sergileyen, okuyan, okutan, söyleyen, söyleten,
c) Bu ürünleri, bunların satışına mahsus alışveriş yerleri dışında, satışa arz eden, satan veya kiraya veren,
d) Bu ürünleri, sair mal veya hizmet satışları yanında veya dolayısıyla bedelsiz olarak veren veya dağıtan,
e) Bu ürünlerin reklamını yapan,
f) Kişi, altı aydan iki yıla kadar hapis ve adlî para cezası ile cezalandırılır.
(2) Müstehcen görüntü, yazı veya sözleri basın ve yayın yolu ile yayınlayan veya yayınlanmasına aracılık eden kişi altı aydan üç yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır.

(3) Müstehcen görüntü, yazı veya sözleri içeren ürünlerin üretiminde çocukları, temsili çocuk görüntülerini veya çocuk gibi görünen kişileri kullanan kişi, beş yıldan on yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır. Bu ürünleri ülkeye sokan, çoğaltan, satışa arz eden, satan, nakleden, depolayan, ihraç eden, bulunduran ya da başkalarının kullanımına sunan kişi, iki yıldan beş yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır.

(4) Şiddet kullanılarak, hayvanlarla, ölmüş insan bedeni üzerinde veya doğal olmayan yoldan yapılan cinsel davranışlara ilişkin yazı, ses veya görüntüleri içeren ürünleri üreten, ülkeye sokan, satışa arz eden, satan, nakleden, depolayan, başkalarının kullanımına sunan veya bulunduran kişi, bir yıldan dört yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır.

(5) Üç ve dördüncü fıkralardaki ürünlerin içeriğini basın ve yayın yolu ile yayınlayan veya yayınlanmasına aracılık eden ya da çocukların görmesini, dinlemesini veya okumasını sağlayan kişi, altı yıldan on yıla kadar hapis ve beş bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır.

(6) Bu suçlardan dolayı, tüzelkişiler hakkında bunlara özgü güvenlik tedbirlerine hükmolunur.

(7) Bu madde hükümleri, bilimsel eserlerle; üçüncü fıkra hariç olmak ve çocuklara ulaşması engellenmek koşuluyla, sanatsal ve edebi değeri olan eserler hakkında uygulanmaz.

Kanunun ilgili hükümleri incelendiğinde fuhşun düzenlendiği ilk madde dediğimiz md. 80, İnsan Ticareti hususunu öngörmüştür. Burada asıl olarak düzenlenen zorla çalıştırma hususudur. Maddenin içeriği incelendiğinde, rızası dışında bir kişiye fuhuş yaptırmak, esaret altında tutmak durumu düzen-

lenmiştir. Fuhuş yapan kişi için bir ceza öngörülmemekle birlikte, kişiyi fuhşa zorlayan kişi hakkında bir cezanın öngörüldüğü açıktır. 3. Fıkrada çocuğun korunması maksadı ile, suçun nitelikli hali düzenlenmiştir.

Fuhuş başlıklı 227. Maddede ise başlı başına fuhuş unsurunun düzenlendiği görülmektedir. Ancak burada fuhşun tanımını tekrar belirtmek yerinde olacaktır. Fuhşu cinsel tatmin sunarak maddi kazanç elde etmek olarak değerlendirdiğimiz durumda, yine ilgili fiilin suç olarak düzenlenmediğini görürüz. Nitekim kanunda fuhşa ilişkin bir tanımlama da yapılmamıştır. Fuhuş yapan kişi de aynı şekilde cezalandırılmamıştır. Ancak burada genel düzenlemenin fuhşa teşvik olduğu açıktır. Bu da bize TCK'da da fuhşa ilişkin ahlaki yaklaşımın ilk sinyallerini vermektedir. Fuhşu ahlaksız bir durum olarak değerlendiren hukuk sistemi toplumu ahlaki yönden bozmayı cezalandırmaktadır.

Müstehcenlik başlıklı 226. ve Hayâsızca Hareket başlıklı 225. Maddeler ise yine fuhşu düzenleyen maddeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın önceki bölümlerinde müstehcenlik kavramı ve kavramın yarattığı sıkıntılar ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Aynı açıklamaların "hayâsızca hareket" gibi ahlak temelli ve soyut bir kavram için geçerli olduğu açıktır bu sebeple bu kavramlar burada yeniden değerlendirilmeyecektir. Madde hükümleri değerlendirildiğinde burada, fuhuş yapan kişileri cezalandırmaya yönelik hükümlerin yer aldığı görülmektedir. Sokakta müşteri bekleyen bir seks işçisinin "teşhircilik" yaptığı gerekçesiyle yargılandığı; web sayfalarına müşteri bulmak maksadıyla kendi tanıtım reklamlarını koyan kişilerin "müstehcenlik" iddiasıyla yargılandığı örnekler mevcuttur. İdare, "teşhircilik" ve "müstehcenlik" kavramlarını geniş yorumlamaktadır; bu durum da, kolluk kuvvetlerinin, savcılıkların ve mahkemelerin muğlak

yorumlar ve kanaatler eşliğinde adım atmasına sebep olmaktadır.[8]

Bununla birlikte asıl olarak fuhşun düzenlediği iki adet hukuki metin vardır. Bunlar, 1593 Sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu ve 10786 Sayılı Genel Kadınlar Ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler İle Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü'dür. Düzenleyici mevzuat üzerinden Türkiye'de yasal olarak fuhşun nerelerde ve nasıl yapılacağı, kayıt dışı fuhşa karşı hangi önlemlerin alınacağı kısaca Zührevi Hastalıklar ve Fuhuşla Mücadele Tüzüğü'nde detaylıca anlatılmaktadır.

1593 Sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu

MADDE 128

Sıhhat ve İçtimai Muavenet ve Dâhiliye Vekâletleri müştereken bir nizamname neşrederek umumi kadınlar ve evlerin tabi olacakları hükümler ve bu fuhuş yüzünden intişar eden hastalıkların ve bilhassa zührevi hastalıkların sirayetine mani olacak tedbirleri tesbit ve yine müştereken tatbik ederler. Umumi kadınlarla umumi evler ve bunlara benzer mahaller bu nizamnamede tarif ve tahdit olunacaktır.

MADDE 129

Fuhşu, sanat ve maişet vasıtası ittihaz eden kadınlardan zührevi hastalıkların her türlü eşkâline, cüzzam, cerp, empetigo, entertrigo, müterakki verem veya Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekâletinin fennen lüzum göreceği sair hastalıklara musap olanların sanatlarının icrasına icap ederse kuvve-i cebriye istimali ile mümanaat olunur. Bunlar lüzum görülürse bir müessesede tecrit ve tedavi edilir.

MADDE 130

Umumi evlerde her nevi ispirtolu içkilerin istihlaki memnudur.

---

[8] Ördek 2016, s. 18.

MADDE 131

Fuhuş sebebiyle intişar eden hastalıklara karşı tedbir ittihazı masarifi belediyelere aittir. Bu husus için umumi evler sahiplerinden 128 inci maddede zikredilen nizamnamede gösterilecek bir ücret alınabilirse de umumi kadınlardan şahsan her nevi resim veya ücret cibayeti usulü mülgadır.

MADDE 132

Umumi kadınlara mütaallik gerek ahlaki ve gerek intizamı umum-i nokta-i nazarından yapılacak takibat ve sagirlerin fuhuş telkinatından vikayesi mahsus kanunlarına tevfikan ait olduğu daireler tarafından icra olunur.

10786 Sayılı Genel Kadınlar Ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler İle Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü

Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun ilgili maddeleri ile yayınlanan Tüzük, Resmi Gazetede 1961 yılında yayınlanmakla, 1973 yılında son halini almıştır. Tüzüğün maddeleri incelendiğinde kamu erki tarafından fuhşun meşrulaştırıldığı hatta vergi alınacak bir ticari husus haline getirildiği görülmektedir. Bu düzenlemeden, devletin belli birtakım fuhşu, kontrol altında tutmayı amaçladığı görülmektedir. Ancak Tüzük her maddesiyle ahlaki yaklaşımdan uzaklaşamadığını göstermektedir.

İlk olarak, fuhuş yapan kişi "genel kadın" fuhuş yapılan yer ise "genelev" olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlardan fuhşun yalnız kadın tarafından yapılmasının meşrulaştırıldığı ortadadır. Bununla birlikte fuhuş yapan kadın "genel" olarak tabir edilmiştir. Bu durum başlı başına "herkesçe kullanılmaya hazır" iması yaratmaktadır. Kadının cinselliği üzerinden bir nesne haline getirildiği açıktır. Nitekim genel kadının tanımı ilgili Tüzükte: "Başkalarının cinsi zevkini menfaat karşılığı tatmin etmeyi sanat edinen ve bunun için değişik erkeklerle münasebette bulunan kadınlara (Genel kadın) denilir" olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple, ilgili Tüzük yalnız bu kavramlar

üzerinden dahi eleştirilmeye oldukça açıktır. Tüzüğün 20. Maddesinde:

> Mükerreren ve birçok erkeklerle münasebette bulunması dolayısıyla bir kadının fuhşu sanat edindiğinden şüphe edilir ve hakkında gizli ve etraflıca yapılan inceleme ile elde edilen müspet delillerle kendisinin 15. maddede yazılı genel kadınlar vasıflarını haiz olduğu meydana çıkarılırsa, evvela bu kadını fuhşa sürükleyen sebepler komisyonca araştırılır ve kendisinin tekrar namuslu bir hayata dönmesini sağlayacak tedbirler düşünülür. Bu tedbirlerin fayda vermediği hallerde bu kadın hakkında 21. maddedeki şartlar varsa Genel Kadınlar hakkındaki hükümler, bu şartlar yoksa 23. maddede yazılı sağlık tedbirlerine dair hükümler uygulanır.

Madde hükmünden anlaşılacağı üzere, bir kadının genel kadın olduğu sonucuna ulaşılması sonucu kadın ilk olarak namuslu bir hayata döndürülmesine çalışılacaktır. Buradaki namuslu hayatın ne olduğu ise kadının başta nasıl namussuz olarak belirleneceğine dair değerlendirmeden çıkarılabilir. Yine madde hükmüne göre, mükerreren ve birçok erkekle münasebette bulunan kadın fuhşu sanat edinen namussuz bir kadındır. Nitekim kadının kendi kendine yani rızası doğrultusunda, fuhuş yapmayı seçmesi gibi bir ihtimal söz konusu değildir ve dolayısıyla kadını fuhuş yapmaya sürükleyen nedenler de araştırılmalı ve giderilmeye çalışılmalıdır. İlgili maddenin değerlendirilmesiyle ulaşılan bu sonuçlar göstermektedir ki hukuk sistemi namus anlayışına bağlı bir ahlaki yaklaşımı benimsemiş ancak "namusa döndüremediği kadını" da genel kadın olarak tescilleyip ondan gelir elde etme yoluna gitmiştir. Tüzüğün 21. Maddesi ile ise bir kadının genel kadın olarak tescil edilmesinin şartları düzenlenmiştir. Buna göre,

Komisyonca bir kadının genel kadın olarak tesciline karar verilebilmesi için, aşağıdaki şartların bulunması lazımdır:

a) Fuhuşu kendisine sanat edinmek veya 20. madde gereğince hakkında komisyonca karar verilmiş olmak,

b) 21 yaşını bitirmiş olmak,
c) Yabancı tabiiyetinde bulunmamak,
d) Tabiiyetsiz olmamak.

Şartlarını taşımak koşuluyla genel kadın olarak tescil edilmek mümkündür. Teşci süreci ise, 22. Maddede aşağıdaki gibi düzenlenmiştir.

> Genel kadın olarak tescili gerekeceği komisyon tarafından 20. maddeye göre yapılan inceleme ile anlaşılan kadınların her biri için ekli örneğe göre (Sicil kartonu) tertip edilip numaralanır ve bu kartona kadınların bir fotoğrafı yapıştırılıp adları, soyadları, yaşları, doğdukları, ikamet ettikleri ve fuhuş yapacakları yerler kaydolunur. Bu kartonlar, komisyonca uygun görülen bir yerde saklanır. Kadınların nüfus hüviyet cüzdanları da makbuz karşılığında alınarak kartona eklenir. Bu suretle kaydedilen genel kadınların ellerine sicil kartonunun numarasını gösteren, ekli örneğine uygun bir (Hüviyet muayene cüzdanı) verilir. Bu cüzdanda, sahibinin kim olduğunu gösteren bilgilerden başka, sicil kartonundakinin aynı olan bir fotoğrafı ve yılın her ayına mahsus birer sahife üzerine haftada iki defa yapılacak muayenelerin kaydına mahsus haneleri gösteren bir kısım bulunur. Bu cüzdanlar her yıl değiştirilir.

Madde hükmünden anlaşılacağı üzere, kadınlar adeta bir gayrimenkul malmışçasına bir sicil kartonuna tüm bilgileri alınarak kaydedilecek bununla birlikte, nüfus cüzdanları da makbuz karşılığında ellerinden alınarak ilgili kartona eklenecektir. Nüfus cüzdanları alınan kadınlara ise bunun yerine sicil kayıtlarını gösterir bir muayene cüzdanı verilecektir. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, genel kadın olarak tescil edilen kadınlar için sosyal ve kamusal herhangi bir hayat tamamıyla ortadan kalkmakta, kadınlar genelev ve muayene merkezi ile çevrili bir hayat süreceklerdir.

Tüzüğün 55 vd. maddeleri incelendiğinde, TCK'de fuhşa teşvik durumunu cezalandırma yoluna giden kanun koyucunun, fuhşa teşvik ve hatta yer sağlayanların durumunu düzen-

lediğini, bu kişilere birtakım mükellefiyetler getirdiğini de görmek mümkündür. Nitekim bu kişiler, genel kadınlara oda sağlamakla ve bu odaların ve odada bulunan eşyaların temizliğini sağlamakla yükümlüdürler gibi bazı düzenlemeler mevcuttur. Bu durum da ahlakçı yaklaşım ne denli çelişkili sonuçlara yol açabileceğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüzük ile ilgili bir başka değerlendirecek husus da Yasaklar" başlıklı maddelerdir. Bunlara göre;

Yasaklar

Madde 76: Fuhuş yerleri oda oda veya kısmen kiraya verilemez. Bu gibi yerlerde her nevi sanat ve ticaretin yapılması yasaktır.

Madde 77: Fuhuş yerlerine yaşı 18'den aşağı görülenlerle, resmi elbisesini taşıyan okul öğrencilerinin kabulü yasaktır.

Madde 78: Fuhuş yerlerine saat 24.00'ten sonra hiçbir ziyaretçi kabul edilmez.

İdari hükümler

Madde 79: Fuhuş yerlerine behemehâl bir kapıdan girilir ve çıkılır. Diğer sokak, ev, dükkân, kahve, gazino ve otel gibi yerlere ayrı kapı açtırılmaz. 51 inci maddede yazılı krokide, evin giriş kapısından başka mevcut olan kapıları da behemehâl gösterilir ve bu kapılar kapattırılır.

Madde 80: Fuhuş yerlerinin kapısında veya önünde reklam mahiyetini haiz renkli ışıkların yakılması yasaktır. Ancak kapı önünün aydınlatılması için küçük ve renksiz bir elektrik lambası veya diğer bir aydınlatma vasıtası kullanılmasına müsaade olunur.

Madde 81: Fuhuş yerlerinin kapıları camsız ve daima kapalı olacak ve ancak ziyaretçiler tarafından çalındıktan sonra açılacaktır. Kapı zili veya tokmağının yanında evin numarasını gösteren okunaklı bir levha bulunacaktır. Evin bütün pencerele-

rine yolun seviyesinden itibaren iki metre yüksekliğindeki hizaya kadar buzlu veya sair herhangi bir surette gayri şeffaf kılınmış cam geçirilecek ve birinci katın bu yüksekliğe kadar olan pencere kanatları muhlanarak hiç bir suretle açılmasına müsaade edilmeyecektir. Diğer katların pencereleri açılabilirse de kadınların pencere önünde açık saçık oturarak kendilerini teşhir etmeler ve geçenlere söz atmaları yasaktır.

Bu maddelerden, toplumun ahlakının fuhuş yapan kadından korunması algısının tam bir yansıması okunmaktadır. Ancak kadının korunması gibi bir algı kesinlikle gözetilmemiştir. Aksine kadın, "reklam yasağı" kapsamında, ışıksız, camsız bir alanda barınmak mecburiyetinde bırakılmıştır. Üstelik Tüzükte bir mal kapsamına konan kadının "açık saçık giyinmek suretiyle" kendini "teşhir" etmesi de yasaklanmıştır. Oysaki cinselliğini satarak para kazanması beklenen bir kadının, nesneleştirilmiş vücudunu kullanarak bu hizmeti vereceği düşünüldüğünde bu vücudunu gösteremeyecek bir pozisyonda tutulmak istenmesi ve hala ahlakçı bir yapıya maruz bırakılmasında doğan çelişkiyi göz ardı etmek imkânsızdır.

Bu açıklamalar ışığında Türk hukukunda fuhşa tamamen ahlakçı bir bakış açısıyla yaklaşıldığı açıktır. Hukuk bu aşamada kişi (kadının) haklarını korumak yerine toplumun ahlakını korumak amacını gütmüştür ve fuhuş ile birlikte kadını göz ardı etmiştir. Fuhuş ile birlikte kadın toplum karşısında ahlaki bir problemin unsuru olarak görülmüş ve kadının fuhuş karşısındaki varlığını yok etmiştir. Bu temelde düşünüldüğünde fuhuş ile kadının varlığı tehdit edilmektedir.

Karadeniz'de Fuhuş

Karadeniz bölgesinde daha önce de belirtildiği üzere, fuhuş ciddi bir "illegal kazanç" elde etme yolu olarak kullanılmaktadır. Bölgede farklı alanlarda da var olmakla birlikte, genelde yabancı uyruklu kadınların, fuhuş sektöründe çalıştığı ya da çalıştırıldığı görülmektedir. Fuhuş ve yabancı uyruklu kadın

ilişkisi, Dr. Erhan Akgün tarafından Türkiye'nin turizm politikasının bir sonucu olarak ifade etmiştir. Akgün'e göre;

> Türkiye, 1960'lardan sonra yüzünü dışarıya daha fazla dönerek bir yandan turizmin canlanması için sınırlarında esnek vize politikası izlemiş diğer yandan da yurtdışına işçi göndererek ekonomik kalkınma hedeflemiştir. Salt ekonomik kaygılarla turizmin teşvik edilmesi ise esnek vize politikalarına neden olmuştur. Her ne kadar zengin Avrupa vatandaşlarının bu kapsamda turist olarak gelmesi beklenmişse de, özellikle 90'lı yıllardan sonra turizmin rotası Rusya, Ukrayna, Moldova, Romanya, Bulgaristan, Azerbaycan, Türkmenistan, Ermenistan gibi özellikle eski Doğu Bloğu ülkelerinden gelen bayan turistlere ya da sözde turistlere dönmüştür. Bu durum ise, turizmden sağlanacak gelirden ziyade, 'fuhuş ve izinsiz çalışma gibi nedenlerle gelir elde eden yabancı' sorununa dönüşerek, Türkiye'de ekonomik tahribata ve ülkeden para çıkışına neden olmuştur. Bu bağlamda, Türkiye'nin kendi milli çıkarları için başlattığı politikalar, yukarıda sayılan ülkelerin çıkarına hizmet etmeye başlamıştır. Bunun ana sebebini açıklamak gerekirse: "Dünya genelinde fakir insan sayısı 1.300 milyon civarındadır ve bu rakamın %70'ini kadınlar oluşturmaktadır ve transit ülkelerde bu oran daha da artmaktadır. Fakirlikle mücadele eden Eski Sovyetler Birliği ve Doğu Bloğu Ülkelerinde yaşayan bayanlar kendilerine bir çıkış yolu aramaktadırlar.[9]

Doğu Karadeniz bölgesinde fuhuş sektörünün bu denli yoğun olmasında yukarıdaki açıklamalar ışığında, bölgenin belirli ülkelerle yakınlığı bir sebep olarak ele alınabilir.

Bu konuyla ilgili yapılan haberler ele alındığında, fuhuş yapan kadın olgusunun da genellikle yabancı kadın üzerinden kurulduğu ve haberlerin bu kadınların operasyonla gözaltına alındıkları ve beraberinde sınırdışı edildikleri bilgisinin kamuoyuna yansıtıldığı görülmektedir. Oysaki bu kadınlar, aslen fuhuş olgusunun mağduru konumundadır. Bu mağduriyet hem Ceza Kanunu itibariyle belirlenmiş olmakta hem gerçekte de

---

Akgün 2016, s. 9

kadınlar, maddi ve manevi olarak ciddi mağduriyete maruz kalmaktadırlar. Yaşamlarını sürdürmekte oldukları şehir merkezleri ya da ilçelerde yalnızca geceleri yaşayan kadınlar, sokağa çıkmakta dahi zorlanmakta, yöre halkı tarafından toplumsal bir baskı ve aşağılamaya maruz bırakılmaktadırlar.

Bu baskının bir sebebi toplumun ahlaken yanlış bulduğu fuhşu gizleme çabası ile birlikte, kadın ve cinsellik üzerine yaratılan algıların, yabancı ve yerel kadınlar arasında yarattığı "rekabet" de sebebiyet vermektedir.[10] Geçimini fuhuş ile sağlamak çabasında olan kadınların belli bir takım fiziksel özellikler ve bu kadınlar üzerinde öne çıkan cinsellik, yöre kadını için bir tehdit olarak algılanmakta ve bu daha önce belirttiğimiz kadın ve cinsellik üzerinden sömürüsünün her iki taraf üzerinde ne denli bir mağduriyete sebep olduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karadeniz bölgesinde fuhuş ile ilgili ele alınması gereken en önemli hukuk temelli sorun "insan ticareti" kavramının karşımıza çıkmasıdır. Medyada sıklıkla yer alan fuhuş operasyonu haberlerinin yanı sıra, fuhuş yapmak istemediği için diri diri gömülmekle tehdit edilen kadınların varlığına ilişkin haberler, sorunun kadınların ölüm tehdidi ile birlikte köleleştirilerek fuhuş sektöründe çalıştırıldığını gözler önüne sermektedir.[11]

Sonuç

Bu açıklamalar ışığında Türk hukukunda fuhşa tamamen ahlakçı bir bakış açısıyla yaklaşıldığı açıktır. Hukuk bu aşamada kişi (kadının) haklarını korumak yerine toplumun ahlakını korumak amacını gütmüştür ve fuhuş ile birlikte kadını göz ardı etmiştir. Fuhuş ile birlikte kadın toplum karşısında ahlaki bir problemin unsuru olarak görülmüş ve kadının fuhuş karşı-

---

[10] Beller-Hann 1995, s. 5
Haberci53 2013.

sındaki varlığını yok etmiştir. Bu temelde düşünüldüğünde fuhuş ile kadının varlığı tehdit edilmektedir.

Konu ile ilişkili açıklamalarımız ve medyaya yansıyan haberlerden de açıkça görülecektir ki bölgede ele alınan "fuhuş problemi" de ahlakçı bakış açısının önüne geçememektedir. Kaldı ki, sorunun üzerinde doğduğu kişiler için düzenlemeler getirilmedikçe sorunun çözümü gerçekten mümkün müdür?

Kaynakça

Açıkalın, N. 2013. "Fuhuş Pazarında Sermaye Olmak: Mersin Örneği", *Çalışma ve Toplum Dergisi*, Sayı: 38, s. 243-281.

Akgün, E. 2016. "Modern Kölelik İnsan Ticareti ve Rakamlarla Türkiye Gerçeği", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 1.

Aygün-Eşitli, E. 2013. "Suçların ve Cezaların Kanuniliği İlkesi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Sayı: 104, s. 225-246.

Beller-Hann, I. 1995. "Prostitution and its Effects in Northeast Turkey", *The European Journal of Women's Studies*, Sayı: 2, s. 219-235.

Dursun, H. 2011. "Fuhşa ve Fuhuş Hakkındaki Temel Hukuk Normlarına Genel Bir Bakış", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Sayı: 93, s. 405-442.

Ördek, K. 2016. *Avukatlar İçin Seks İşçilerine Yönelik Hukuki Destek Rehberi*, Ankara: Kırmızı Şemsiye, http:/ /www. kirmizisemsiye.org/Dosyalar/Avukat%20Elkitab%C4%B1%20 %C4%B0%C3%A7erik.pdf.

Mackinnon, C. A. 2015. *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. T. Yöney ve S. Yücesoy, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Haberci53, "Fuhuşa Zorlanan Kadınlar İstemeyince Canlı Gömdüler", 02.03 2013, http://www.haberci53.com/guncel/fuhusa-zorlanan- kadinlar- istemeyince-canli -gomduler-h9168.html.

Toplumsal Cinsiyetin Doğu Karadeniz'deki Tezahürleri: Hopa Örneği[1]

Emek YILDIRIM

Oxorcaş nositen xvala poğari şakis ilinen.[2]

Ka xorone xağalov, xoron dağe duznal çi
Ka kadifen haknelov, barvan axçik elli çi.[3]

Doğu Karadeniz;[4] bir taraftan milliyetçi-muhafazakâr yapının güçlü olmasının yanında, diğer taraftan özellikle ekolojik mücadele olmak üzere yerelde toplumsal hareketlerin de mevcut olduğu bir bölgedir. Bu ironik halinin bir görüngüsü çok farklı

Bu yazının yazılması öncesi ve sürecinde ettiğimiz keyifli sohbetlerle hem bölgeyi hem de kadınlarını anlamamda, kavramamda zihnimi, dimağımı açan sevgili Özlem Şendeniz'e ve sevgili S. Refika Kadıoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim

Lazca bir atasözü (Hopa/Xopa): "Kadının aklıyla, sadece pınara kadar gidilir."

İbrahim Karaca'nın (Rize-Pazar-Subaşı köyü) *Xaçapit* köyünden Türkçe'sini derleyip, Mahir Özkan'ın da Hemşince'ye çevirdiği bir maniden: "Horon oynamağilen, horon yeri duz olmaz / kadife giymağilen, kocakari kiz olmaz." Bkz. Özkan 2012.

Hemen hemen Ordu/Ünye ile Artvin/Hopa arasında kalan coğrafya.

etnisitenin bir araya getirdiği bir yapılanmaya sahip iken, bir diğeri de toplumsal cinsiyet rollerinin mevcut (bir yandan devletçi-milliyetçi-muhafazakâr yapı, diğer bir yandan ise çok-kültürlü) yapı içinde bulunduğu konumudur. Rum, Laz, Gürcü, Hemşin, Türk, Kürt, Çerkes/Adige, Abhaz, Poşa/Lom, Çepni, vb. gibi halkların yüzyıllardır beraberce yaşadığı bu coğrafyada, bilhassa ulus-devlet modeline uygun bir biçimde yürütülen milliyetçi-muhafazakâr politikaların sonucunda bölgede meydana gelen dönüşüm aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerine de yansımış durumdadır. Bölgede, mevcut kadınlık ve erkeklik halleri yerele özgü bir karakter ihtiva etmektedir. Ayrıca, hem tarihsel hem de sosyo-kültürel bağları üzerinden ortaya çıkan -bölgeye has- kadınlık ve erkeklik hallerinin mekâna yansıması aynı zamanda varolan toplumsal cinsiyet kodlarının bir tezahürünü de yansıtmaktadır. Bilhassa kamusal alanda kendini daha açıktan gösteren -tek tek bireylerin ya da kitlenin bir biçimde içinde kendini ve birbirini tanımladığı- özneleşme, sosyalleşme ve ilişkilenme olguları, varolan toplumsal kodların da hem inşa edilmesine hem de yeniden yapılandırılmasına zemin hazırlayan bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlam dâhilinde de, bu çalışmada, Hopa örneği üzerinden Doğu Karadeniz bölgesine has kadınlık ve erkeklik hallerine dair toplumsal cinsiyet kodlarının tezahürleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Doğu Karadeniz'de Erkeklik Hali

> Ataerkil sistem erkekler etrafında kurulmuştur; çoğunluğu erkek olmakla birlikte her iki cinsiyetin de yer alabileceği bir alandır. Fakat kuralları erkekler belirler. Kadınlar bu sistem içerisinde yer alabilmek için ataerkilliğin belirlediği kuralları benimsemek ve bunlar doğrultusunda davranmak zorundadır. Erkeklerin kendi aralarında kurdukları tüm mekanizmalar, üretim ve yeniden üretim süreçlerini ellerinde bulundurmak, devamlılığını sağlamak ve kontrol altında tutmak üzerine oluşturulmuştur. [...] Her ataerkil toplum kendi kültürüne göre

> hegemonik erkeklikler yaratır, bunları kurumsallaştırır ve kutsallaştırır. [...] erkekler sosyalleşme sürecinde bu erkeklik biçimlerini öğrenirler ve ataerkil sistem içerisinde yer alırlar. [...] Hegemonik erkeklik, toplumdaki diğer erkekliklerin ona göre şekillenebileceği veya rekabet edebileceği ortak bir varsayımdır. [...] bir erkek ise, başarısız olduğu an veya "erkekliğini" kanıtlayamadığı zaman o toplumca sembolik anlamda "hadım edilir" [...] Zaten, genelde bu bir tehdit düzeyinde kalır, erkekler yaşam mücadelesi için de ister istemez erkekliklerini bir şekilde kanıtlamak zorunda bırakılırlar. [...] Özellikle, kişisel ilişkilerini kurduğu alanlar içerisinde hep belirli bir sertliği ve katılığı taşımak zorundadır. [...] Tüm toplumlarda idealize edilmiş, egemen [...] toplumca erkekler için en saygı gören ve yer yer kutsallaştırılmış kimlik parçacıkları[nı...] askerlik, belli ideolojik örgütlenmeler ve bizzat devletin ve ailenin kendisi, erkekleri içselleştirmeye ve bunların gerektiği şekilde davranmaya zorlar. [...] Ataerkil sistem kendisini öyle bir kurar ki, bu sistem içerisinde yer alan erkek hiçbir zaman tam anlamıyla o idealize edilmiş hegemonik erkekliğe ulaşamaz.[5]

Bu bölgede, belki de erkeklik haline dair ilk göze çarpan; başta sokak olmak üzere kamusal mekânın erkeklere ait olduğunu hissetmek üzerine kurulu oluşudur. Doğu Karadeniz, çoğunlukla "şehir merkezinde kadınların az görüldüğü, erkek hâkimiyetinin yaygın olduğu, milliyetçiliğin ve muhafazakârlığın gurur olarak yaşandığı bir"[6] bölgedir aynı zamanda. Hatta, mevcut "kamusallığı[... da] işsiz, umutsuz, şiddet kullanmaktan kaçınmayan ve son derece ataerkil erkekler denet[lemektedir]."[7] Kamusal alan veya başka bir deyişle *koine* erkeklere aitken, kadının yeri ise kendi *oikos*u olan evidir.[8] Çünkü eylem (*praxis*) ve söz (*lexis*) gibi "etkinliklerin varlığı insanın bu dünyada görülebilmesine karşılık [gelirken...

---

5 Demren 2001, s. 2-9.

6 Yavuz 2015, s. 118.
Bozok 2012, s. 414.
Yılmaz 2006, s. 360.

i]nsanların bu dünyada görülebilmesini sağlayan mekân ise kamu alan[dır;...böylece i]nsan bu etkinlikleri yerine getirdiğinde erişebileceği en yüksek mertebeye erişir ve kendini gerçekleştirmiş olur."[9] Mesela, bölgede sokaklar erkeklerin tek tek ya da toplu halde zaman geçirdiği, dikildiği, oturduğu, sohbet ettiği, fikirlerini dile getirdiği, şakalaştığı, kavga ettiği, etrafa bakındığı bir mekân iken kadınlar için ise, sokak sadece bir yerden bir yere ulaşmak için kat edilmesi gereken bir vasattır. Erkekliğin, hatta Karadeniz erkekliğinin yeniden üretildiği, aktarıldığı mecra ise elbette ki kamusal alandır. Erkekler kamusal alanda oynadıkları rol üzerinden hegemonik erkekliğe dair konumlanmalarını da yapılandırırlar aynı zamanda. Özellikle, sözgelimi bölgede kamusal alandaki erkeklerin eylem ve söz örneklerine bakılırsa hegemonik Karadeniz erkekliği prototipinin modellemeleri görülecektir. Bu bağlamda karşılaşılan davranış kalıpları arasında muhakkak sert ve katı olmak, her an her yerde şiddete yönelik olmak, kutsallarına söz söyletmemek ve onları canı pahasına koruyup kollamak, çevresindeki kadınları ikincil bir konuma yerleştirmek, onların olan kamusal alanda onların izni olmadan varolan/varolmaya çalışan kadınları ya da yabancıları (*metoikos*)[10] tehlike olarak addedip onlara karşı tehditkâr bir tutum geliştirmek yer alır. Buna en güzel örneklerden biri ise, *Dost Beykoz* internet gazetesinin sorusuna Beykoz Rizeliler Derneği Başkan Yardımcısı Sinan Kavrak'ın verdiği yanıttadır:

> Rize erkeği nasıldır; Rize erkeği Karadeniz gibidir... Kudurdumu kudurur... Rize erkeği, Rize'nin dağları gibidir... Kaçkar gibidir... Zordur... Rizeli erkek serttir. Vatan konusunda, din konusunda kanının son damlasına kadar savaşır. Gözünü kırpmadan canını bile verir. Ancak Rize'de hiyerarşi de vardır ve bu anlamda Rize'ye gelin gidip yerleşen ve Rizeli olmayan zorluk çekebilir. Ben özeleştiri yapayım: Rizeli erkek karısına hak ettiği

---

A.g.e., s. 363.
Bkz. a.g.e., s. 365-366.

değeri vermez. Rize'ye giden de Rizeli kadın da bu anlamda zorluk çeker. Rize'de kadın olmak zordur. Kadın olarak 'ana' değerlidir Rize'de... Analık önemlidir.[11]

İkinci olarak, kendini ve erkekliğini ispat çabası da bölgedeki erkekliğin özgül bir niteliği gibidir adeta. Hepsi birer güç denemesi gibi; kimin ne kadar kuvvetli olduğu ortaya çıkar her bir misalde. Çünkü, erkek güçlüdür, zayıflık, naiflik kadına özgüdür ve bu nedenle de bölgedeki erkeklerin dünyasında zayıf ya da naif erkeğe yer yoktur. Her bir erkek ne kadar kuvvetli, ne kadar sert, ne kadar dayanıklı olduğunu gösterme çabası içindedir. Mesela; çok içki içmek ve buna dayanıklı olmak, mümkün olan en çok sayıda kadınla birlikte olmak, fütursuzca para harcamak/harcayabilmek, -özellikle de kocaman arazi- arabalarını hızlı ve çevik kullanabilmek, silah bulundurmak ve -elbette- gerektiğinde kullanmak, yeri geldiğinde körlemesine kavga etmek/edebilmek, mümkün olduğunca argo ve küfürlü konuşmak, vb. gibi. Türkiye toplumunun erkekliğine dair ünlü klişe "at, avrat, silah"ın yerini artık "araba, sevgili/*girlfriend*, silah" almış ve bu haliyle de yine erkekliğin inşasında ayrı etkinlikle işler haldedir. Bu açıdan, Doğu Karadeniz de tam bir gözlem sahasıdır.

Üstüne üstlük, bir yanda milliyetçiliğin diğer yanda şiddetin hayli rağbet gördüğü bu coğrafyada, silah oldukça önemli bir toplumsal figürdür aynı zamanda. Bölge, kendi tarihi içinde eşkıyaları, kabadayıları ile ünlüdür; bölgenin ileri gelen âyanlarının ve ağalarının merkezi yönetimin atadığı yöneticilere karşı ayaklanmalara girişmesine de onlarca örnek verilebilir.[12] Osmanlı'nın son dönemlerinde de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin özellikle Doğu Karadeniz'deki varlığı ile başlayan devlet yanlısı silahlı para-militer grupların ortaya

---

Dost Beykoz 2015. Ayrıca, yazı aslına uygun olarak alıntılanmıştır. Mevcut olan yazım ve imla hataları ise orijinal yazıdan kaynaklanmaktadır.

Küçük 2006, s. 41.

çıkmasıyla beraber bölge ciddi oranda devletçi, milliyetçi, para-militer güçlerin ortaya çıktığı bir yer olagelmiştir. Bu devlet ile ve devlet için çalışan para-militer güçlerin yanısıra, mafyatik grupların ve ilişkilerin de uzun yıllardan beri bu coğrafya ile doğrudan bağlı olduğu bilinen bir gerçektir.[13] Hatta, kuşkusuz ki "[k]endisine içtenlikle bağlı bu yöre insanına devlet sonsuz bir güven duymaktadır. Atatürk'ün muhafız alayının yöresel giysileriyle Karadeniz insanından seçilmesi herhalde bir rastlantı değil"dir gerçekten de.[14]

Diğer bir taraftan Doğu Karadeniz sahil yolu boyunca mevcut olan üstgeçitlere verilen isimlerin ülkenin çeşitli yerlerinde görev başında ölen Karadenizli polis ve askerlere ait olması da devletin militer organları içinde yer alan Karadenizliler ile devletçi-milliyetçi bir toplumsal bellek inşa edilmeye çalışılıyor. Devletin, vatanın, bayrağın, erkekliğin, askerliğin şehadet/şehitlik üzerinden kutsallaştırılması ve bunun gündelik hayatın içinde mütemadiyen karşılaşılan bir imge haline getirilmesi, Doğu Karadeniz toplumunun neden ağırlıklı olarak devletçi, milliyetçi, şovenist, muhafazakâr ve patriyarkil bir yapılanma üzerine kurulu olduğunu anlatmaktadır da. Mesela, Türk Eğitim-Sen Genel Dış İlişkiler ve Basın Sekreteri Sami Özdemir diyor ki: "Sahil boyunca üstgeçitler dikkatimi çekti. Üstgeçitlere şehit isimleri verilmiş. Bu kadar çok şehit veren bölge insanı Türkiye ve Karadenizliler üzerinde oynanmaya çalışılan oyunun farkında olmalıdır."[15] Yine, HDP İstanbul Milletvekili Hüda Kaya'nın Trabzon'dan aktardığı enstantane de bu bağlamda oldukça ilginçtir: "Çocuk parkın-

---

[13] Topal Osman'dan Sedat Peker'e, İpsiz Receb'ten Alaattin Çakıcı'ya, Dündar Kılıç'tan Ogün Samast'a; isimleri kâh paramiliter çeteci kâh mafya babası/lideri kâh devletin dolaylı tetikçisi olarak geçen birçok kişi vardır Doğu Karadenizli olan. Veya Rize'nin Ardeşen ilçesi ve Trabzon'un Tonya ilçesi için anlatılan onulmaz silah sevgisi anlatısı, bölgede de oldukça popüler olan bir anlatıdır.
Sulukan 2006, s. 196.
Türk Eğitim-Sen 2013, s. 16. Ayrıca bkz. *Pazar53* 2011; *Akçaabat Haber* 2008.

da iken bir kız çocuğunun topu biraz uzağa kaçtığında kendisi gitmekten korkarak babasına söyler. Babası 'Git al kızım, git korkma, İstiklal marşını söyleyerek git, korkma!' [der]."[16] Tüm bu milliyetçi söylem ile de patriyarkanın ve hegemonik erkekliğin doğrudan bir bağı, irtibatı vardır. Misal, İlknur Üstün'ün görüşme yaptığı kadın görüşmecilerden birinin aktardığı gibi: "Trabzon erkeği her zaman milliyetçidir. Hanımına da sahip çıkar."[17] Mealen, Trabzon erkekliğinin olmazsa olmaz özelliği milliyetçi olması iken, milliyetçi olmayan Trabzonlu bir erkek bu hegemonik erkekliğin dışında tutulur. Çünkü ya Trabzonlu değildir ya da erkek. Bu halde de, "hanımına" veya başka bir deyişle "sahibi olduğu kadına" sahip çıkamaz.

Son olarak, bölgede hegemonik erkekliğin inşasında İslamın ve dinin etkisi büyüktür. Çünkü, Mathijs Pelkmans'ın da belirttiği gibi, Doğu Karadeniz'de Türkçü ulus ideaları İslam ile oldukça güçlü bağlara sahiptir.[18] Hattą, İslam ile Türklük arasında ayrılmaz ve doğrudan bir bağ vardır, ki İldiko Bellér-Hann'a yaşlı bir köylü kadının sorduğu soruda da vurguladığı gibi: "Eğer Müslüman değilsen, nasıl oluyor da Türkçe konuşabiliyorsun?"[19] Öte yandan, özellikle de yüzyıllarca Hristiyanlığın yaygın bir biçimde hüküm sürdüğü, otokton halkların çoğunluğunun uzun bir Hristiyan geçmişe sahip olduğu, bölgenin tarihi düşünülürse de oldukça kısa sayılabilecek bir süredir Müslümanlaşan/Müslüman olan ve yine aslen Türk ırkı ile hiçbir bağı olmayan bu coğrafyanın Türklüğüne ve Müslümanlığına yaptığı vurgu da ayrı bir ironidir elbet.[20] Özellikle Cumhuriyet'in kurulması sonrasında Kemalist paradigmanın bölgeye hâkim hale gelmesinin ardından ağırlıklı olarak Türklüğe ve bir nebzeye kadar da Müslü-

---

[16] Kaya 2013.
Üstün 2010, s. 376.
Pelkmans 2006, s. 69.
Bellér-Hann 1995a, s. 502.
Meeker 1971, s. 340-341. Serdar 2015, s. 112-113.

manlığa vurgu yapan, ve hatta toplumsal belleğe dair reddin meydana getirdiği bir *amnesia*'dan dahi bahsetmek mümkündür.[21] Ki hala bölgede Pagan, Helenistik veya Hristiyanlıktan kalma izlerin de mevcut olduğu düşünülürse. Buna misal olarak, Karadeniz insanının bir karikatürü de sayılabilecek ve esasen altında politik bir tutumun da olduğunun yadsınmadığı Temel tipolojisinin ismine dair etimolojiye bakılırsa; "Temel" ismi aslen Antik Yunanca'da "temel, esas" anlamına gelen *Temeli (θεμέλι), Temelios (θεμέλιος), Temelion (θεμέλιον)* gibi sözcüklerden gelmektedir.[22] Lakin, son bir asırdır ağırlıklı olarak kaba ve aşağılayıcı bir mizah malzemesi olan Temel tipolojisinden dolayı artık Karadeniz'de çocuklara isim olarak konulmasa da, daha önceki dönemlerde çoğunlukla ailenin ilk erkek çocuğuna konan bir isim olduğu bilinmektedir.[23]

Bölgeye sonradan gelen İslam ise bölge halkı için devletin dinidir. Hatta İlknur Üstün'ün Michael E. Meeker'dan da aktardığı gibi: "Doğu kıyısının neredeyse tamamında, müderrisler, medreseler ve talebeler, resmi İslam'ı temsil ediyorlardı - halk İslamları, tarikat İslamları, heterodoks İslamlar gibi- değişik İslami gelenekler ya azgelişmişti ya da bunlara hiç rastlanmıyordu."[24] Filhakika, devletin ideolojisini oluşturan tüm bu unsurlar ise, devlet tarafından zaman zaman baskı ve zor aygıtları zaman zaman rıza üretme yöntemleri ile bölgeye tatbik edilmiştir.[25] Böylelikle de, Doğu Karadeniz'de İslam, Türk milliyetçiliği, muhafazakârlık ve devletçilik ile aynı potada erimiş ve hepsi artık birbirinden ayrılmaz öğeler haline gelmiştir. Buna müteakip olarak da, bölgede varolan hegemonik erkekliğin ve patriyarkanın temel harcı olmuştur.[26] Bunun en bariz örneğini ise, ilginç bir biçimde kırsalda daha

---

21 Turan 2006, s. 154.

22 Öztürk 2006, s. 136.

23 Öztürk 2005, s. 1077.

24 Üstün 2010, s. 368. Ayrıca bkz. Meeker 2005.

25 Hann 1990, s. 61-62 & 72-73.

26 Bellér-Hann 2006, s. 75.

özgür olan kadınların kentte yaşamaya başladığında içine girdiği oldukça katı ve kapalı toplumsal yaşam sürecidir. Bu yaşam standardı ağırlıklı olarak İslamın kadınlar için belirlediği kuralların çerçevesi üzerinden şekillenmektedir. Mesela, İldiko Bellér-Hann ve Chris Hann'ın araştırmalarında da uzunca konu ettikleri *namahrem* kavramı tam olarak buraya oturmaktadır. Yine Hann'ların aktardığı bir anekdotta da; "[t]eravihe gitmeyen bazı dinine bağlı kadınlarsa kendilerinin, camiye girip çıkarken erkeklerle karşılaşabileceklerini, bunun da iffet kodlarını bozacağını" söyler.[27]

Doğu Karadeniz'de Kadınlık Hali

> Bilinen tarih boyunca "kadın"ın erkeğin "öteki"si olarak kurgulanmış ve bağımsız öznelliğinin inkâr edilmiş olması [...] kadınlara özne konumunun tanınmamasının, erkek özne için görece istikrarlı nesneler kurgulanmasına yol aç[ar. ...] "Eğer kadın, el konacak ya da bastırılacak zemini, toprağı, hareketsiz ya da mat maddeyi temsil etmeyecek olursa, öznenin konumu nasıl güvenli olabilir? Böylesi, bir 'özne olmayan temel' olmadığı takdirde, öznenin kendisini kurması mümkün değildir." [...] Ataerkil ideoloji, daha ilk şekillenmeye başladığı andan itibaren, erkeği rasyonellik (akıl/zihin), uygarlık ve kültür ile; buna karşılık kadını irrasyonellik, doğa ve duygusallık ile özdeşleştirir. [...B]u rasyonel/duygusal, doğal/uygar dikotomilerinin altında yatanın, kadınların öznelliğinin inkâr edilmesi yoluyla "erkek özne" için görece istikrarlı nesnelerin yaratılması olduğu[dur. ...] Kadının madde ve toprakla (içkinlik) ilişkilendirilmesi, yabancı egemenliğine karşı mücadele eden milliyetçi hareketlerin çok sık başvurduğu bir sembolizmdir. [...] Kadınlar hem cemaat merkezli (geleneksel), hem de devlet merkezli (modern) politikaların nesneleri durumundadır ve bu nedenle bütün toplumsal geçiş dönemlerini her iki cins açısından farklı şekillerde okumak mümkündür.[28]

Bellér-Hann ve Hann 2003, s. 246.
Berktay 2012, s. 131 & 152-153.

Tüm Türkiye'de olduğu gibi, Doğu Karadeniz'de de kadınların ahvalinin pek de parlak olmadığı aşikârdır. Lakin, ülkenin diğer kısımlarından biraz farklı olarak Doğu Karadeniz'de kadınlara dair mevcut olan stereotiplerin esasında bu bölgenin kadınlarını övüyor mu yeriyor mu olduğu belli değildir. Bu stereotiplere göre, Doğu Karadeniz kadını çalışkan, cefakâr, vefakâr, sabırlı, dirayetli, namuslu, gururlu, erdemli, gözükara, mert, "delikanlı" ve "erkek" gibi kadınlardır. Görüldüğü gibi, kadınlara dair anlatılar dahi erkeklere özgü sayılan nitelemeler ile dolu. Ve yine bunlar da hegemonik erkeklik prototipi üzerinden anlamlandırılan sıfatlardır. Aslında kadına övgü dizilirken bile övülen yine erkek ve erkeklik olmaktadır. Bu sebeple de, bu coğrafyanın esas/has aktörleri olan erkeklerin ve bağlı bulundukları hegemonik erkekliğin karakteristik özelliklerini taşıyan kadınların yüceltilmesi hatta kutsanması hali bölgede oldukça yaygın bir fenomendir. Mesela:

> Evet... Karadeniz kadını... Karadeniz kadınının hep ezildiği ve hiçbir özgürlüğünün olmadığı bilinir genelde... Bu tarz konular her yörede vardır. FAKAT, Şu bir gerçektir ki; Karadeniz kadını özgür, kafasına koyduğunu er geç yapan, hiç kimseye muhtaç olmayan, çok çalışkan, çocuk yetiştirip büyüttüğü gibi evini her türlü sorumluluğunu üstüne alan. Eşine, çocuklarına, evine sadık bir kadındır... Ataerkil aile düzenini gerçekten de başarabilmiş kadındır. Çalışkan, zeki, sorumluluk sahibi, düşünceli ve anaçtır. Sevecen, konuşmayı sever, sıcakkanlı, vefalıdır. Aldatmaya müsamaasızdırlar, eşleri tarafından "iç işleri bakanı" olarak adlandırılırlar. Çok becerikli ve çalışkan olduklarından kontrol ellerindedir, her şeyi onlar yapmak ister. Otoriterlikleri bu yüzdendir. Doğa en iyi öğreticidir insana, doğayla yaşamak zorunda olan insanları karakterleri zordur elbette... Karadeniz kadının karakterinin zorluğu genler'le ilgili de olsa, doğanın zorluğundandır... Oralarda doğayla uğraşan kadındır. Doğanın zorluğu, imkânsızı çözme düşüncesine itmiştir onları... Karadeniz'in azgın dalgaları gibidir kadınlarımız o hırçın, yokuşlu, dik, taşlı topraklı yollarda... Yaylaları gibidir Karadeniz kadını-

nın yemyeşil gözleri... Gökyüzü beyazıdır, yaylalarda al yanaklı yüzü, Ceylan gibidir, özgürdür oradan oraya koşan... Çünkü hayatı kolay değildir. Kaderi zordur, doğası gibi... Kadın olması demek kendini yakıp yıkması, parçalaması anlamına gelir ki; bunu kimse fark etmez, zaman zaman kendisi bile... Evin gerçek reisidir; fakat dışarıya kocam ne derse o olur havasını vermeyi çok iyi başarır. Erkeği de onun için çok önemlidir. İnsanları çeken dış güzelliğinin yanında taşıdığı az rastlanan ruh halleridir, Kıskançlığın, hırsın, sevginin hası ondadır. Bu değerleri tek vücut olarak onda bulabilirsiniz.[29]

Bir taraftan, patriyarkanın, milliyetçilik, şovenizm, militarizm ve muhafazakârlık ile birbirlerini besler bir ilişki içinde olduğuna dair dünya üzerinde elbette birçok örnek vardır. Türkiye sınırları dâhilinde ise en iyi örneklerden biri, bu anlatıda da görüldüğü gibi, Doğu Karadeniz'deki kadınlara yönelik bu türden anlatılarda gizlidir. Hatta, bunun yanısıra bölgede patriyarka ile bir "Karadeniz" şovenizmi de el ele, diz dizedir. Misalen, Doğu Karadeniz kadını, aynı zamanda, adeta "tek başına bir orduya bedeldir; sadece çakıyla Amazon [Ormanları'nda...] koca bir ömür yaşayabilir" çünkü "[b]unda damarlarında dolanan Karadeniz kanının etkisi de en önemli rolü oyn[amaktadır] tabii."[30]

Diğer taraftan, bu durumun bir başka ironik yanı ise Karadeniz kadının bu tür nitelemeler ile bir zamanlar Karadeniz kıyılarında yaşadıkları anlatılagelen Amazonlar'a[31] bağlayıp bölge kadınlarının bu çalışkanlılığı ve dirayetliliği üzerinden

---

[29] Muşdal 2009. Ayrıca, yazı aslına uygun olarak alıntılanmıştır. Mevcut olan yazım ve imla hataları ise orijinal yazıdan kaynaklanmaktadır.

[30] Çırak 2015. Ayrıca, "Karadeniz kadını"na dair başka başka tipolojik klişeler için bakılabilecek bir internet sayfası niteliği de taşımaktadır.

[31] "Amazonlar, tasvir edildiği gibi, hakikatte bir kadınlar toplumu değil, bilakis, normal bir erkek kadın topluluğudur. Ancak, anaerkil düzende kadının mevkiinin erkeğinkinden çok daha yüksek bir derecede bulunması, böyle bir toplumda erkeğin, artık bir fonksiyonu olmadığından, ölmüş, öldürülmüş olduğu mecazen tasvir edilmektedir." Karagöz 2007, s. 56.

kadının aile içinde çok önemli bir konumunun olduğu ve hatta matriyarkal bir aile yapısına yakın bir kültürün mevcut olduğu da iddia edilmektedir.[32] Çünkü, Karadeniz'e dair çok fazla dile getirilen başka bir klişeye göre de bölgede kadınları ülkenin diğer yerlerindeki kadınlardan daha görünürdür. Oysa, burada esas gözden kaçan husus üretim araçları, ekonomik kaynaklar kadar söz ve eylem hakkının, özgürlüğünün kimin hâkimiyeti altında olduğudur. Kadınların ister tarlada, bahçede, bostanda ister dükkânda, lokantada, bankada çalışması onların kendi hayatlarına dair eylem ve söz hakkına, özgürlüğüne sahip olduğunu göstermez. Aksine, bölgede kadınların hareket alanını, söz ve eylem özgürlüğünü belirleyen sınırlar erkekler tarafından ve erkekliklerinin yararına olacak biçimde çekilmektedir. Bu sebeple de, kadınlar için, erkeğin iknasının, rızasının yaşamlarında oldukça kritik bir yeri vardır. Misal, Yeşim Ustaoğlu'nun *Bulutları Beklerken* (2004) filmini çekerken, filmde oynayacak yerelden kadınların yine Yeşim Ustaoğlu'nun yönetmenliğini yaptığı *Sırtlarındaki Hayat* (2004) filminden sonra bu oynayacakları ikinci film olmasına rağmen "bu sefer oyun oynamanın günah olabileceği tasası sar[mıştır kadınları... ve] onların bu çekingenliğini [yine yerelden başka bir kadın olan] Fatma Teyze kır[mıştır; "n]e günahıymış, olmaz öyle şey" [diyerek...] ve bir çırpıda bütün kadınları tabii ki kocalarını da ikna ediver[ir]."[33]

Başka bir olgu ise, kadınların kamusal alanda varlık göstermemesi ya da erkeklerin izin verdiği kadarıyla bulunmasının sonucu olarak kadınlar diğer etnik gruplar ya da diğer kadınlar hakkında sahip oldukları kanaatlar çoğunlukla çevrelerindeki erkeklerin anlatılarına dayanmaktadır. Hatta bu durumun yıllardır bu coğrafyada kadınların evin dışındaki hayata dair bilgi kaynaklarının erkeklerin aracılığı ile edindikleri imgelerin olduğu fakat günümüzde yeni nesil arasındaki

---

Ayrıca bkz. Taşkın 2016, s. 137-140.

Ustaoğlu 2009, s. 138.

ilişkilenmeler sayesinde azalmakta olduğu da görülmektedir. Selma Koçiva'nın Bedia Xala'nın anlattıklarından aktardığı gibi: "Hemşinli köyünde Laz, Laz köyünde Hemşinli yoktu. Daha sonra sanıyorum çay tarımından sonra çocuklarımız okumaya başladı ve bununla birlikte karşılaşır oldular; ancak daha çok erkekler arası bir konuşma, alışveriş var gibiydi."[34]

Bölgede, yeni nesilden kadınlar için değilse bile, yine de bölgedeki kadınların çoğu için belirtilmesi gereken başka bir olgu da; kadınların erkeklere göre kamusal alanda daha az alan kaplamaları ve bunun bir sonucu olarak da daha düşük eğitim seviyesine sahip olmasıdır. Geleneksel yaşam standartları gereği kırsalda yaşayan nüfusun iş bölüşümünde erkeklerin kamusal alana çıkması varken özel alan ve o alandaki tüm işler kadına aittir. Bu nedenle de, daha ağırlıklı olarak erkekler eğitim sürecine dâhil olmuştur. Kadınlar ise küçük yaşlardan itibaren tarım ile evin içindeki ve dışındaki işlerde çalışmaya başlamışlardır. Böylece de, eğitim sürecinden uzak kalmış hatta çeşitli ataerkil, muhafazakâr söylemler ve sebepler nedeniyle -baba, dede, ağabey gibi- ailenin ileri gelen erkekleri tarafından bu süreçten uzak tutulmuşlardır. Bunun sonucunda da, "kadınların geleneksel bilginin dışında bilgi ve beceriler talep eden modern üretim faaliyetlerinden dışlanmalarına, kayıtdışı piyasa ağlarına itilmelerine ya da ücretsiz tarım işçisi olarak çalışmalarına neden olm[uştur]."[35] Fakat, zamanla kırsaldan kente doğru mobilizasyonun artması ile de "[g]eleneksel hayatları içerisinde çalışma özgürlüğüne sahip olan ve üretici konumunda bulunan bu kadınlar kasabalara ya da şehirlere göç ettiklerinde bu özgürlüğü büyük ölçüde yitirdiler."[36]

Diğer taraftan da, erkeklerin mekânı olan kamusal alanda erkeklerin izni veya onayı olmadan yer almaya çalışan her

---

[34] Koçiva 2012, s. 118.

[35] Kazgan 1979, s. 167'den akt. Gazioğlu 2014, s. 99-100.

[36] Kolivar 2016.

kadın, erkekler ve hegemonik erkeklik için bir tehdittir ve bu nedenle de çeşitli olumsuz nitelemelerle anılır, yaftalanır ki aslında bu erkeklerin yaftalanan/yaftalanacak olan kadınlara ve diğer tüm kadınlara verdiği bir gözdağıdır. Misalen, Birkan Yüksel'in de belirttiği gibi: "[...B]azı kadınlar da çeşitli kişilik özellikleri nedeniyle cadılık ithamı altında kalır vadide. Güncel tabirle erkeklerin içinde gülmekten çekinmeyen, hareketli, neşeli, ana akım muhafazakâr görüntüden uzak ve yalnız kimseler de sıklıkla 'cazidur' tespitlerine maruz bırakılır."[37]

Bunun yanısıra, kadınların bu kadar çok çalışması da patriyarkanın geliştirdiği gizil bir yöntem bile olabilir esasında. Çünkü, böylelikle bu çalışma hali; kadını hem kamusal alandan uzakta ve -ait olduğu iddia edilen- özel alan içinde tutmakta, hem de o kadar işin gücün arasında kendine, hayatına dair ne düşünecek ne de eyleyecek kadar zaman bırakmamaktadır. Mesela tarlaların ve/veya bahçelerin genelde evlerin hemen yakınında olması nedeniyle evler arasında oluşan mesafeler bir taraftan köy yerleşiminin dağınık ve evlerin birbirinden izole bir biçimde konumlanmasını sağlarken, diğer bir taraftan da kadınlar günlerinin büyük bir kısmını kaplayan hem evdeki işleri hem de tarladaki işleri ile -özel- alanından çok da uzaklaşmadan ilgilenmiş olurlar.[38] Ayrıca, bu kadınlar her ne kadar ekonomik olarak aktif olsalar da, bazı koşullarda kadınların ekonomik olarak kısmi bir özerkliğinden bahsetmek mümkün iken, ekonomik olarak bağımsız oldukları söylenemez.[39] Çünkü kadınların da rıza gösterdiği bir olgu olarak evin reisi de esas geçim kaynağı da erkektir ve kadın çalışıyor, para kazanıyor bile olsa -ataerkil

---

[37] Yüksel 2015, s. 85-86. Ayrıca "cazı/cazi", "cadı"nın Doğu Karadeniz'de yerelde kullanılan halidir. Özhan Öztürk'ün *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük*'üne göre: "1. Cadı. Doğaüstü güçlerden faydalanarak insanlara zarar verdiğine inanılan kötü kalpli ve çirkin kadın. 2. Huysuz, geçimsiz yaşlı kadın." Bkz. Öztürk 2005, s. 212.

[38] Meeker 1971, s. 330.

[39] Bellér-Hann 1996, s. 128-129.

sistemin de dikte ettiği gibi- ekonomik kararlarda çoğunlukla erkeğe bağımlıdır; erkeğin iktidar alanı dışında kadına ait bir bağımsızlık alanı mümkün değildir.[40] "Ataerkil bir toplumda erkek hane lideri, hanenin diğer üyelerinin emeğini kullanmaktadır, dolayısıyla diğerlerinin emeği onun için ekonomik bir maliyet taşımamaktadır ve hesaplarına dâhil edilmesi gerekmemektedir."[41]

Ayriyeten, bölgede önceden nüfusun daha kırsalda konumlandığı ve ailelerin daha otarşik[42] bir yapıya sahip olduğu vakitlerde neredeyse ev halkının tüketimi için gerekli tüm ürünler kadınlar tarafından karşılanır ve bunun için de hemen hemen bütün işler kadınlar tarafından yapılırdı. Fakat esas olarak evin geçimini sağladığı düşünülen erkekler ise, çoğunlukla gurbete giderek, orada çalışıyor, para kazanıyorlardı. 1950'lerde çay tarımının bölgede yaygın hale gelmesiyle birlikte bölgede erkeklere yönelik istihdam imkânlarının artması ve çaydan elde edilen gelirin oldukça tatmin edici olması nedeniyle bu durumda değişiklikler meydana gelmiştir. Çay bahçelerinde kadın emeği yoğun bir üretim süreci işlerken, erkekler daha çok toplanılan çayın taşınması, tartılması, ekspertiz yapılması, fabrikada işlenmesi ve buna tür (benzer) süreçlerde çalışmaya başlamışlardır.[43] Velakin, bölgedeki gündelik hayat pratiklerine bakılırsa kadınların iş yükü konusunda ciddi bir değişiklik olduğu söylenemez; kadınlar yine ekonomik bağımsızlıktan, özerklikten yoksun bir biçimde emek yoğun yaşamlarına devam etmektedirler.

Doğu Karadeniz için diğer bir kadınlık sorunu da, Sarp Sınır Kapısı'nın 1988'de açılmasını takiben 1991'de dağılan SSCB'den gelen kadınların ilk başlarda bavul ticareti ile uğra-

---

[40] Yavuz 2015, s. 121.
Hann ve Bellér-Hann 2001, s. 56.
Otarşik: Ekonomik olarak kendi kendine yeterlilik; tükettiği her şeyi kendi üretebilmek.
A.g.e., s. 65. Bellér-Hann 2002, s. 81.

şırken bir süre sonra ağırlıklı olarak seks işçisi olarak bölgede yaygın bir biçimde faaliyet yürütmeleridir.[44] Bu faaliyetler/seks ticareti, yabancı kadınlar için daha fazla para kazanmanın bir yolu iken, yereldeki erkekler için kamusal alanda karşılaştıkları bu bakımlı, Avrupai bir görüntüye sahip sarışın, renkli gözlü, beyaz tenli güzel ve özgüvenli kadınlara yönelik bir arzuyu ortaya çıkarmıştır. Çok az bir kesim dışında, erkeklerin bu uğurda varını yoğunu satan, malını mülkünü elinden çıkaran hatta ailesinin yıllık geçimini sağlayacağı çay parasını harcadığı anlatılır bölgede. Bu durum, aynı zamanda, hem yereldeki kadınların hem de yabancı kadınların aleyhine işleyen bir sürece sebep olmuştur. Mesela 1990'lı yıllarda boşanma oranları bir hayli artmış ve katı bir ataerki ile yetiştirilen yereldeki kadınlar bu boşanmalardan dolayı hem ekonomik hem de sosyal olarak çok fazla mağdur olmuştur. İlk önceleri bölgede sonra tüm ülke sathında böyle adlandırılan "Nataşa"ların[45] varlıklarının bölgede hızla artması sonucunda, kadın-erkek ilişkiselliğinin sadece ve sadece seksüel bir alana hapsolması gibi bir olgu da ortaya çıkmıştır. Kadın önceden evdeki (özel alan içinde) erkeğin namusu iken, artık başka bir kadın türü ile tanışan Karadeniz erkekliği için dışarıdaki (kamusal alan içinde yer alan) kadın yalnızca cinsel bir meta haline gelmiştir. Hatta, 1990'lardan beri gündelik muhabbetlerin başlıca konularından biri haline gelmiştir, cinsellik.[46] Bunun yanısıra, eşzamanlı olarak, geleneksel ataerkil değerlerin zuhur eden amorf bu süreç sebebiyle erozyona uğraması neticesinde ortaya çıkan yozlaşmış toplumsal değerlerin bölgeye hâkim olmasının yanısıra ataerkinin, muhafazakârlığın ve cemaat/tarikat bazlı bir İslam'ın da hızla yükseldiği dikkatler-

---

[44] Hann ve Bellér-Hann 1998, s. 249-252.

[45] Bu isimde, Karadeniz yöresine özgü ezgi ve şive ile bölgenin önde gelen yerel sanatçılarından biri olan Erkan Ocaklı tarafından bir şarkı dahi yapılmış ve düğünlerde, eğlencelerde, gece hayatının olduğu mekânlarda rahatlıkla çalınmıştır. Bkz. Ek 1.

[46] Hann ve Hann 1992, s. 5.

den kaçmamaktadır.[47] Bunun neticesi olarak da, Türkiye'nin diğer bölgelerinde 1990'larla beraber yavaş yavaş kendini göstermeye başlayan kadın özgürlük mücadelesi bölgeye bir hayli geç ulaşabilmiştir. Hatta hala yer yer ataerki ve erkekliğin bir hayli güçlü olduğu anları, yerleri veya olayları görebilmekte mümkündür.

Öte yandan, bu durum, aynı zamanda, bölgede yaşamını sürdüren her kadının gündelik hayatını ve yaşam tarzını, kararlarını etkileyen bir niteliğe sahiptir. Sadece yerel kadınlar için değil, aynı zamanda bölgeye çeşitli nedenlerle gelen ve yaşayan/çalışan Türkiyeli yabancı kadınlar için de, sınırın diğer tarafından gelen çeşitli milletlerden yabancı kadınlar için de oldukça çetin yaşam koşullarına sebebiyet vermektedir, bu sorun. Genel olarak yerel kadınlar aile ve çevrenin baskısı altında adeta kafeste yaşar gibi bir yaşam sürmektedir; kendi kararları, tercihleri ve belirleyici bir etkiye sahip söz hakları göz ardı edilerek (yaşamaktadırlar). Türkiye'nin diğer bölgelerinden gelen Türkiyeli kadınlar ise bölgeye çoğunlukla ya kendi ya da eşinin/ailesinin işi, mesleği nedeniyle gelmektedir. Bundan dolayı Doğu Karadeniz'de yaşam yerel kadınlara göre, kamusal alanda daha fazla yer kaplayan bu kadınlar için de bir nevi *panoptikon* etkisi görmektedir. Sınırın öte tarafından gelen kadınlar için ise genel bakış açısı bellidir. Çalışmak için bu coğrafyaya yolu düşen yabancı kadınların ekseriyetle karşılaşacağı ilk ihtimal de seks işçiliği olmaktadır. Onun dışındaki işler ise az bir ücret karşılığında çok fazla emeğin, çabanın verilmesi gereken işlerdir ve bu tür işleri yapanların profiline bakılırsa da daha yaşını başını almış kadınların binbir zorluğa rağmen bu işleri yaptığını görmek mümkündür. Bilhassa, görece daha genç yabancı kadınlar içinse seks işçiliği dışında başka bir iş ihtimali de pek yoktur. Çiğdem Sezer'in *Mavi Çayırın Kadınları* romanında hasbelkader Trab-

---

Bellér-Hann 1995b, s. 225-226; Bellér-Hann 1995c, s. 44.

zon'a yolu düşen ve böylece seks işçiliği yapmak zorunda kalan Tatyana'nın ağzından anlattığı gibi:

> "Geldiğimiz gün Çömlekçi'de bir otele yerleştik. Bir süre iş aradım ama boşuna! Daha ağzımı açmama fırsat kalmadan ne istediklerini anlayabiliyordum. Buradaki insanlara göre biz seks işçiliği dışında bir şey yapamayız. Öyle görüyorlar bizi. Yalnızca erkekler değil, kadınlar da öyle görüyorlar. En çok buna şaşırıyordum. Sonunda bu müzikholdeki işi buldum. Dans edecektim. Para karşılığı seks yapmaktan iyiydi bu. Arada bir masalara gidip müşterilere iyi zaman geçirtmek dışında bir şey de istemeyeceklerdi. Bir süre gerçekten de öyle oldu. Ama sonra..." Tatyana, onlarca erkek bedeninin ağırlığını üzerinde hissediyordu. Onların altında yatarken kusmak istemişti hep; yatağın orta yerine kusmak... Gözlerini sımsıkı yumup başka şeyler düşünmüştü; çocukluğunu, kız kardeşini, annesini, evlerinin önündeki küçük bahçeyi. Kız kardeşiyle yaptıkları kardan adamı. Yattığı erkeklerin birinin kırmızı atkısı vardır. Kız kardeşiyle yaptıkları kardanadama taktıkları atkı gibi... Adamı o atkı ile boğduğunu hayal etmişti. [...] Sonra bu bir oyun olmuştu Tatyana için; yattığı bütün adamları o atkıyla boğuyor, ölü gövdelerini atıyordu üzerinden.[48]

Hopa'daki Tezahürleri

Sezer'in Trabzon için söylediği bir anlamda Hopa için de geçerlidir elbet: "Kentler de insanlar gibi[dir;...] içine girmeden, ruhuna inmeden anlaşılması olanaksız."[49] Hopa sözkonusu olduğunda da görünenin veya anlatılanın perde arkasındaki esas gerçek ise biraz daha farklıdır görünenden veya anlatılandan. Toplumsal cinsiyet rollerine gelince de, tüm Doğu Karadeniz coğrafyası ile hemen hemen aynı kaderi paylaşır Hopalı kadınlar ve erkekler. Çünkü esasında "[e]rkeklik, bir habitus olarak işler[,...] belli uzam ve mekân tanımı içerisinde

---

[48] Sezer 2013, s. 169.

[49] A.g.e., s. 170.

hegemonik olan bir erkekliğin tarifi yapıl[ır ve h]egemonik erkeklik hem kadınlar üzerinde kurduğu iktidar nedeniyle hegemoniktir, hem de diğer erkeklik biçimleri üzerinde kurduğu iktidar ile."[50] Hopa örneğinde de ataerkil kodların üzerine inşa edilmiş olan hegemonik erkekliğin tipik hallerini görmek mümkündür. Her ne kadar Doğu Karadeniz'in diğer yerleşim yerlerine nazaran görece daha rahat, daha esnek ya da daha "modern" olduğu düşünülen Hopa'da da kanaatlerin aksine-hegemonik toplumsal cinsiyet kalıplarının yani hegemonik erkeklik ile hegemonik kadınlık hallerinin genel olarak varolan sosyo-kültürel dokuya hâkim olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kamusal alanın gündelik yaşam lahzalarında ortaya çıkan görüntülere yansıyan erkeklik ve kadınlık hallerine dair yapılacak genel bir bakış bu yerleşim yerine ait ve ataerkinin hala bir hayli güçlü olduğu toplumsal cinsiyet rollerinin resmini verecektir.

İlk olarak, Sarp Sınır Kapısı'nın açılması sonrası ortaya çıkan sınır ticaretinden belki de en çok etkilenen yer olan Hopa'da da, Latife Akyüz'ün de belirttiği gibi, üç temel faaliyet alanı ortaya çıkmıştır: ticari seks, kaçak/illegal göçmen emeği ve kaçak mal/ürün ticareti.[51] Daha yakın bir zamana kadar oldukça yüksek rakamlarda yabancı seks işçisi kadınların mevcudiyeti nedeniyle Hopa'nın adı 1990'lardan beri kaçakçılık ve ticari seks[52] ile geçinen bir yer haline gelmiş; "kaçakçılık, eğlence sektörü ve onunla beslenen küçük esnaflık Hopa ekonomisinin temelini oluştur[agelmiştir]."[53] Akyüz'ün mülakat yaptığı Hopalı bir görüşmecinin de aktardığı gibi; "[...] yabancı bayanlar olmasa bir şey işlemiyor, lokantalar olmuyor, oteller işlemiyor diskolar falan... O yüzden bu âlem herkesi de

---

[50] Cengiz, Tol ve Küçükural 2004, s. 55 ve 57.
Akyüz 2014, s. 96.

[52] "Fahişe" sözcüğü yerine "seks işçisi", "fuhuş" sözcüğü yerine de "ticari seks" sözcüğünün kullanımının tercih edilmesine binaen bkz. Küntay ve Çokar 2007, s. 7-8 ve 15-16.

[53] Akyüz 2014, s. 96.

etkiliyor."[54] Hopa gibi istihdam olanaklarının çok da fazla olmadığı bir yerde, sayesinde binlerce insanın para kazandığı bu sektör ve yan sektörlerinin "ekonomik getirisi" nedeniyle yerel halk da bir biçimde razı olmuş durumdadır.[55]

Hopa'nın ticari seks ile ünlenmesinin bir neticesi olarak, hem bölgeden hem de memleketin çok değişik yerlerinden erkekler bölgeyi sıklıkla ziyaret eder hale gelmiştir. İsmail Güney Yılmaz'ın da belirttiği gibi, bölgenin yerel erkekleri açısından Hopa'nın tekabül ettiğini ticarileşmiş, metalaşmış cinselliğe karşılık gelen bir manası vardır; ki bu "sınıra bu kadar yakın olmak, Hopa'nın yörede "fuhuş sektörü"yle anılmasını da beraberinde getirmiştir Yakın ilçelerde çay parası alındığı vakit pek çok erkek ortamında "Hopa'ya gitmek" sözü yankılanır, burada Hopa'ya gitmekten kasıt, oranın doğal güzelliklerini görmek değil, eski Doğu blokundan kadınlarla para karşılığı cinsel birliktelik hevesidir."[56] Hatta, ticari seks sektörünün en canlı olduğu dönemin "fındık ve Alamancı sezonu" olduğunu bile söylemek mümkündür.[57] Ayrıca, bunun yanında, "özellikle Erzurum, Kars, Ardahan gibi doğu illerinden bir sürü insan eğlenmek için Hopa'ya gelir/mektedir. Bunlar yemek yiyip, alışveriş yapıp, otelde kalıp kısaca Hopa esnafına para bırakıp giderler. Bu nedenle bu sektörde çalışan yabancı kadınlar Hopa esnafı için her anlamda "sermaye"[...]"dir.[58]

Bunun yanında, belli birçok nedenden dolayı da, Doğu Karadeniz'de zaten kadın olmak bir hayli zordur. Milliyetçiliğin ve muhafazakârlığın hayli yüksek olduğu bu bölgede buna koşut biçimde patriyarka da oldukça güçlüdür. Ve elbette de "namus" kavramı burada da kadına dair bir meseledir ve

---

[54] A.g.e., s. 97.

[55] Akyüz 2012, s. 154-156.

[56] Yılmaz 2014.

[57] Aksoylu 2012, s. 450.
Akyüz 2012, s. 157-158.

bölgenin kendine has ahlak anlayışı ise çoğunlukla kadınlar üzerinden işlemektedir. Bunun yanında, yerel kadınların oldukça çetin geçen bir yaşamları içinde; evin, bağın, bahçenin, çaylığın, çoluğun, çocuğun, yaşlıların bakımı gibi bir sürü işin yükü vardır bir yandan, yabancı kadınların ve ticari seksin sebep olduğu ailevi sorunlar ise diğer yandan. Hatta, bugünlerde, "Nataşa salgını geçti ama deldi de geçti. Geride dağılmış yüzlerce aile, onlar gibisini arayan erkekler, onlara benzemek isteyen kadınlar bıraktı. Bu ihtiyaçtan, onlar gibisini yaratmak için faaliyet gösteren yüzlerce güzellik salonu,"[59] kuaför ve şimdilerde de estetik operasyon merkezleri açılmış durumda.

Hopa'da ise kendine özgü bir muhafazakârlığın ve etnik şovenizmin güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Ve tabi ki yine Hopa'ya mahsus bir patriyarkanın varlığı da yadsınamaz bir gerçekliktir. Eski zamanlara göre biraz daha esnediği Hopalı kadınlar tarafından dile getirilse bile, hala bugün dahi kadınlara yönelik belli başlı baskı mekanizmaları üzerinden varolan muhafazakâr ve ataerkil bir sosyo-kültürel yapının varlığı aşikârdır. Özellikle de ticari seksin yarattığı atmosferden negatif düzeyde etkilenen kesimin kadınlar olduğunu söylemeye dahi gerek yoktur. Bir taraftan iş yükü, bir taraftan ailevi sorunlar, diğer taraftan da yabancı kadınlarla rekabet içinde hissetme halet-i ruhiyesi içinde olan Hopalı kadınlar aynı zamanda çevrelerindeki, akrabalarından, ailelerinden erkeklerin baskısı ile de karşı karşıya kalmaktadırlar. Hopa'da erkeklerin yaşamlarının olabildiğince serbest, rahat, konforlu, keyfi ve zevk peşinde geçtiği düşünülürse, Hopalı kadınların böyle bir hayat sürdüklerini söylemek bir hayli zordur.

Mamafih, yine de tüm olumsuzluklarına rağmen, bu durum aynı zamanda solun bir geçmişinin ve tabanının olduğu Hopa'da yerel kadınların kabuklarını kırmalarını ve kamusal alanda, bilhassa da çalışma hayatında daha fazla yer almaları

[59] Can Dündar'dan akt. Aksoylu 2012, s. 455.

için gereken itkiyi de sağlamıştır. Mesela, Hopa'da sayısı 20'yi bulan güzellik salonu ve kuaför dükkânlarında ağırlıklı olarak kadınlar çalışmaktadır. Bunun yanında, Hopalı kadınlar küçük esnaflıktan hizmet sektörüne, çaylıklarda topladıkları çayın fabrikalarda işlenmesi sürecinden el emeği ürünlerini çeşitli vasıtalarla satmaya kadar çalışma hayatının çok çeşitli alanlarında aktif bir rol almaktadırlar.

Velakin, Doğu Karadeniz sahil hattı boyunca konumlanan il ve ilçeler için sokağın eril bir mekân olması normal bir durum halini taşımasının yanısıra sokaklarında yerelden olmayan "dışarıdan" bir kadının menziline varana kadarki süre içinde, üzerindeki eril bakışlardan duyduğu rahatsızlığın yoğunluğunun en fazla olduğu yerlerden biri-garip bir biçimdeyine de Hopa'dır herhalde. Merkez nüfusunun yaklaşık 25 bin, toplam nüfusun ise yaklaşık 40 bin olduğu ilçede yerel halktan hemen hemen herkes bir biçimde ya akraba ya da tanıdık olduğu için erkeklerin mekânı olan sokaklarda karşılaşılan yerelden olmayan bir kadın hemen dikkat çekmekte ve o an orada bulunan erkekler de mekânın sahibi olmanın verdiği özgüven ile mütecessis bakışlarının takılı kalmasından imtina etmemektedirler. Hele de, barların, pavyonların, diskoların, ve otellerin/motellerin yani Hopa'da eğlence sektörünün kalbinin attığı ve zamanında çıkan kanlı kavgalardan, genel olarak varolan atmosferden dolayı "Teksas Caddesi" olarak *de facto* adlandırılan sokağa -yerelden veya Türkiyeli- kadınların çok fazla girilmemesi hususundaki uyarılardan anlaşıldığı kadarıyla; zaten sokağın eril bir mekân olmasının yanısıra kadınların izole edildiği ama erkeklere açık sokaklar üzerinden Hopa'da kadınların kamusal alanlardaki mevcudiyeti oldukça sınırlıdır. Çünkü, Hopa'da da olduğu gibi;

> "Kadının yerinin evi" oluşu toplumun mühim bir kesiminde paylaşılan bir yönerge, bir değer yargısı olsa da, taşrada bizzat gerçekliktir.[...] Evlerin dışına, sokağa, gezmeye, kamusal alana... ne derseniz deyin adına oraya işte, çıkamıyor kadınlar.

> Çıksalar da rahat edebilecekleri bir yer yok evin dışında. [...] Kamusal alanda kadınların erkeklerle aynı mekânlarda bulunabilmeleri, kadın özgürlükleri açısından gerçek bir kazanım olsa da, kadınların hareketlerine dikkat etme kısıtlılığı getirir. Kadınların sokağa çıkmaları erkeklerin kadınlara "rahat vermeleri" koşuluyla bir özgürlüktür. Bunun dışındaki her halde sorumluluğun kadında olacağını her iki taraf da bilir. Güzelseniz bakarlar. Çirkinseniz de bakarlar. Bakılan olmak zordur. Eliniz ayağınıza dolaşır. Çünkü siz erkekler gibi sokağın sahibi değil, misafirisinizdir. Seyirliksinizdir. Bunun dışına çıkıp etrafa bakma teşebbüsünde bulunmaksa anında "aranıyor" damgasını yemeniz için yeterlidir. Sıkıysa bir erkeğe göz ucuyla bakın bakalım. Fazla gülemez, yüksek sesle konuşamazsınız. Erkeklerin ilgisini üzerinize çekmek isterseniz ikisini de yapın ama ceremesine de katlanın. Yabancı erkekler kadınların gerçek anlamda baş belasıdır [...].[60]

Ayriyeten, 1990'ların başında sınırın yeni açıldığı dönemlerde hayli rağbet gören Rus pazarları aracılığıyla karşılaşan yerelden kadınlar ile sınırın öbür tarafından gelen yabancı kadınların bir biçimde ilişkilenme mekânı olan bu pazarların zaman içinde yok olması ve ticari seksin bir hayli yaygınlaşması ile yerel kadınlarla yabancı kadınlar arasındaki uçurum daha da artmıştır. Bu durum kamusal alanda olabildiğince (başka bir deyişle erkeklerin izin verdiği kadar) yer almaya çalışan yerel kadınların, kamusal alanda görece çok daha rahat hareket eden/edebilen diğer -dışarıdan gelen-kadınlara dair ilişkilenmelerinin yoğunluklu olarak erkekler üzerinden olması nedeniyle ikinci elden bir bilgilenmeye ve önyargıların üzerine kurulu bir sosyalleşme haline sahip olmalarını da getirmektedir. Hatta mevcut çok-kültürlü yapıya rağmen oldukça yaygın bir etki alanına da sahip etnik şovenizm nedeniyle farklı etnisiteden veya farklı arka planlardan kadınların-çoğunlukla- birbirlerine dair eksik, yanlış veya önyargılı bir bilgilenme ve ilişkilenme hali de mevcuttur. Bu nedenle de, -ister yerelden olsun isterse

[60] Çur 2016, s. 124 ve 128.

de dışarıdan olsun- kadınların kendi habitusunun dışına çok fazla çıkmayan bir profil çizdiği görülmektedir. İster Laz olsun, ister Hemşinli, ister Poşa/Lom, ister Türk, ister Gürcü, isterse Rus; ister Müslüman olsun, ister Hristiyan, isterse dinsiz; Hopa'da yaşayan kadınların hemen hemen hepsi kendi habitusunda ve diğerlerine dair bir yığın önyargı, bir yığın klişe ile yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu durum, hem yerelden kadınların hem dışardan gelen Türkiyeli kadınların hem de sınırın diğer tarafından gelen kadınların birbirleri ile kurdukları ilişkileri belirleyen ana hattı oluşturmaktadır. Erkeklerin ise; ağırlıklı olarak, hem milliyetçi-muhafazakâr/şoven yapının, hem de kadınların maruz kaldığı ikinci elden ilişkilenme süreçlerinin devamını sağlayacak bir tavır, tutum içinde oldukları da rahatlıkla söylenebilir. Böylece, erkekler ataerkinin ve hegemonik erkekliğin sürekliliğini de sağlamış oluyorlar.

Öte yandan, politizasyonun hayli yüksek olduğu ve ciddi bir sol geleneğe[61] sahip bu yerleşim yerinde erilliğin yerel siyasete damgasını vurmuş olması da elbette ayrı bir mevzudur. Oysa, sol/sosyalist hareketlerin güçlü olduğu ve bu nedenle de -sol/muhalif bir çizgide- politik olarak oldukça hareketli olması ile ünlü olan Hopa'da, esasında belki de daha etkili olan etnik yapılanma ve bundan doğan sosyo-ekonomik yapının varlığı ister istemez bölgenin siyasi dinamiklerini de etkilemektedir. Örneğin, 2004 Yerel Seçimleri'nde Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP), 2009 Yerel Seçimleri'nde Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), 2014 Yerel Seçimleri'ni ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) kazanmıştır. Bu tablo üzerinden soldan sağa doğru bir kayış varmış gibi dursa da, bu tablonun arkasındaki asıl mekanizmanın etnik şovenizm olduğunu bilmek Hopa'ya dair birçok meselenin anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Ayrıca, ilginçtir ki- 2014 Yerel Seçimlerinde ilk dörtte yer alan adaylar-

[61] Aksu 2012, s. 258-284.

dan;[62] AKP'den aday olan Nedim Cihan (Hemşinli), ÖDP'den Enver Korzay (Laz), CHP'den Turan Kasımoğlu (Laz) ve Halkların Demokrasi Partisi'nden (HDP) Yılmaz Topaloğlu'nun (Hemşinli) yegâne ortak özellikleri hepsinin de inşaat sektöründen olmasıdır. Başka bir deyişle de, şu günlerde her yerinden bir inşaatın yükseldiği ve emlak piyasasının da oldukça hareketli olduğu Hopa'da son yerel seçimlerde adayların veya seçmenlerin çok farklı siyasi ideolojilere ya da etnik kökenlere sahip olması (nın yanında)bir yana genel olarak etkili olan faktörlerden biri de rant olmuştur. Ayrıca, belirtmekte de fayda var ki o seçimdeki tek kadın aday Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) adayı -Hemşinli bir kadın olan- Neslihan Albay olmuştur. Buna rağmen, birbirinden farklı sol arkaplanlara, orijinlere sahip kadınların bir araya gelerek vücuda getirdiği Hopa Kadın Platformu'nun[63] varlığı ve etkinliği ise patriyarkanın ve muhafazakârlığın bir hayli güçlü olduğu Doğu Karadeniz Bölgesi için oldukça mühim bir durumdur. Umut edilen de bu platformun Hopa'da başta sokak ve çalışma hayatı olmak üzere tüm kamusal alanda kadın varlığının ve söz hakkının etkinliğinin artmasında etkin bir rol oynamasıdır. Ki Hopa'nın bu potansiyele sahip olduğu da aşikârdır.

Sonuç

Doğu Karadeniz, iklimi, tabiatı ve topografik yapısı nedeniyle insanların yaşamlarını devam ettirmesi için oldukça çetin bir bölgedir. Fakat buna rağmen onlarca halk bu bölgede yüzyıllardır yaşamına devam etmektedir. Her ne kadar son bir asırdır modernitenin ve ulus-devlet yapılanmasının etkisiyle ciddi bir biçimde erozyona uğramış olsa da, bölgedeki mevcut halk-

---

[62] 2014 Yerel Seçimleri'nde Hopa'da AKP 4545, CHP 4522, ÖDP 828, HDP 622, MHP 546 oy almıştır. Bkz. *Seçim Haritası* 2014. Ayrıca daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Yılmaz 2014.

Platformu meydana getiren siyasi yapılar; Eğitim-Sen/KESK, DİSK, ÖDP, Halkevleri, ESP, HDP ve CHP olarak sayılabilir. Ayrıca bkz. *Hopam.com* 2015.

ların dillerini, kültürlerini, geleneklerini, göreneklerini ve geçmişe ait bireysel ve toplumsal belleği diri tutmaya dair çabalar da yavaş yavaş kendini göstermeye başlamıştır. Ne de olsa "[k]imlikler inşa edilmiş varlıklardır. Kültürün hâlihazırda mevcut olan kalıplarından ağır bir şekilde etkilenmesine rağmen, öznel yanı öznenin yaşadığı zaman, mekân ve ilişkiler tarafından inşa edilir ve belirlenir."[64] Bu açıdan, var olan etnik grupların kendi kültürlerine dair bilinçlenme halinin diğer kimlik mücadelelerine de yansıması temennisi Doğu Karadeniz'e dair umutlara sahip olan herkesin ortaklaştığı bir nokta olmuş durumda. Bölgede halkların aynı zamanda bellek mekânları olan yaylaların, derelerin, dağların, denizin, ormanın yağmalandığı bir bölgede etno-kültürel hareketlerin canlanması kadar ekolojik hareketlere de kadın hareketlerine de alan açılması elzem bir husustur artık. Doğa, kadın ve kültür; Doğu Karadeniz'de birbirinden ayrılamayacak kadar iç içe girmiş durumdadır ve bu parçaların bir araya getirdiği bütün tam da bölgenin ruhunu oluşturan yapının vücuda gelmiş halidir. Bu sebeple de, bittabi etno-kültürel mücadele ile çevre/ekoloji ve kadın mücadelesi birbirinden ayrılmaz mücadelelerdir. Bölgeye hâkim olan milliyetçi, muhafazakâr, devletçi, gerici ve patriyarkil mekanizmalardan arınmasının tek yolu da yine bu üçlü mücadelenin yükseltilmesi ve olabildiğince yaygınlaştırılmasıdır. Hopa'nın bu konuda sahip olduğu potansiyeli açığa çıkaracak olan kesim ise elbette ki kadınlar ve onların seslerini yükseltmeleridir. Belki de ilk yapılması gereken ise kadınların evlerinden sokaklara ve kamusal alana çıkıp, kamusal bir varoluş göstermeye başlamalarıdır. Eril mekânlar, kadınların etkin birer birey olarak ortaya koydukları kamusal varoluşları ile doldurulmalı ve dönüştürülmelidir. Ancak böylelikle, özgürleşen kadınların özgürleştirdiği bir Doğu Karadeniz umudu gerçek olabilir.

---

[64] Kolivar 2007, s. 64.

Kaynakça

Akçaabat Haber. "İsimleri Yaşatılacak", 28.11.2008, http://www.akcaabathaber.com/isimleri-yasatilacak-1802h.htm (Son erişim tarihi: 10.05.2017).

Aksoylu, K. 2012. "Nataşalar", *"Karardı Karadeniz"*, der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 445-468.

Aksu, C. 2012. Karadeniz'in Sol Köşesi: Hopa – Siyasetin Yerelleşmesi Bağlamında Bir Okuma", *"Karardı Karadeniz"*, der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 231-288.

Akyüz, L. 2014. "Liminal Alanlar Olarak Sınırlar: Türkiye-Gürcistan Sınırında Ekonomik Yaşam ve Etnik Kimliklerin Sınır Deneyimi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 131, s. 84-103.

Akyüz, L. 2012. "Bir Sınır Kasabası Olarak Hopa: Sınırın Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Etkilerinin Analizi", *"Karardı Karadeniz"*, der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 139-160.

Bellér-Hann, İ. ve C. Hann. 2003. *İki Buçuk Yaprak Çay: Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik*, çev. P. Öztamur. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bellér-Han, İ. 2006. "Turkey, the Caucasus, and Central Asia", *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures (EWIC), Vol. III: Family, Body, Sexuality and Health*, S. Joseph (gen. ed.), Leiden-Boston: Brill Academic Publisher, s. 74-76.

Bellér-Hann, İ. 2002. "The Persistence and Subversion of Tradition in the Rize Province", *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Küreselleşme ve Geleneksel Kültür Seksiyon Bildirileri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları: 2928/Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 330/Seminer-Kongre Bildirileri Dizisi: 68, s. 79-88.

Bellér-Hann, İ. 1996. "Informal Associations Among Women in North-East Turkey", *Turkish Families in Transition*, ed. G. Rasuly-Paleczek. Frankfurt am Main: Peter Lang, s. 114-138.

Bellér-Hann, İ. 1995a. "Myth and History on the Eastern Black Sea Coast", *Central Asian Survey*, 14/4, s. 487-508.

Bellér-Hann, İ. 1995b. "Prostitution and Its Effects in Northeast Turkey", *The European Journal of Women's Studies*, Vol: 2, s. 219-235.

Bellér-Hann, İ. 1995c. "Women and Fundamentalism in Northeast Turkey", *Women: A Cultural Review*, Vol. 6, No. 1, s. 34-45.

Berktay, F. 2012. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.

Bozok, M. 2012. "Yoksullaşma, Sağcılık, Trabzonspor Taraftarlığı ve Nataşaların Gölgesinde Trabzon Erkekliği", *"Karardı Karadeniz"*, der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 413-444.

Cengiz, K., Tol, U. Ve Küçükural, Ö. "Hegemonik Erkekliğin Peşinde", *Toplum ve Bilim*, Güz 2004, Sayı: 101, s. 50-70.

Çırak, E. "Deli Dolu 13 Özelliği ile Tuttuğunu Koparan Karadeniz Kadını", *Listelist*, 15 Temmuz 2015, http: //listelist.com/ karadeniz-kadini/ (Son erişim tarihi: 28.04.2017).

Çur, A. 2016. "Kadınlar: Taşranın Yurtsuzları", *Taşraya Bakmak*, der. T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 115-135.

Demren, Ç.2001. "Erkeklik, Ataerkillik ve İktidar İlişkileri", *Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Kadın*, ed. A. Akın. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 2-9, http:// www.huksam .hacettepe. ed u.tr /Turkce /HuksamYayin.php (Son erişim tarihi: 08.05.2017).

Dost Beykoz. "Beykozlunun Gözünden Türkiye Erkekleri", 27 Mart 2015, http://dostbeykoz.com/beykozlunun-gozunden-turkiye-erkekleri (Son erişim tarihi: 03.05.2017).

Gazioğlu, E. "Doğu Karadeniz Bölgesinin Toplumsal Cinsiyet Rejimi ve Kadınların Toplumsal Konumları", *Karadeniz Araştırmaları (KA RAM)*, Kış 2014, Sayı: 40, s. 95-108, http:/ /www .karam. org .tr/ Makaleler/ 1412817277_1745474272_6-Elif %20Gazio% C4 %9 Flu.pdf (Son erişim tarihi: 29.04.2017).

Hann, C. ve İ. Bellér-Hann. 2001. "Mazlum Olan Kim? Rize'de Çay Üreticileri Örneği", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 88, Bahar 2001, s. 55-68.

Hann, C. ve İ. Bellér-Hann. 1998. "Markets, Modernity and Morality in North-East Turkey", *Border Cultures: Nation and State at International Frontiers*, ed. H. Donnan ve T. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, s. 237-262.

Hann, C. ve İ. Hann. 1992. "Samovars and Sex on Turkey's Russian Ma rkets", *Anthropology Today*, Vol. 8, No: 4, Ağustos 1992, s. 3-6.

Hann, C. M. 1990. *Tea and The Domestication of the Turkish State*. SOAS, Modern Turkish Studies Programme, Occasional Papers I. Huntingdon: The Eothen Press.

Hopam.com. "Hopa'da Kadınlar Günü Kutlandı", 08.03.2015, http://www.hopam.com /icerikdetay.php?iid=15518 (Son erişim tarihi: 01.06.2017).

Karagöz, İ. 2007. *Mitolojide Doğu Karadeniz*. Trabzon: Derya Kitabevi.

Kaya, H. "Trabzon Barışa Hazır Mı?", *Hür Bakış*, 25 Nisan 2013, http://hurbakis.net/content/trabzon-barisa-hazir-mi (Son erişim tarihi: 10.05.2017).

Koçiva, S. 2012. *Bedia Xala: Guroni Ar Lazi Oxorca / Yürekli Bir Laz Kadın*. İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.

Kolivar, A. "Doğu Karadeniz'de Geleneksel ve Modern Toplumdaki Kadınlık Durumları: Kadın Özgürleşmesi İçin Geçmişi Yeniden Değe rlendirmek", *Bizimdeniz.net*, 6 Haziran 2016, http://www.bizim deniz.net/dogu-kara denizde-geleneksel ve mod ern-toplumdaki-kadinlik-durumlari-kadin-ozgurlesmesi-icin-gecmisi –yeniden –degerlendirmek/ (Son erişim tarihi: 05 .05 .2017).

Kolivar, A. 2007. "Fadime Tipolojilerinden Biri: Kritik Eşiğin Mağlupları", *Fadime Kimdir*, ed. A. Kolivar ve L. Çelik. İstanbul: Heyamola Yayınları, s. 56-73.

Küçük, Y. 2006. *Doğu Karadeniz Bölgesi Eşkıya ve Kabadayıları: Türküler ve Destanlar*. Trabzon: Serander Yayınevi.

Küntay, E. ve M. Çokar. 2007. "Önsöz: Terminoloji Hakkında", *Bilgilendi rme Dosyası – 8: Seks Ticareti*, Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD). İstanbul: CETAD, http://kasaum.ankara.edu.tr/ files /2 013/ 02/ seks-ticareti-.pdf (Son erişim tarihi: 10.06.2017).

Meeker, M. E. 2005. *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus, Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Meeker, M. E. "The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background", *International Journal of Middle East Studies*, Ekim 1971, Vol. 2, No. 4, s. 318-345.

Muşdal, A. "Karadeniz'in Amazon Kadınları", *Milliyet Blog*, 16 Ocak 2009, http://blog.milliyet.com.tr/karadeniz-in-amazon-kadinlari / Blog/? BlogNo=156358 (Son erişim tarihi: 02.05.2017).

Özkan, M. "Maniyi Tarkmanutunner/Mani Çevirileri 6", *Hamsheni Hekiyaner/Hemşin Öyküleri*, 26 Haziran 2012, http://

hamshentsi. blogspot.com.tr/2012/06/maniyi-tarkmanutunner-mani-cevi rileri-6.html (Son erişim tarihi: 18.04.2017).

Öztürk, Ö. 2006. "Bizum Temel", *Temel Kimdir*, ed. Ö. Asan. Trabzon: Heyamola Yayınları.

Öztürk, Ö. 2005. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük – Cilt I.* İstanbul: Heyamola Yayınları.

Öztürk, Ö. 2005. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük – Cilt II.* İstanbul: Heyamola Yayınları.

Pazar 53. "Pazar'da Üstgeçitlere Şehit İsimleri", 10.01.2011, http://www.pazar53.com/pazarda-ustgecitlere-sehit-isimleri-17204h.htm (Son erişim tarihi: 10.05.2017).

Pelkmans, M. 2006. *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Seçim Haritası. 2014. "Hopa Yerel Seçim Sonucu - 2014 Yerel Seçimleri",http:/secimharitasi.com/2014-yerel-secimleri/hopa-187 (Son erişim tar ihi: 01.06.2017).

Serdar, A. 2015. "Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür", *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), s. 93-134.

Sezer, Ç. 2013. *Mavi Çayırın Kadınları*. İstanbul: Roman Kahramanları Yayınları.

Sulukan, Ö. 2006. "Haksızlığa Uğramış Bir Halk Tiplemesi: Temel", *Temel Kimdir*, ed. Ö. Asan. Trabzon: Heyamola Yayınları.

Taşkın, N.. 2016. *Bu Bir İsyan Şarkısı Değil! Lazlar, Kimlik, Müzik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Turan, Ö. 2006. "Localizing Modernity in the Eastern Black Sea Region of Turkey: Historical Anthropology Perspectives" (Review Article), *Focaal-European Journal of Anthropology*, 48, s. 152-157.

Türk Eğitim-Sen. "Genel Merkez Yöneticileri Artvin ve Giresun'da", Nisan 2013, Sayı: 109, s. 16, https://www.turkegiti msen.org.tr/lib_yayin/280.pdf (Son erişim tarihi: 10.05.2017).

Ustaoğlu, Y. 2009. "Fatma Teyze", *Kadın Öykülerinde Karadeniz*, haz. E. Dervişoğlu. İstanbul: Sel Yayıncılık, s. 136-139.

Üstün, İ. 2010. "Trabzon'un Misafirleri", *Trabzon'u Anlamak*, der. G. Bakırezer ve Y. Demirer. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 361-402.

Yavuz, Ş. 2015. "Ataerkil Egemen Erkeklik Değerlerinin Üretiminde Kadınların Rolü: Trabzon Örneği", *Fe Dergi*, Cilt: 7, Sayı: 1, s. 117-130, http://cins.ankara.edu.tr/13_10.pdf (Son erişim tarihi: 03.05.2017).

Yılmaz, İ. G. 2014. "Seçimler Vesilesiyle Hopa'yı Nasıl Okumalı?", *Biamag*, 12.04.2014, http://bianet.org/biamag/siyaset/154812-secimler-vesilesiyle-hopa-yi-nasil-okumali (Son erişim tarihi: 02.06.2017)

Yılmaz, Z. 2006. "Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Tarihsel Temel leri "Antik Yunan"", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sa yı: 14, s.359371 ,http:/ /edergi.atauni. edu.tr/ ataunikk efd/ article/ view/ 10210 04138/ 1021003962 (Son erişim tarihi: 01.05.2017).

Yüksel, B. 2015. "Vadinin Karanlık Kadınları: Cadılar", *Yeşilden Maviye: Karadeniz'den Kadın Portreleri*, der. L. Çelik ve E. Yıldırım. Ankara: Nika Yayınevi, s. 83-89.

Ek 1.

Gâvur Kızı Nataşa - Erkan Ocaklı(1992)

Rusya'dan kızlar geldi doldi sahiller doldi
Bekârlara neysa evlilere ne oldi
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan gâvurkızi Nataşa

Rusya'dan kızlar geldi yayildi sahillere
Şahlandı dağ akiayi bizim ordaki dereye
Şahlandı dağ akıyor Karadeniz'deki dereye
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan gâvurkızi Nataşa

Sarp kapısi açildi gelen eşya satayi
Karısından darilan Nataşayla yatayi
Karısından darilan oy Nataşayla yatayi
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan gâvurkızi Nataşa

Sarp kapısi acildi aliş veriş başladi
Aile kavgalari ondan sonra başladi
Aile kavgalari bizim orada başladi
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan gâvur kızı Nataşa

Karadeniz uşağı Rus pazarinadaldi
Karadeniz'de kızlar hepsi sevdasiz kaldi
Güzelim Karadeniz bak ne hallara kaldi
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan gâvurkızi Nataşa

Gel bir yemek yiyelım bir otelde baş başa
Godun başımi derde Moskovali Nataşa
Godun başımi derde gâvurkızi Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa
E Nataşa Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan gâvur kızı Nataşa

Rize Bölgesinde Geleneğin Kalıcılığı ve Yıkıcılığı[1]

Ildikó BELLÉR-HANN

Bu makale, Türkiye Cumhuriyetinin en kuzey-doğu köşesinde hem kırsal yerleşimlerde hem de küçük kasabalarda yürütülen kapsamlı saha çalışmasından yararlanmaktadır.[2] Bölge, uzun-

---

Bu metnin İngilizce versiyonu, ilk olarak 2002 yılında Ankara'da düzenlenen VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi'nde "Küreselleşme ve Geleneksel Kültür Seksiyon Bildirileri" arasında sunulmuş ve Kültür Bakanlığı Halk Kültürleri Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü tarafından basılan konferans kitabında da yer almıştır. Sonradan Emek Yıldırım tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Ildikó Bellér-Hann tarafından da son düzeltme okuması yapılmıştır [Çev. notu: Ayrıca, katkılarından dolayı S. Elif Gök'e de teşekkürler ederim]. Bkz. Ildikó Bellér-Hann, "The Persistence and Subversion of Tradition in the Rize Region," VI. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Küreselleşme ve Geleneksel Kültür Seksiyon Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002. s. 79-88.

Burada kullanılan materyaller Pazar ve Fındıklı ilçelerinin köylerinde toplanmıştır. Saha gezileri Chris Hann ile müşterek olarak üstlenilmiştir. Bu makalede aktarılan ve 1991-1993 yılları arasında toplanan etnografik materyallerin elde edildiği esas saha çalışması Birleşik Krallık Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konseyi (R00023 3208 01) tarafından desteklenmiştir. Bu makale, *State, Markets and Social Identities on the East Black Sea Coast/Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik: İki Buçuk Yaprak Çay* (Bellér-Hann ve Hann, 2000) kitabında da mevcut olan bazı etnografik materyallerin kısa bir özetini vermektedir.

ca bir süredir iyi bilinen bir dizi bölgesel *Karadenizli* stereotipleri üzerinden bilinmekte ve çoğunlukla da "Lazlar" ile özdeşleştirilmektedir.[3] Bu stereotipler; emek göçünün ve eğitime duyulan ilginin yüksek oranlarda olması sebebiyle dünyaya açılmış olunması gibi, ağırlıklı olarak modernite ile ilişkili özelliklerin yanısıra, haddinden fazla erkek egemenliği ve kadınların sömürüsünü de içermektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin Mustafa Kemal Atatürk tarafından kurulmasından önceki geçim üretim ile karakterize olmuş olan geleneksel toplum, Cumhuriyet döneminde önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. En önemli ekonomik değişim ise nakit mahsul olarak satılan çayın girişi olmuştur[4] Bu bir yandan ekonomik refahı getirirken, diğer yandan ise ataerkillik ile "namus ve ayıp" kavramları da devamlılık göstermiştir. Pratikte hüküm süren bölgesel stereotiplerin sürekli olarak nasıl değiştiğini ve nadiren de olsa yereldeki insanların bunlara nasıl karşı çıktığını göstereceğim.

Her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti içinde bölgedeki çeşitli grupların entegrasyonu başarıya ulaşmış olsa da, modernite öncesi geçmişten gelen bölgesel ve grup stereotiplemeleri bugüne kadar devamlılık göstermektedir. 75 yıllık Kemalist cumhuriyetçiliğin sonrasında, aile, bölgedeki kişisel ve grupsal aidiyet açısından en önemli referans noktası olmaya devam etmiştir. Keza, bu durum Türkiye'nin diğer bölgelerinde de çok farklı değildir ve hatta Ortadoğu, Kafkaslar ve Akdeniz bölgesinde de yaygın bir biçimde görülebilmektedir. Yerel söylemde, aileden, toplumsal cinsiyet ilişkilerinden ve yaşam evresi ritüellerinden "örf-adetlerimiz"in bir parçası olarak bahsedilmektedir.[5] Kanıların ve davranışların bazı örnekleri

---

Meeker 1971.

Bkz. Hann 1990.

Türkiye kırsal toplumundaki patriyarkinin etnografik raporları için bkz. Delaney (1991), Sirman (1990), Abadan-Unat *et al.* (1981), Kağıtçıbaşı (1982), Stirling (1993b), White (1994).

aşırı bir patriyarkinin söylemlerine inceden inceye uyuyorken, bazıları da uymamaktadır. Bu gerçeklik, yöreye ve sosyal sınıfa göre belirgin bir biçimde değişiklik göstermektedir.

İlk bakışta, aile ilişkileri ve ritüel pratikleri, patriyarkinin kapsayıcı etkisini destekler gibi görünmektedir. Akraba gruplarının yapısı, ikamet ve geleneksel veraset kurallarının hepsi aşikâr bir erkek tarafgirliğini göstermeye devam etmektedir. Kadının evlenince kocasının ailesi ile yaşaması bir kaide olduğu için düğün ritüelleri, doğduğu haneden kocasınınkine doğru, üstündeki otoritenin yanısıra kadının da devredilmesini sembolize etmektedir. Gelinden, yeni hanesindeki kurulu işbölümüne tamamıyla katkıda bulunması beklenir. Modernöncesi toplumlarda daha sık görülen ama bugünlerde gittikçe nadirleşen ve büyük oranda "utanç verici" bir gelenek olarak kabul edilen başlık parasının ödenmesi ise bazen kadının doğduğu hanenin işbilir bir çalışanını kaybetmesinin telafisi olarak açıklanmaktadır.

Bu bölgeye ait stereotipik temsiller uzunca bir zamandır kadınların aşırı düzeydeki tabiiyetinin altını çizmektedir. Stereotiplerin çoğu kadınların ekonomik olarak sömürülmesine odaklanmıştır. Kadınların tarımsal üretime katılımının önemsenmediği Anadolu'nun diğer kısımlarının tersine, Karadenizli kadınların tarımsal üretime katılımı kamuoyu tarafından epeydir bilinen ve hatta vurgulanan bir durumdur. Bu, aynı zamanda ağırlıklı olarak bölgedeki Lazca konuşanlarla ilişkilendirilen meşhur bir metaforun varyasyonlarında ifade bulmuştur: "Kadın sepettir. Boşaltıyorsun, sonra yine dolduruyorsun." Aynı deyişin başka bir versiyonunda da yine kadının edilgenliğine vurgu yapılmaktadır: "Kadın sepettir, eskisini atarsın, yenisini alırsın." Kadınların ikincil plana itilmesinin ifadesi olan bu metafor çoğunlukla kadınlar tarafından geniş bir gülümseme ile ya da erkekler tarafından biraz mahcubiyet ile dile getirilmektedir. Hem erkekler hem kadınlar, bunu öncelikle insanın yaratılışında kadının rolünün edilgen

ve ikincil olduğunu ileri süren bir prokreasyon metaforu olarak yorumlamaktadır. Bu metafor, Carol Delaney'in İç Anadolu köylerindeki patriyarkil ilişkilerin analizleri üzerinden inşa ettiği "tohum ve toprak" metaforunun bu bölgeye özgü spesifik bir varyantı olarak kabul edilebilir.[6] Anadolu'nun herhangi bir yerinde olduğu gibi, Karadeniz bölgesinde de, erkeklerin, gelecek nesillerin dünyaya gelmesinde birincil rol oynadıkları, yaratıcı tohumu sağladıkları düşünülürken, kadın ise mecazen sadece o tohumların serpildiği toprağı sağlamaktadır. Metaforun patriyarkil tarafgirliği açık; bir kadının ana işlevi çocuk doğurmaktır. Bununla beraber, aynı metafor aynı zamanda daha pozitif bir biçimde de yorumlanabilir. Bilhassa, üreme bakımından kadının eksik olduğu fikrine, kadının üretimdeki rolüne dair geliştirilmiş bir görüş tarafından karşı koyulmaktadır. Anadolu'nun herhangi bir yerinde kadının tarımsal üretimdeki daha kısıtlı rolü ile karşılaştırıldığında, Türkiye'nin kuzey-doğu bölgesinde, uzunca bir süredir mevcut olan erkek emek göçünün köklü tarihinden dolayı, kadınlar uzun yıllardır tarlalardaki esas çalışanlardır. Bu bağlam dâhilinde, sepet metaforu, her türlü ağır işi yüklenen kadınların dirayeti hakkında olumlu bir ifade olarak yorumlanabilir.

Çalışmaya yönelik yaklaşımlar, Türkiye etnografları tarafından sıklıkla ele alınmaktadır. Carol Delaney, erkek köylüler için ideal aktivite "oturmak" iken herhangi bir biçimde çalışmanın da hakir görüldüğünü keşfetmiştir.[7] Bu tanı, Türkiye'nin kuzey-doğusundaki birçok grup için bir gerçeklik payı taşımaktadır, ama yine de kısmi kalmaktadır. Her şeyden önce geniş ölçüdeki erkek emek göçü Karadeniz Bölgesi'ndeki kadınları muteber tarım üreticileri ve çoğunlukla -Türkiye'nin başka yerlerinde bu süreç daha başlamadan çok önce- pekâlâ da aile reisi haline getirmiştir. Erkek emek göçünün skalasının kendisi zaten, Delaney'in "ideal" oturup da hiçbir şey yap-

---

6 Delaney 1991.

7 A.g.e. 1991, s. 11.

mama varsayımına ve yorumuna içkin olan toplumsal cinsiyet tarafgirliğine aykırıdır. Her ne kadar emek göçünün istikameti ve formu zaman içinde değişiklik gösterse de, birçok hane için önemli bir gelir kaynağı olarak kalmıştır. Yerel ekonomide başlıca değişimler de olmuştur. Çayın girişi, cumhuriyet öncesi dönemde kurulmuş olan cinsiyetlere göre işbölümünün temel modelini çok dönüştürmemesine rağmen, bölgedeki erkek istihdamı için yeni olanakları beraberinde getirmiştir. Tarım işinin esas kısmı, kadınlar tarafından yapılmaya devam ediyor. Çayın çoğu kadınlar tarafından toplanıyor. Ve bazı erkekler de, kadınların daha küçük ve daha hünerli olan ellerinin bu işe daha uygun olduğunu ileri sürerek bunu rasyonalize ediyorlar. Yereldeki erkeklerin çoğu sepetleri veya sırtlarında herhangi bir yükü kadınlar gibi taşımakta isteksizler. Hiç şüphe yok ki bu kadınların üreme işlevinin sembolik olarak sepetlerle ilişkilenmesi ile alakalıdır.

Diğer taraftan, çay toplanırken erkeklerin çoğunun başka bir biçimde meşgul olması da bir vaka aynı zamanda. Çoğu erkek, ya Türkiye'nin büyük şehirlerinde ya da yurtdışında çalışıyor. Memlekette kalan erkeklerin birçoğu ise gece vardiyası da dâhil olmak üzere uzun saatler boyunca ağır koşullarda çalıştıkları yereldeki çay fabrikalarında istihdam ediliyorlar. Çay toplama mevsimi boyunca erkekler aynı zamanda köylerden fabrikalara çayı nakletmekte kamyon şoförü olarak da çalıştırılmaktadır. Köylerdeki çay alım yerlerinde, üreticilerin getirdiği çayı tartan, kayıt altına alan ve bazen de çay yapraklarının kamyonlara yüklenmesine yardım eden bir "uzman" olarak da çalışmaktadırlar. Bu işlerin bir kısmının kadınlar tarafından da aynı ölçüde üstlenilip üstlenilmediği pekâlâ sorulabilir fakat bu erkeklerin hiç iş yapmadığı gibi bir yanlış anlaşılmaya sebep olabilir. Çay toplarken erkek emek gücü müsait ise çoğunlukla kullanılmaktadır. Her yaştan erkek, hem çay toplarken hem de sırtlarında sepetlerle veya çuvallarla alım yerine taşırken gözlemlenebilir. Hem de bu

işlerin itibarlarını ayaklar altına aldığını ileri süren stereotipe karşın. Bölge dışından gelen erkeklerin çoğu ise ya yarıcı ya da mevsimlik işçidir. Yerel erkekler, eğer yapabilirlerse bu biraradanlıktan kaçınmak isterler. Fakat meşgul olmadıkları zaman, normalde işlerde yer alırlar, eğer ki zaten epeyce yaşlı değillerse. Evlenmemiş/bekâr gençlerin yardım etmesi muhakkak beklenir. Son yıllarda teleferik ve el arabasının yaygınlaşması, hem sepetlerin kullanımı azaltmış hem çay yapraklarının hem de gübrenin taşınmasındaki problemleri kısmen gidermiştir ve bu teknolojilerin kullanımı aynı zamanda erkekler için daha çok iş anlamına da gelmektedir.[8]

Tarımsal vazifelerin yanı sıra hane içi işler de öncelikli olarak kadınlarla ilişkilendirilmektedir: Hayvanların bakımı, sebzelerin yetiştirilmesi, temizlik yapma, çamaşır ve bulaşık yıkama, yemek yapma, örgü örme ile yaşlıların, hastaların ve tüm çocukların bakımı kadının alanındadır. Denizle ilgili tüm işler, tatlı su balıkçılığı, avlanma, ticaret ve alım-satım, araba kullanma ve gurbetteki tüm işler ağırlıklı olarak erkekler ile bağdaştırılmaktadır. Yereldeki erkekler ile ilişkilendirilen tüm görevler ayrıca evlerin, camilerin, verimli arazilerin, yol ve yolakların inşasını ve bakımını içermektedir. Bölgedeki büyük fırtınaların sıklığı dikkate alındığında, bahçe alanını genişletmeyen veya inşaat ile uğraşmayan bir köylü için bile bunlar tekerrür eden işler. İslami yasaklamalar uyarınca, hayvanların kesilmesi de münhasıran erkeklerin yükümlülüğündedir.

Çayın gelmesinin, yaygın olarak hem erkeklerin hem kadınların ama özellikle de kadınların yükünü azalttığı düşünülüyordu. Çayın gelmesinin geleneksel işbölümünü nasıl değiştirdiği sorusuna yönelik olarak çok çeşitli cevaplar aldık. Bazıları kadınların, geçmişte olduğu gibi, hala çok çalıştığını söyledi. Hâlbuki bazıları bunun etkisinin eşitlikçi olduğunu söyledi. Bazıları ise, hem erkeklerin hem de kadınların arasındaki işbölümünü ayrı ama eşit olarak özetledi. "Çalışmak" fiili,

[8] Bkz. Hann and Bellér-Hann 2001.

erkeklerin ücretli işçiliği için olduğu gibi kadınların tarımsal faaliyetleri için de kullanılmıştır. Bu; bölge dışında oldukça yaygın olan, Doğu Karadeniz kadınları zorlu görevlerin tüm çeşitlerini yüklenirken erkekler kahvelerde uyuşuk bir şekilde aylaklık etmektedir fikri ile çelişiyor olarak görünebilir.

Cinsiyetler arasındaki ilişkilerin yerel örüntüsünü keşfetmek için başka bir kilit alan, çoğu toplumda da hassas bir konu olan hane gelirinin paylaşımı ve kontrolü mevzusudur. Bazı ailelerde kadının hiçbir biçimde finansal özerkliği yok. Başka durumlarda ise yaşı en büyük olan kadının finansal kontrolü tamamen eşit gibi görünmektedir: koca ve oğullar kendi maaşlarını ona teslim etmekte ve kahveye gitmek veya başka bir harcama yapmak için ondan para istemek zorundalar. Çoğu hane bu iki uç arasında duruyorsa da pratikteki olası durumlar çoğunlukla erkeğin kontrol ayrıcalığında birleşmektedir.

Hanelerin çoğunun birden fazla gelir kaynağı vardır. İkamet biçimi ne olursa olsun, çoğu, tarımdan (ağırlıklı olarak da çay) hâsıl olan malını mülkünü ve parasını ticaretten, kamu kuruluşlarında memuriyetten, fabrikada istihdam edilmekten veya gurbette çalışmaktan gelen gelir ile çoğaltmaktadır. Toplam gelir, sahip olunan arazinin boyutlarının ve konumunun, hane üyelerinin kompozisyonunun (yaş, cinsiyet ve çocuk sayısı), eğitim seviyesi ve meziyetlerinin yanı sıra hanedeki gurbette çalışanların işbirliğini de kapsayan bir yığın etmene bağlıdır. Hane üyelerinin kompozisyonu, doğum düzenine ve gelişim döngüsünde hanenin ulaştığı safhaya bağlıdır.

Her ne kadar patriyarkal model kontrolün erkeğin elinde olması gerektiğini iddia etse de, esasında bölgede hatırı sayılır bir çeşitlilik var. Fındıklı'nın kırsalında kadınlar aile bütçesi üzerinden ciddi bir kontrol ifa ediyorlar. Pazar'da hanelerin çoğunluğu, patriyarki ülküsüne oldukça sıkı bir uyum içindedir. Kadınların çay üretimine tümden ve çoğunlukla müstesna

katılımı, onların mütevellit gelire serbestçe ulaşabilmelerini ille de getirmemektedir.

Kadın üreticilerin çay gelirine erişim sağlama dirayetindeki bölgesel farklılık, kadınların finansal kararlara katılma dirayetinde de teyit etmektedir. Fındıklı'da birçok aile, kadınların ve erkeklerin bu tür kararları beraber verdiklerini veya kesenin ağzının kadının elinde olduğunu söylemişlerdir. Fakat, Pazar'daki genel yapıda; ya erkek aile reisi nakit gelirin çoğunu kontrol etmekte ve eşine ev idaresi için düzenli pay vermekte ya da tüm nakit geliri kontrol edip alışverişin çoğunu kendi yapmaktadır. Mesela kadın şehir merkezine ineceği vakit gerekli olan parayı kocasından alır. Kuşkusuz ki daha uzaklarda da olduğu gibi, üzerine çalışılan bölgenin genelinde bazı özellikler müşterek. Nerede bir erkek aile reisi gurbette çalıştığı için, yılın çoğunda evde yok ise, o hanede tarımdan kazandıkları da dâhil olmak üzere evin geçimini kadın kontrol ediyor. Bazen kontrol ve sorumluluk ortaklaşa olarak kadın ve yetişkin oğlu tarafından üstleniliyor.

Bölgenin her yerinde verasetin genel ilkeleri gereğince malvarlığının en önemli biçimleri olan arazi ve evler sadece oğlanlar tarafından eşit oranda paylaşılmalıdır. Geleneksel olarak ve bugün de olduğu gibi, ekseriyetle ebeveynlere ait ev en küçük oğula kalır ve yaşlanan ebeveynlere bakmak gibi büyük bir yükümlülüğü olduğu da varsayılır.

Teoride Türkiye'deki kadınlar erkeklerle aynı veraset haklarına sahipler. Fakat Kemalist medeni kanun, kırsaldaki ve taşradaki yaşamların meşru kanaatlarının en belirleyici kaynağı değil.[9] Kadınların kendileri, eşit bir pay almayı beklemediklerini söylemektedir. Çünkü, eğer yapmış olsalardı, kızkardeşlere de tam bir paylaştırma ile kocalarına devredilen mal mülk de zorunlu olarak eksilirdi. İnsanlar, her ne sebeple olursa olsun eğer ailenin arazisi satılırsa kadınların erkek kardeşleri ile birlikte tamamen eşit pay almalarını konusunda

---

[9] Abadan-Unat *et al.* 1981, s. 13.

hemfikir. Fakat araziler çok nadiren satışa çıktığı için bu kaide de farazi kalıyor. Çoğu insan bunun hem modern kanunları hem de İslam normları hiçe saymak olduğunu bildiğinden, kadınların arazi verasetinden hariç tutulmaları açıkça ifade edilmiyor. Bu sebeple de görüşülen kişiler, kızlara arazilerin miras kalabildiğini ama uygulamada erkek kardeşlerinin lehine olacak şekilde isteyerek kendi paylarından vazgeçtiklerini söylüyorlar. Ayrıca, bir kadının, kocasının malı-mülkünün kız kardeşlerinin "gönüllü hibe"sini kapsaması durumundan nasiplendiğini de eklemektedirler. Mühim olan şey ise kadının evlilikte doğru dürüst bir biçimde geçiminin sağlanması ve onun her zaman babasının evine geri dönebileceği teminatı olduğunu bilmesidir. Kadına ailenin malvarlığında eşit bir pay hakkına sahip bir birey olarak davranılmasının bu teminat kaynağının kesilmesi gibi bir neticesi olabilir. Bugünlerde kadının her iki taraftan aldığı mücevherlere ek olarak, ebeveynleri yeni evin döşenmesi için kayda değer bir katkıda da bulunurlar. Herkese hakkaniyetli davranılmasını sağlamak için gösterilen bir çaba bu. İnsanlar, bunu, erkek verasetinin komple ve adil bir karşılığı olarak görüyorlar.

Türkiye ve Akdeniz'deki başka yerlerde olduğu gibi, belki de patriyarkal ideolojinin en çarpıcı ifadesi, erkek onuruna/şerefine ve kadın iffetine/namusuna atıfta bulunan vurgudur.[10] Her ne kadar ilgili etnografiler çoğu zaman namusu onur/şeref ve ayıba ilişkin görüşleri anlamak için ana kavram olarak alıyorlarsa da, erkek perspektifinden ahlaka dair konular ele alınırken yerel söylem *namus* terimini kabul ediyor. Kadın bakış açısından iffet düsturu sıklıkla daha çok *namahrem* kavramı ile açıklanabilir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde kent sakinlerinin namahremin anlamına dair az çok muğlak bir fikirleri vardır. Kadınların kendilerini tanımlamalarında ve birey olma hali ile sosyal

---

Akdeniz aile hayatındaki namus ve ayıp üzerine olan literatür için bkz. e.g. Peristiany 1965, 1976; Davis 1977; Antoun 1968; Meeker 1976.

ilişkilerinin genel müzakeresinde önemli bir rol oynayan bu kavram, Anadolu'daki onur/şeref, ayıp ve iffet düsturu üzerine olan literatürde göze çarpan bir konu değildir.[11] İran'daki namahrem kavramı üzerine yazdığı önemli makalesinde, Khatib-Chahidi şu tanımı vermektedir: "...*na-mahrem* kelimenin tam anlamıyla evlilik için bir mani oluşturmayacak bir kanbağına sahip karşı cinsten herhangi birini işaret eder. *Namahrem*'in kapsamı bazen konuştuğu kişinin kim olduğunu bilmediği karşı cinsten insanları belirtmek için kullanılır."[12]

Temel yasaklar her yerde aynı ama İran'daki durumla karşılaştırılırsa kuzey-doğu Türkiye'de bazı *namahrem* kategorilerinde değişiklik yapılmasıyla büyük bir esneklik sağlanmıştır. Tabunun etkisi, bu kategori içinde kadına diğer insanlarla büyük bir yakınlık olanağı da vermektedir. Bu diğer insanlar ise, gündelik bir esas olarak kadının aynı mekânı paylaşmak zorunda olduğu ve namahrem ile ilgili takip edilmesi gereken tüm yasaklamaları yerine getirmenin fiilen imkânsız olduğu alışa geldik biçimde erkeklerdir.

Nitekim evlilik bağından dolayı bir koca *namahrem* değildir / *namahrem* olmayandır / gayri-*namahrem*dir.[13] Ve o, kadının cinsel ilişki yaşayabileceği (yaşamak zorunda olduğu) biricik erkek kategorisindedir. Diğer erkeklerin dâhil olduğu kategori ise babasını, erkek kardeşlerini, oğullarını, dedelerini, amcalarını, dayılarını, yeğenlerini ve kocası tarafındaki benzer akrabalarını kapsar. Üvey babalar ve üvey erkek kardeşler de

---

Her ne kadar kadın iffeti ve mekânın cinsiyete göre bölüşümünü kısa ve öz bir biçimde içerse de, Türkiye üzerine olan başlıca monograflarda namahrem kavramının belirgin olarak bahsedilmemesine rağmen bu kavram genellikle irdelemelerde merkezi bir yerde bulunmaktadır (Stirling 1965, Meeker 1970, Paleczek 1987, Delaney 1991, White 1994). Mühim bir istisna ise Sauner-Nebioğlu'nun monografıdır (1998). Bununla beraber, bu terim İslam dünyasının herhangi bir yerinde de iyi bilinir (Khatib-Chahidi 1981, Bellér-Hann 1999).

Khatib-Chahidi 1981, s. 114.

Olumlu hali olan *mahrem* kullanılmamaktadır.

normalde bu kategori içindedir. Kuran'daki yasaklamalar uyarınca, tabu, aynı kadından süt emme üzerinden bir ilişki kuran kişiler olan sütkardeşlere kadar genişletilebilir. Bu erkeklerin hiç biri kadınla evlenemediğine ya da cinsel ilişki yaşayamadığına göre, onların bulunduğu yerde görece rahat ve gayri-resmi davranması mümkündür (hatta başörtüsüz, kolları sıvayarak, şakalaşarak ve kahkahayla gülerek yanlarında durabilir). Akraba ya da yabancı, diğer tüm erkeklerin bulunduğu yerde, bir kadın potansiyel cinsel/izdivaç partneri ile yüz yüze gelmektedir. Bu nedenle de, onlar kadın için *namahrem*dir. Cinsel bir anlamı olan saç ve bedeninin tüm diğer kısımlarının örtülmesi gerekmektedir.[14] Ve ayrıca kadın saygılı bir biçimde konuşmalı ve davranmalıdır.

Namahrem "haritaları" sadece evlilik ve boşanma ile değil ama aynı zamanda doğumlar ve ölümler ile de yeniden belirlenebilir. *Namahrem* ilişkiler ağı için hepsinin çok çeşitli yansımaları olabilir. Görüşmeciler arasındaki namahrem münasebetlere ilişkin geniş ölçüdeki konsensüs, baba ve anne tarafından amca ve dayıların tamı tamına statüsü üzerine bazı uzlaşmazlıklar ve belirsizliklere yol açmıştır. Kuran, bir kadının hem anne tarafından dayısı hem de baba tarafından amcası ile evlenmesinin yasaklandığını açıkça ortaya koyar. Bazıları ise, bunun yakınlığın sağlanabildiği kişilerin oluşturduğu gayri-*namahrem* olarak haliyle kabul edilmesi gerektiğini söylerler. Birkaç kişi ise, hem dayının hem de amcanın kadın için *namahrem* olduğunu iddia ederler. Başkaları da, sadece dayının gayri-*namahrem* olduğunu savunurlar. Çoğu insan, geniş köy evlerinden ister istemez farklı olan uyuma düzenlemelerinden dolayı, bu kaidenin daha sıkı bir biçimde uygulandığı yayla veya yaylaktaki yaşamsal düzenlemelere referansla *namahrem* fikrini açıklamaktadırlar. *Mezra* adı verilen yazlıklarda insanlar yan yana yatmaktadır. Geniş ailenin üyeleri sıklıkla diğeri ile "konservedeki sardalyalar gibi"

Tamamen "İslami" tesettürün (i.e. *çarşaf* gibi) giyildiği bu bölgede hiçbir zaman görülmedi. [Çev. notu: Artık daha sık görülmektedir.]

bitişik uyumak zorundadır ve tam olarak bir cinsiyet ayrımı da imkânsızdır. Yine de, erkekler ve kadınlar, eğer birbirleri için gayri-*namahrem* iseler, güvenli bir biçimde yan yana gelebilirler. Bu bağlam dâhilinde birkaç görüşmeci amcalar ve dayılar konusunda farklılaştılar: "Dayının yanına sağsalimce uzanabilirsin ama amcanın yanında bunu yapamazsın."[15] Dayının varsayılan daha yakın akrabalığı aynı zamanda bazı düğün ritüellerinde ifade bulur ve kardeşler arasındaki evliliğin yasaklanmasına da açıklama getirir. Bu örneklerde, birçok insan, (özünde dişil bir sembol olan) süt kökeninin (eril bir sembol olan) kan kökeninden daha yakın olduğunda ısrarcıdır. Gerçi başka bir bağlamda da, mesela birincil kuzenlerin çeşitli türleri arasındaki akrabalık derecesi söz konusu olunca kan bağı süt bağından daha imtiyazlıdır. Örneğin, iki erkek kardeşin çocukları iki kız kardeşin çocuklarına göre daha yakın kabul edilir.

Yerel söylem genelde, erkek otoritesine hürmeti ve itaati şart koşar. Amca, dayıdan daha çok bir otorite figürüdür. Yereldeki kadınlar, İslam'ın dominant patriyarkal ilkelerine aleni bir biçimde karşı çıkmaya girişmezler. Yine de *namahrem* söylemi aynı zamanda müşterek temel beslenmenin önemini de açık etmektedir. Namus ve ayıp üzerine olan antropolojik literatür tarafından domine edilen bir bakış açısı da olan erkek bakış açısından, *namahrem*, kadının iffeti ve erkeğin namusu ile ilgili her şeydir.[16] Bununla beraber, bu paradigma, kadınla-

---

Sauner-Nebioğlu'nun batı Anadolu'da Lazistan'dan giden göçmen köylüler arasında yaptığı araştırma, dayıya yönelik aynı çelişik tavırlardan bahsetmektedir. Bulduklarına göre, amca her zaman kadın için bir yabancı kadar uzak olarak ele alınırken, dayı çok yakın bir kimse olarak kabul edilir (1998, s. 121-122).

Belirtmekte fayda var ki bu kilit terimler yerel kavramlara tercüme edilemiyor. Meeker tarafından nakledilen *ırz* terimi Of'ta [Çev. notu: Metindeki geçen esas kavram olan] *chastity* kavramına yakındır (1996, s. 51-53). Fakat Laz bölgesinde kullanılmaz bu hali. *İffet* kelimesi ise arada sırada ortalama eğitim seviyesi üzerindeki yaşlı insanlar tarafından kullanılmakta iken, nadiren de köylüler tarafından kullanılmaktadır.

ra yönelik eşsiz kadınlık yetilerinin yüksek değeri hakkında bir mesaj da içerir.

Burada, patriyarkal bir dünya görüşünün bölgede kaybolduğu tartışılmıyor. Tam tersine, sürüp gitmeye devam ediyor ve geniş kapsamlı bir etki alanına sahip. Fakat herkesi kapsayan bir sistem olarak da telakki edilemez. Gurbette çalışma seçenekleri genç erkeklere babalarına karşı çıkma imkânı vermekte olduğunda patriyarkal sistemlerin de dağılmaya başlayacağı tartışılmıştır.[17] Bu süreç, Anadolu'da 1950'ler ve 1960'larda ivme kazandı ama Türkiye'nin kuzey-doğusunda bu seçeneklerin çok daha uzun bir zaman dilimi sonrası yaygın hale geldiğini hatırda tutmalıyız. Patriyarkal değerler, belirginliğini muhafaza etmektedir. Ama sürekli olarak (sıklıkla sadece zımni olarak) meydan okuma ile karşılaşmakta ve yeni yerel altsınıfın (yarıcılar) ortaya çıkışı gibi yeni "modern" gelişmelerin etkisi altında değişiklik göstermektedir. Ancak aynı zamanda bölgesel farklılık veya "geleneksel" ahlak ve hayâ söylemleri şeklini alan yerel söylemlerde de değişiklik yaşanmaktadır. Bu çetrefillikler, diğer bir yandan, ilk bakışta kapsayıcı bir patriyarkal dünya görüşünün somutlaşmış hali gibi görünen sepet metaforuna yerel aktörlerin atfettiği çeşitli anlamlandırmalarda da aksetmektedir.

Schiffauer 1987.

Kaynakça

Abadan-Unat, N ile D. Kandiyoti ve M. Kiray (ed.). 1981. *Women in Turkish Society*. Leiden: E. J. Brill.

Antoun, R. T. 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions", *American Anthropologist*, 70, s. 671-697.

Bellér-Hann, I. 1999. "Women, Work and Procreation Beliefs in Two Muslim Communities", *Conceiving Persons: Ethnographies of Procreation, Fertility and Growth*, P. Loizos ve P. Heady (ed.). Londra: Athlone.

Bellér-Hann, I. ve C. Hann. 2000. *State, Markets and Social Identities on the Black Sea Coast*. Oxford: James Currey.

Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Delaney, C. 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.

Hann, C. 1990. *Tea and the Domestication of the Turkish State*. Huntingdon: Eothen Press.

Hann, C. ve I. Bellér-Hann. 2001. "Mazlum Olan Kim? Rize'de Çay Üreticileri Örneği", *Toplum ve Bilim*, 88, s. 55-68.

Kağıtçıbaşı, Ş. 1982. "Sex Roles, Value of Children and Fertility", *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Ş. Kağıtçıbaşı (ed.). Bloomington: Indiana University Press (Turkish Studies), s. 151-180.

Khatib-Chahidi, J. 1981. "Sexual Prohibitions, Shared Space and Fictive marriages in Shi'ite Iran", *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, S. Ardener (ed.). Londra: Croom Helm.

Meeker, M. 1970. *The Black Sea Turks: A Study of Honour, Descent and Marriage*, PhD Dissertation, University of Chicago.

Meeker, M. 1971. "The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 2, No. 41, s. 318-345.

Meeker, M. 1976. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 7, (I) s. 243-270, (II) s. 383-422.

Paleczek, G. 1987. *Der Wandel der Traditionellen Wirtschaft in einem Anatolischen Dorf 1987* (Wiener Beitrage zur Ethnologie und

Anthropologie band 4 / 1987). Wien: Verlag Ferdinand Berger & Söhne.

Peristiany, J. 1965. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Peristiany, J. (ed.) 1976. *Mediterranean Family Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sauner-Nebioğlu, M. H. 1995. *Evolution des Pratiques Alimentaires en Turquie: Analyse Comparative.* (Islamkundliche Untersuchungen 193) Berlin: Klaus Schwarz.

Schiffauer, W. 1987. *Die Bauern von Subay: Das Leben in einem Türkischen Dorf*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Sirman, N. 1990. "State, Village and Gender in Western Turkey", *Turkish State, Turkish Society, Turkish State, Turkish Society*, A. Finkel ve N. Sirman (ed.). Londra: Routledge.

Stirling, P. 1965. *Turkish Village*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

White, J. B. 1994. *Money Makes US Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Austin: University of Texas Press.

Karadenizli Engelli Kadınların Penceresinden Kadın Olmak: Trabzon Örneği

Nezahat ALTUNTAŞ & Gülmelek DOĞANAY

Giriş

> [...] Ben sadece hayata tutunmaya çalışıyorum. Bu hayatta ben de varım. İnsanların beni görmek istemediği neresi varsa her yerde olucam. Çocuklarına ders anlatıcam, okulda derste olucam. Yeri gelecek yemek yapıcam, yeri gelecek trafiğe çıkıcam. Beni görmek istemedikleri neresi varsa karşılarına çıkıcam (ağladı, ara verdik).Sakat kızdan öğretmen olmaz diyorlar, ya ben onların çocuklarına ders anlatıcam. Ve ben bunu kendim için yapıcam. (Gözde A.)

Bedensel engelli Gözde A., engelli bir kadın olarak toplumdaki varoluşsal mücadelesini yukarıdaki duygu dolu sözlerle ifade ediyor. Bu, hem bir kadın hem de bir engelli olarak toplumun her alanında yer alabilme talebini yansıtan bir haykırış aslında. Toplumdan dışlanan ve görünür olamayan engellilerin toplumda önemli sorunlar yaşadığı bir gerçek. Ancak engellilik durumu kadın olma durumu ile birleştiğinde söz ko-

nusu sorunların katlanarak arttığı görülmektedir. Engelli kadınlar hem erkek egemen toplumda kadın olmaktan hem de engelsiz bedenlerin temel alındığı toplumda engelli olmaktan dolayı çok boyutlu yoğun dezavantaj ve ikincilleştirme süreçleriyle karşılaşmaktadır. Bu durum, önemli ölçüde ataerkil toplumsal yapının toplumsal cinsiyet algısı bağlamında kadına yüklediği rol ve beklentilerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle söz konusu alan incelenmeye değer bir özellik taşımaktadır.

Bu çalışma, 2015 yılında tamamlanan "Trabzon'da Engelli Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Projesi"[1] kapsamında gerçekleştirilen alan çalışması verilerinden derlendi.[2] Trabzon'da engelli kadınlarla yaptığımız alan araştırması sırasında da, Türkiye'nin diğer bölgelerinde olduğu gibi, eril iktidarın tahakkümü ile daha yolun başında tanıştık. Valilik ve Kaymakamlıklara bağlı Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları aracılığı ile iletişim bilgilerine ulaştığımız engelli

---

Bu makale, "Trabzon'da Engelli Kadınlar ve Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Projesi" kapsamında yapılan anket, derinlemesine mülakat ve odak grup çalışmalarına dayanmaktadır. Proje, Trabzon Valiliği koordinasyonunda KTÜ Kadın Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından yürütülmüş ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından EDES Programı kapsamında finanse edilmiştir. Proje yürütücüsü Prof. Dr. Nezahat Altuntaş; proje araştırmacıları Prof. Dr. Türkan Erbay-Dalkılıç, Arş. Gör. Gülmelek Doğanay, Arş. Gör. Şölen Köseoğlu-Henden, Arş. Gör. Mehtap Erdoğan, Arş. Gör. Çağrı Doksan Çolak, Arş. Gör. Muhammed Yunus Bilgili'dir.

Söz konusu araştırmanın evrenini, Trabzon'da yaşayan 18-65 yaş aralığında yer alan zihinsel engelliler dışındaki engelli kadınlar oluşturmuştur. Öngörülen % 5 örneklem hatası ile örneklem büyüklüğü 286 olarak alınmış ayrıca 24 engelli kadın ile derinlemesine mülakat ve 9 engelli kadın ile odak grup çalışması yapılarak toplamda 318 görüşme tamamlanmıştır. Tüm ilçelerin çalışma kapsamında yer alabilmesini sağlamak amacıyla küme örneklemesi yöntemi kullanılmış ve her bir ilçe için belirlenen sayıdaki engelli kadın, ilçe listelerinden tesadüfi örnekleme tekniği ile seçilmiş; seçilen kişilere telefon ile ulaşılarak randevu talep edilmiş ve görüşmeyi kabul eden engelli kadınlar ile anket ve derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

kadınlarla irtibat kurma noktasında önümüzde beliren ilk duvar söz konusu ataerki oldu. Elde ettiğimiz engelli kadın listelerinde[3] yer alan iletişim bilgileri ile engelli kadınlarla sahaya gitmeden önce iletişim kurmaya çalıştık. Dolayısıyla ilk aşamada engelli kadının kendisi ile değil, mevcut iletişim bilgileri nedeniyle yakın bir erkek akrabasıyla iletişime geçmek zorunda kaldık. Bazı durumlarda, engelli kadının görüşü sorulmadan ret cevabı aldık.

Diğer taraftan, mahalle muhtarları ve engelli dernekleri ile de iletişime geçtik ve ısrarla "engelli kadınlarla" ilgili araştırma yaptığımızı söylememize rağmen, erkek ve çocuk engellilere yönlendirildik. Anladık ki, kadının görünmez olduğu bir toplumda "engelli kadın" daha da görünmezdi. "Engelli" kategorisinde önemsenmeye değer görülenler erkekler ve çocuklardı. Yani evrensel *kişi/insan* ne kadar erkekse engelli kişi de o kadar erkekti. Tıpkı Simone de Beauvoir'ın yıllar önce keşfettiği gibi, Karadeniz'in önemli merkezlerinden biri olarak kabul edilen Trabzon'da da beden kültürel olarak inşa edilmekteydi ve cinsiyetli olarak kodlanan da sadece kadındı. Çünkü Judith Butler'ın vurguladığı gibi kadınlar cinsiyetleri üzerinden tanımlanırken, erkekler bedeninden soyutlanmış evrensel insanı ifade etmekteydi.[4] Ancak engellilik hali, erkek bireyleri normal bedenlere sahip evrensel kişiden farklı olarak, bedenlerine hapsetmektedir. Buna rağmen, engelli erkekler cinsiyetleri üzerinden tanımlanmamakta ve engellilik kategorisi içerisinde ilk olarak erkek bireyler akla gelmekte, onların sorunları üzerinden politikalar üretilmektedir. Böylece engellilik çalışmaları engellilik genel kategorisi altında aslında erkek engelliler üzerine odaklanmaktadır. Feminist çalışmalarda da

---

Söz konusu listeler özelikle İl ve İlçe Sosyal Yardımlaşma Vakıflarından ve diğer kamu kurumları (İş ve İşçi Bulma Kurumu, Milli Eğitim İl ve İlçe Müdürlükleri, muhtarlıklar vb.), engelli dernekleri, rehabilitasyon merkezlerinden alınan bilgiler çerçevesinde oluşturulmuştur.

Butler 2005, s. 55-56.

engelli kadın yakın zamana kadar yer bulamamıştır. Günümüzde artık feminist engellilik araştırmaları engelli kadınları, hem erkeklerden hem de "normal" olarak kabul edilen bedenlere sahip kadınlardan farklı bir kategori olarak ele almakta ve onları görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Teoride Engellilik ve Kadın

Literatürde engellilik kavramını farklı şekillerde ortaya koyan farklı tanımlarla karşılaşılmaktadır. Birleşmiş Milletlerin 9 Aralık 1975 tarihli 3447 sayılı kararı ile yayınlanan "Özürlü Kişilerin Haklarına Dair Bildiri" engelli kişiyi "fiziksel ve zihinsel yeteneklerinde doğuştan veya sonradan meydana gelen yoksunlukların sonucu olarak, kısmen veya tamamen, kendi başına normal bireysel ve/veya sosyal yaşamı yaşayamayan kişilerdir" şeklinde tanımlamaktadır.[5]

30 Mart 2007 tarihinde New York'ta imzalanan "Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme"[6] ise engelli kişileri, "[...] diğer bireylerle eşit koşullar altında topluma tam ve etkin bir şekilde katılımlarının önünde engel teşkil eden uzun süreli fiziksel, zihinsel, düşünsel ya da algısal bozukluğu bulunan kişiler" olarak tanımlamaktadır.[7]

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığı gibi engelliliğe yaklaşım konusunda zamanla önemli değişimler yaşanmıştır. Söz konusu değişimin bir nedeni, engellilik olgusuna getirilen

---

Özgür-Sayar, Özbulut ve Küçükkaraca 2008, s. 1-2.

Türkiye'de engellilik konusundaki düzenlemeler 1980'li yıllarda oluşturulmaya başlanmıştır. Günümüzde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü web sayfasında engelliler ile ilgili düzenleme olarak, 30 Mart 2007 tarihinde New York'ta imzalanan "Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme"nin kabul edildiği görülmektedir. Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşmenin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun 18.12.2008 tarihinde Resmi Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir.

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2014.

modellerde zamanla farklı bakış açılarının ortaya çıkmasıdır. Örneğin, tıbbi model (medikal model ya da biyo-tıbbi model) engelliliği tıbbi bir dille ele alır ve bireysel bir deneyim olarak tanımlar. Buna göre, engellilik psikolojik ve biyolojik bir bozukluktur ve söz konusu hastalıklı durumun tıbbi müdahale ile ehlileştirilmesi, iyileştirilmesi gerekir.[8] Söz konusu model, engelli bireylerin "anormal" ya da "rehabilite edilen bağımlı objeler" olarak tartışılması ile sonuçlanmıştır. Medikal model, sorunun, tedavi, teknolojik aletlerin kullanımı, bağışlar ya da kamu yardımları ile aşılabileceğini savunmaktadır.[9]

Zamanla engelliliğin yalnızca bireysel bir deneyim olmadığı; engelliliğin belirli psikolojik ve biyolojik kapasitedeki kişilerin sosyal çevreleri ile arasındaki ilişkileri üzerinden okunması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Engelliliğin, engeli olan bireylerin sosyal sistem içinde göz ardı edilmesi; bireydeki "engellilik durumunun" "sosyal engellenme durumuna" dönüşmesi düşüncesi literatürde hâkim olmaya başlamıştır[10]. Böylece 1970'lerde ortaya çıkan sosyal model, engelli bireyleri gerçekten durduran şeyin onların etrafındaki dünyanın düzenlenme ve organize olma şekli olduğunu ve esnek olmayan organizasyon, erişilemez binalar ya da taşımanın engellilerin günlük yaşama katılımı önünde bariyerler oluşturduğunu savunmuştur.[11] Yani engellilik, engellinin ihtiyaçlarının sistematik olarak karşılanamaması ve diğerlerinin bakış açısı ve tutumlarıyla ilgili olmuştur.

Diğer taraftan, engelli olma durumunun ifadesi konusunda bir kavram kargaşası bulunduğu görülmekte; engellilik, özürlülük, sakatlık kavramları çoğu zaman birbiri yerine kullanılmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü özürlülüğü (*impairment*) kişinin organlarında fonksiyonel bir hasar, sakatlığı (*disability*)

---

[8] Shakespeare 2006, s. 199; Abu-Habib 1997, s. 11.
Masson 2013, s. 112
Burcu 2015a, s. 12.
Sally 1997'den akt. Burcu 2015a, s. 31.

normal aktivitelerde kısıtlılık, engelliliği (*handicap*) ise söz konusu fonksiyonel hasar ve aktivitelerde kısıtlılık durumunun kişide yarattığı sosyal dezavantaj olarak tanımlar.[12]

Sakatlık ne kadar özel ve kişisel bir (trajedi) olgu ise, engellilik bir o kadar yapısal-kurumsal, toplumsal, kültürel ve siyasal bir olgudur.[13] Bu anlamda engellilik biyolojik veya fizyolojik bir gerçeklik olmakla birlikte sosyal olarak kurgulanmaktadır.[14] Ancak Liz Crow'a göre asıl sorunlu durum kişisel olan sakatlık hali değil, onun toplumsal yorumlanmasıdır.[15] Diğer bir ifadeyle engellilik ideolojik, toplumsal ve siyasal belirleyicilere bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal bir baskı türü olarak inşa edilmekte ve engelli bireyler toplumsal olarak dışlanmaktadır.[16] Öyleyse toplum tarafından bazı normlar çerçevesinde engellileştirilen bireylerden söz edilmektedir.[17] Böylece, engellilik inşa edilen toplumsal bir baskı olarak ortaya çıkmakta ve *disabilism* (engellilik sistemi) cinsiyetçilik, ırkçılık ve diğer ayrımcı uygulamaların yanında yerini almaktadır.[18]

Engellilik hareketi uzun süre engelli erkeklerin sorunlarına odaklanmış engelli kadınlara özgü farklılıkları göz ardı etmiştir. Yine aynı şekilde engelli kadınlar kadın hareketi içerisinde kendisine ait bir yer bulamamıştır. Kadınlar genel anlamda kamusal ve özel alanda erkeklere göre daha aşağı statülere sahiptirler, ancak engelli kadınların sosyal dışlanmaları zaten düşük statüde bulunan kadınlara göre daha derinleşmektedir.[19] Engellilik hareketi günümüzde artık engellilerin cinsiyetsiz olmadığını keşfetmiştir. Engelli kadınlar yaş, eği-

---

Fidan ve Saç 2005, s. 65.
Shakespeare 2006, s. 198; Goodley 2011, s. 1.
Wendell 1989, s. 6.
Schriempf 2001, s. 62.
Begum 1992, s. 72.
Burcu 2015b, s. 325-326; Barnes, Oliver ve Barton 2002, s. 198.
Thomas 2002, s. 38.
Abu-Habib 1997, s. 10.

tim, gelir ve yaşam deneyimleri gibi birçok alanda erkek engellilerden farklı özelliklere ve deneyimlere sahiptirler. Bu nedenle birçok yazarın[20] da belirttiği gibi engellilik teorisinin aynı zamanda feminist olması gerektiği görülmektedir.

Günümüzde literatürde toplumsal cinsiyet ve engelliliği bir arada ele alan yaklaşımlar artmaktadır. Söz konusu yaklaşımların temsilcilerinden Crow, engelli kadının bedenine yönelmeyi feminist bir mesele olarak görmekte ve sakatlık ile engellilik arasında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında bulunan benzer ayrımı ve ilişkiyi görmektedir.[21] Bu yaklaşım "kişisel/özel olan politiktir" söyleminden yola çıkarak kişinin bedenine geri dönüp onun üzerinden analiz yapmak gerektiğini önermektedir.

Hem engelliliğin hem de cinsiyetin toplumsal olarak kurgulandığı kabulü engellilik ve toplumsal cinsiyet araştırmalarını bir birine yakınlaştırmaktadır. Buna göre cinsiyet (*sex*) genellikle biyolojik ve psikolojik bir boyut olarak ele alınmaktadır. Toplumsal cinsiyet ise (*gender*) cinsiyetlendirilmiş bedenlere yüklenen kültürel anlamlarla oluşmaktadır. Nasıl ki erkeklik ve kadınlık kurguları söz konusu iktidar ilişkileri çerçevesinde kültürel olarak inşa ediliyorsa, engellilik de aynı şekilde engelsiz bedenlere sahip olanların hiyerarşik üstünlüğüne dayalı iktidar ilişkileri çerçevesinde kültürel olarak inşa edilmektedir.[22] Diğer taraftan doğa/kültür zıtlığına dayanarak tanımlanan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğindeki erkeğin hiyerarşik üstünlüğüne dayanan iktidar ilişkisi, aynı şekilde sakat/engelli kadın ve erkek arasında da görülmektedir. Bu nedenle kadın çalışmaları ile engellilik araştırmalarının aynı teorik kaynaktan beslendiği söylenebilir.

Engelli kadınlar, engelli erkeklere göre farklı dezavantaj deneyimleri yaşamaktadır. Engelli kadınlar eğitim, çalışma

---

Wendell 1989; Garland-Thomson 2002.

Schriempf 2001, s. 61.

Meekhosha 2004, s. 2-3 ve 9-10; Schriempf 2001, s. 65.

hayatı, evlilik, flört, kişisel ilişkiler, arkadaşlık ilişkileri vb. birçok alanda dışlanma, dezavantaj, şiddet, taciz, tecavüz gibi sorunlardan daha fazla etkilenmektedir.[23] Benzer şekilde, engelli kadınların engelli olmayan kadınlarla kıyaslandığında toplumsal cinsiyet rollerinden, bedensel görünümün güzel olduğu algısından ve cinsellikten dışlandıkları görülmektedir.[24] Trabzon'da engelli kadınlarla gerçekleştirdiğimiz araştırmada da engelli kadınların çeşitli sorunlarla karşılaştıklarını gördük. Bu sorunların başında belki de öncelikle engelli kadınların günlük hayatta karşılaştığı zorlukları belirtmek gerekir.

Günlük Hayatın Zorluklarıyla Mücadele

Engelli kadınlar, engelli olmayan insanlar için sıradan ya da basit olan konularda bile önemli sorunlar yaşamakta ve bunlarla mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Evrensel anlamda düzenlemeler getirilerek birçok yerde giderilen bu türden sorunlar, Trabzon'da engelli kadınların gündelik hayatlarını zorlaştırarak devam etmektedir. Bedensel engelli Melek Ö. bir işte çalışabildiği için kendisini şanslı hissetmesine karşın, karşılaştığı sorunu şöyle anlatıyor:

> 1.5 yıl boyunca çalıştığım yerdeki müdüre alafranga tuvalet kullanmam gerektiğini söyleyemedim. Her gün öğle arasında buraya çok da yakın olmayan bir alış veriş merkezinin tuvaletini kullandım. Eski binalar hala normal insanlar için. [...]

Gamze B. ise ulaşım konusunda karşılaştığı sorunu "En çok şoförlerden şikâyetçiyim, kaldırıma yanaşmıyorlar ben de toplu taşımaya binemiyorum. Ben hakkımı istiyorum. [...]" şeklinde dile getiriyor. 8-9 Ay dışarı çıkamayan ve bir odada kapalı kaldığını belirten bedensel engelli Nedime O. ise oy

[23] Meekhosha 2004, s. 3-4.
[24] Begum 1992, s. 73.

verme hakkını nasıl kullandığını anlatırken duyduğu mahcubiyeti anlatıyor:

> [...] İki yıldır oy kullanıyorum. Kendi hırsımla yaptım. Gelin alın beni dedim. Beni ambulans alıyor, ama okulun ikinci katına çıkıyorum. Sırtına alıyor insanlar, mahcup oluyorum. Bunu yaşamak istemiyorum. [...]

Üniversite sınavına hazırlık sürecini anlatan Gözde A. biraz da tebessümle anlatıyor yaşadıklarını:

> [...] Ben dilciyim, kendimi bildim bileli dilciyim. İngilizce öğretmeni olmak istiyordum. Ona istinaden önce bir Anadolu Lisesi kazandım. Sonra işte mezun oldum. Sınava nasıl hazırlandım? YGS'ye videolarla hazırlandım. Birazcık okuldaki hocalarımın başını ağrıttım (gülerek). Azıcık bezdirdim kendimden. Birazcık da yüzsüzlüğe vurdum. Son sene diye isteyebildiğim kadar kitap istedim. [...]

Engelli kadınların sağlık durumlarından kaynaklanan sorunları da oldukça dikkat çekici. Örneğin Zeynep B. göz tansiyonu nedeniyle ihtiyaç duyduğu ölçüm aletinin Trabzon'da olmaması nedeniyle sürekli büyükşehirlere gitmek zorunda kalmanın yarattığı sıkıntıdan bahsediyor. Bedensel engelli Elif C. ise fizik tedavi hakkının yılda bir kere ve 1 ay olduğunu belirterek bu sürenin uzatılmasını istiyor. Bedensel engelli Asiye K. ise büyük bir özlemle "[...] Ben de herkes gibi gezmek istiyorum. Bir saat olsun, yarım saat olsun gezmek istiyorum" diyor.

Böylece engelli olmayan insanlar için günlük hayatın sıradan ve kolay olan bazı süreçleri için yoğun bir mücadele veren engelli kadınlar, bu boyutuyla aslında kadın ya da erkek tüm engellilerin yaşadığı bazı ortak sorunları ve sıkıntıları ifade etmektedir. Üstelik büyük şehir statüsünü kazanmış olan Trabzon'un hala engelli bireylerin ihtiyaçlarını karşılayacak

düzeyde yeterli bilinçle planlanmadığı ve toplumun bu konuda bilinçlendirilmediği görülmektedir.

Engelin Adını Koymak

Daha önce belirtildiği gibi, engelli olma durumunun ifade edilmesi konusunda bir kavram kargaşası bulunduğu gözlenmektedir. Özürlülük, sakatlık ve engellilik kavramlarının çoğu zaman birbiri yerine yanlış kullanıldığı görülmektedir. Oysa günlük kullanımda söz konusu kavramlar arasındaki farkın vurgulanması önemlidir. Buna göre, ilkinin biyolojik (organlarda fonksiyonel hasar), ikincisinin fizyolojik (aktivitelerde kısıtlılık), üçüncüsünün ise sosyal-kültürel (ilk iki durumun kişide yarattığı sosyal kısıtlılık durumu) bir olgu olduğu görülmektedir. Trabzon'da yaşayan engelli kadınların söz konusu kavramları kabullenme ya da reddetme konusunda farklı tepkiler verdikleri gözlemlenmiştir. Başka bir ifadeyle kimliklerini bu kavramları sahiplenerek ya da reddederek inşa etmektedirler.

Aygün B. "Neden özür diliyoruz ki sanki yani? Özürlü demek ne demek? Ben de anlam veremiyorum açıkçası" derken özürlü kavramına duyduğu tepkiyi gösteriyor ve bu kavramı kendi benliğine dışsallaştırdığı görülüyor. Görme engelli Şeyma B. ise farklı bir bakış sergiliyor:

> Ben hepsini kullanıyorum, hepsi benim kimliğim. Mesela görme engelli bir kadına biz hemen "kör" deriz. Körlük, sadece görmeme durumunu ifade eder. Senin kişiliğine herhangi bir şey eklemiyor. Yani böyle kahverengi gözlü olmak neyse, kör olmak da öyle bir durum. Bunun için bu da benim kimliğimin bir parçası [...]

Bedensel engelli Emine İ.'de olduğu gibi bazı engelli kadınlar da söz konusu kavramları tepkisellikle birlikte kabullenmiş görünüyor: "Ben her şeyi kabulleniyorum, ben sakata da engelliye de katlanıyorum. Bunlar benim için söylenebile-

cek kelimeler, ben çok aldırmıyorum..." Buradaki kabulleniş kavramın tüm olumsuzluklarıyla birlikte ona razı olmak şeklinde tezahür etmektedir. Şeyma B. gibi kavramı olumlamamakta ve kimliğinin önemli unsurlarından biri olarak görmemektedir.

Bedensel engelli Sevgi K. ise engelli kavramını tam da literatürdeki anlamıyla net bir şekilde ortaya koyarken, çevreden kaynaklanan engellemelere itirazını ifade ediyor:

> [...] Hani oradan (merdivenlerden) çıkamıyorsun. Lavaboya giderken sorun yaşıyorsun. Yani böyle her an, her zaman, her yerde bu engel karşımıza bir şekilde çıkıyor. Yani engelli olduğumuzu unutturmuyorlar bize. Unutmak istesek de ısıtıp ısıtıp önümüze getiriyorlar. Yani ben kendimi engelli olarak görmek istemiyorum, görmüyorum da. Sadece yürüyemiyorum dikkatli olmam gerekiyor. Ben kendimi bir engelli olarak görmüyorum.

Yukarıdaki anlatıda görüldüğü üzere, Sevgi K. da kendi benliğini engellilik üzerine kurmamaktadır. Kadınsılığını tüm engellemelere rağmen sergilemeyi tercih eden Sevgi K. yine de bedensel görünümünün norm dışı olmasından ve insanların gözlerini kadın olduğu için değil engelli olduğu için üzerine dikmesinden şikâyet etmektedir. Katılımcıların anlatılarından toplumda engelli olmanın önemli bir sonucunun da, bakışların engelli bedenler üzerine çevrilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Merakın Getirdiği İncinme

Kadınsılık insanların bakışlarını üzerine çekerken, engellilik daha çok insanların gözlerini üzerlerine dikmelerine neden olmaktadır. Bu iki bakış arasında önemli bir fark bulunmaktadır: İlki hayranlık içerirken, ikincisi "iğrenme", "merak etme" ya da "acıma" dürtüsü ile ortaya çıkmaktadır.[25] Yaptığımız

KALEM

[25] Garland-Thomson 1997, s. 28.

araştırmada da engelli kadınlar söz konusu bakışlardan duydukları rahatsızlıkları vurgulu bir şekilde dillendiriyor.

Süheyla C. "Uzaydan gelmiş gibi farklı bir yaratık görmüş gibi bakıyorlar ya hocam. En çok o rahatsız ediyor bizi [...]" derken, Aygün B. "Bakıyorlar, acıyorlar, en çok acıma duygusu. Yani biz bunları istemiyoruz aslında. Bizim acınacak bir yönümüz yok." diye ekliyor. Mevlide B. "İnsanların acımalarını istemiyorum. Sinir sahibi oldum. Gören soruyor, gören soruyor. Soru sormaları beni çok üzüyor. Allah'la teselli oluyorum" diyerek bu durum karşısındaki tepkilerini ortaya koyuyor.

Sevgi K. bakışlar karşısında başlangıçta yaşadığı üzüntünün zamanla nasıl değiştiğini anlatıyor bize:

> [...] Mesela ben yirmili yaşlarda, gerçekten toplumdan kaçıyordum yani. O kadar toplum içine girmiyordum ben. Neden? "aaa noldu sana, aaa sırtında ne var?" gibi sorular. Yani "sırtında ne var" denmesi beni çok incitiyordu. Bu soruya karşılık ben de hasta olduğumu, kemiklerimin büyüdüğünü söylüyordum, gülüyordum, ama içim gülmüyordu. Şu an içim gülüyor. Ama o zamanı bana sor. Tebessüm ediyordum ama içim kan ağlıyordu. Yaa neden bunu sorup da beni incitiyorsun? Şimdi incinmiyorum yani. Gerçekten doğal geliyor bana. [...]

Nedime O. da bakışlara alıştığını söylüyor:

> [...] küçükken etrafımda halka oluşturup bana bakarlardı. O zaman etrafta yoktu benim gibi. O zaman rahatsız olurdum. Ben şimdi aştım bunları [...]

Gözde A. ise incitici bakışlara alışamadığını itiraf ediyor bize:

> [...] Mesela insanların yaklaşımları böyle iğneleyici oluyor. Duruşumun çok düzgün olmadığını biliyorum, farkındayım. Böyle bi merhametle yaklaşıyorlar, acıyorlar. Böyle bi süzüyorlar. Alıştım diyorum ama alışamıyorum gerçekten. Buna benim

alışmış olmam lazım diyorum çünkü doğduğumdan beri bu hastalığı yaşıyorum ama alışamıyorum. İnsan alışamıyor [...]

Gözde A. bu bakışların anlamını "[...] Yani durumunu bileceksin evinde oturacaksın. O dört duvarda kalacaksın öyle. Sakatlığını bil otur diyorlar sana. Senin ne işin var sokaklarda" şeklinde yorumluyor. Selvi M., Gözde A.'nın bu yorumuna bir toplumsal varoluş mücadelesi sözü ile cevap veriyor:

> Ben kendimi kabullenmişken, insanların beni kabullenmemesi beni gerçekten incitiyor. Sakat, topal gibi sözler söylemeleri beni rahatsız ediyor. Toplum dirense de beni almamaya ben kendimi topluma sokacağım Allah'ın izniyle.

Gamze B. ise tepkisini daha sert bir şekilde aslında biraz da Karadenizli kadına özgü dobralıkla veriyor: "Alay ediyorlar, dışlanıyorum, beni gülüyorlar. Erkek olsam yüzlerine söverim. Hedefim çocuklarıma daha güzel bir gelecek [...]"

Anlatılarda görüldüğü üzere, Trabzon'da bakışların engelli bedenler üzerinde toplanması, engelli erkeklerden farklı olarak, engelli kadınlar açısından daha sorunlu anlamlar ve sonuçlar doğurmaktadır. Engelli kadınların engelli erkeklere göre ideal beden baskısına daha çok maruz kaldıkları görülmektedir, çünkü ataerkil kültürde daha çok kadınlar bedenleri üzerinden yargılanmaktadır.[26] Bu anlamda dayatılan toplumsal cinsiyet normları çerçevesinde kadınsı olmaya çabalarken fiziksel engelinden ötürü bunu yerine getirememek, Trabzon'daki engelli kadınları oldukça zorlamaktadır.

Engelli Kadının Bedeni

Toplumsal cinsiyet algısı çerçevesinde ideal kadın bedeninin genç, orta boylu, zayıf, beyaz ve engelsiz olması beklenir. Buna göre, kadının kendisini değerli hissedebilmesi için güzel bir

---

Wendell 1989, s. 113.

görünüme sahip olması gerekmektedir. Güzelleştirme pratikleri kadın bedenini normalleştirirken, engellilik kadın bedenini anormalleştirir.[27] Erkeğin bakışına maruz kalan kadın bedeni, normlar çerçevesinde cinsel bir gösteri olarak sunulurken, engelli kadının bedeni ise tam tersine "garip" ya da "ucube" olarak erkeğin bakışı tarafından küçümsenir[28]. Şeyma B. bu durumu yaşanmış bir olay üzerinden anlatıyor:

> Çok çarpıcı bir hikâye anlatmak istiyorum... Görme engelli bir kadın metroya bindim diyor. Baston kullanıyor, tek başına geziyor. Bastonumu kapattım metroya binerken diyor. Sabit duruyorum, güzel de bir kadınmış, tasvirlerine göre boyu posu yerinde, renkli gözlü bir kadın. Metrodan indim bastonumu açtım yürüyorum, arkamdan koşarak bir adam geldi, direk ifade şu "bacım kusura bakma çok özür dilerim ben senin görme engelli olduğunu fark etmedim, metroda sürekli sana baktım, bakmamam gerekiyordu hakkını helal et." Yani bir kadını bakışlarıyla taciz etmekte sorun yok ama kadın engelliyse seni bakılmaya da layık görmüyor. Tacize de layık görmüyor. Bir de böyle bir boyut var ortada. "Ben nasıl baktım kadın engelliymiş ne işim olur" psikolojisi de var bence. Hem vicdan azabı duyuyor, bir de bir taraftan tacize de layık görmüyor.

Şeyma B. anlattığı olay ile erkeklerin engelli kadın bedenini nasıl bir kadın beni olmaktan çıkarttığını ifade etmektedir. Yani toplumsal cinsiyet algısı çerçevesinde toplumda kadın bedeni erkek ve onun bakışları tarafından, yine toplumsal cinsiyet kriterleri ile oluşturulmuş "güzellik" algısı üzerinden değer bulmaktadır. Buna göre engelli kadın bedeni değer bulamamaktadır. Bu durum "tacize bile layık görülmeme" durumu üzerinden engelli kadın cephesinde üzüntü yaratmaktadır. Çünkü engelli kadının toplumsal cinsiyet olgusu çerçe-

---

Garland-Thomson 1997, s. 28.
A.g.e., s. 26.

vesinde bir bedene sahip olmaması onun "kadın" kavramı içinde yer alamaması algısını doğurmaktadır.

Toplumda kadının çekiciliğinin, özellikle erkekler tarafından arzulanan bir kadın ve böylece değerli olmasının toplumsal cinsiyet algısı üzerinden tanımlanması engelli kadınlar açısından sorunludur. Toplum tarafından olumlu görülen beden görüntüsü güven ve özsaygı sağlarken, negatif beden görüntüsü "aşağılık", "değersizlik" ve "yetersizlik" duygusuna neden olmaktadır[29]. Sağlıklı, güzel, bakımlı ideal bir beden formuna uymadıkları gerekçesiyle kendi bedenleri ile barışık olmayan engelli kadınlar ise, diğer kadınlara göre kendilerini daha değersiz hissetmektedirler[30]. Bu durum engelli kadınların özgüven ve özsaygı anlamında sorunlar yaşamasına neden olur.

Görme engelli Neriman K. "[...] Ben evlenmek istemiyordum, görücü usulü ile evlendirdiler. Bekârken rüyalarımda eşimin benimle alay ettiğini görüyordum. Şimdi rüyalarımı yaşıyorum" derken evlenmeden önce yaşadığı, eşi tarafından alay edilme korkusunun evlendikten sonra gerçekleştiğini söylemektedir. Böylece erkek tarafından beğenilmeme ve değer bulamama durumu ve korkusu engelli kadınlarda evlilik konusunda özgüven eksikliği yaratmakta ve evlenmeme durumu tercih edilmektedir.

Görme engelli Meryem Y. ise şunları söylüyor:

> [...] Baston eğitimini en fazla erkekler alıyor. Kadınlar baston taşımaktan utanıyor. Beyaz baston kullananlar genelde erkekler. Yani evet kadınlarda şu oluyor. Kendine güvenememe değil de kadında utanç oluyor. Utanıyoruz. Çünkü dışarıda karşılaşacağınız bir tepkiden o kadar cesaretli değiliz.

---

[29] Wendell 1989, s. 113; Begum 1992, s. 77.

[30] Karataş ve Gökçearslan-Çifçi 2010, s. 151.

Engelli kadınların, kadın ve beden algısı anlamında yaşadığı bütün bu sorunlara ve soyutlamalara rağmen paradoksal olarak anlatılan bazı hikâyeler tam tersine engelli kadınların cinsel taciz ve istismara da uğradığını göstermektedir. Ancak söz konusu cinsel taciz ve istismarlar engelli kadınların yine "kadınsı" çekiciliğinden değil, aksine "engelinden" ötürü kimseye derdini anlatamayacağından, dolayısıyla işlenen suçun hiçbir zaman ifşa olmayacağına duyulan güvenden kaynaklanmaktadır. "Hem Engelli Hem Kadın Olmak" başlığında belirtildiği gibi özellikle yardım kisvesi altında engelli kadına yapılan bazı tacizler bunun açık göstergesidir. Bu konuda Şeyma B.'nin söyleyecek sözleri var:

> [...] Rahatsız edenlerde oluyor ya da çok aşırı samimi davranan, zaten izin alman gerekiyor karşındakinden, pat diye gelip kolundan bacağından çekiştiriyorlar... Otobüse binerken yardım ediyorum diye bunu da duymuştum birinden, böyle arkadan sarılıp yardım edeyim filan. İstismar edenler çok. Sonra yardım istemiyorsunuz alıngansınız, komplekslisiniz triplerine giriyorsunuz diyorlar yani.

Şeyma B. toplumdaki engelli kadının savunmasız olduğu algısının tacizleri artırdığını bir hikâye ile anlatıyor:

> [...] Benim başıma gelmedi ama birebir yaşandığından eminim çünkü resmi yayınlanan bir dergide okudum. Kadın diyor bir gün sokakta yürüyorum görme engelli bir kadın akşam vakti karanlık, iki erkek kendi arasında konuşuyor, adamın bir tanesi şöyle demiş, "şimdi burada bu kadına bir şey yapsak anlatamaz bile". Kimin yaptığını tarif etme şansı yok gibilerinden. Psikolojik-duygusal bir taciz yani. Bunu bir erkek engelliye söyleyemez kimse, şimdi burada buna bir şey yapsak nasıl anlatacak bizi diye, ama kadın engelli olduğunda bunu duyma ihtimaliniz var.

Diğer taraftan, engeli nedeniyle büyük ölçüde eve hapsolan engelli kadının cinsel istismara da açık olduğu görülmek-

tedir. Çoğu zaman saklanan ya da bir şekilde aile içinde çözülmeye çalışılan bu vakaların ifadesi çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Trabzon'da yaptığımız araştırmada, yardım almak isteyen 2 cinsel istismar vakası ile karşılaşılmış ve söz konusu vakalar ŞÖNİM'e yönlendirilmiştir. Bu vakalar dışında Örneğin, 2 kuzeninin istismarına uğradığını ve bu durumu annesi ile paylaşması sonucu sorunun aile içinde çözüldüğünü belirtilen bir başka vaka ile karşılaşılmıştır. Yine araştırmamız sırasında, oğlu askere giden zihinsel engelli bir kadın ile karşılaştık ve söz konusu kadının geçmişte tecavüze uğradığı bilgisine ulaştık.

Kültürel kodların baskın olduğu toplumsal cinsiyet kurgusu altında kadın bedeninin neyi, nasıl giyeceği de şekillenmektedir. Kadınlar için güzellik algısı çerçevesinde yaratılan korseler, abartılı kıyafetler, yüksek topuklu ayakkabılar, kemerler, kozmetik vb. bu anlamda önemlidir. Ancak engelli kadınlar bu kıyafet ve aksesuarları kullanamadıkları için bedenleri üzerinden toplumdaki "kadın" kavramlaştırmasından uzaklaştıklarını düşünmektedir. 20 Yaşındaki bedensel engelli Gözde A. bu bağlamda şunları söylüyor:

> Mesela öyle kafama göre kıyafet seçemiyorum ben. Elbise giyemiyorum. Çünkü uzun giysem ayağımı atamadığım için ayağıma dolanacak. Kısa giysem ben rahatsız olucam. Ya da ne bileyim, sizin gibi kotu bulup da öyle geçiremiyorum. Bu sefer ne oluyor. Kumaş alıp pantolon diktiriliyor falan. Kafama göre gidip de şunu beğendim gideyim alayım yapamıyorum. Yapmaya çalışsam bile Trabzon sokakları çok uygun değil... Çok güzel babetler, topuklular var. Hiçbirini giyemiyorum. Babet giysem çıkıyor ayağımdan.

Bedensel engelli Nedime O. ise "Bedenim düzgün değil. Ablamın aldığı kıyafetler güzel olmuyor. Kendim almalıyım ama araba sorunu var gidemiyorum" derken bedenine yönelik sıkıntısını ifade ediyor. Yukarıdaki anlatılara benzer şekilde

istediği kıyafeti ya da ayakkabıyı (topuklu ayakkabı) giyememe durumunun yarattığı rahatsızlıklar özellikle genç ve çalışan engelli kadınlarda daha sık ifade edilmiştir. Bununla birlikte Trabzon'da engelli kadınların, toplumsal cinsiyet algısı nedeniyle yaşadığı sorunlar yalnız beden üzerinden karşımıza çıkmamakta toplumda yaşanan önemli dezavantajlar şeklinde de kendini göstermektedir.

Hem Engelli Hem Kadın Olmak

Çalışmalar göstermektedir ki, engelli kadınların çalışma oranı hem engelli erkeklere hem de engeli bulunmayan kadınlara göre oldukça düşüktür.[31] Yaptığımız araştırmada da araştırmaya katılan engelli kaydınlar arasında bir işte çalışanlar % 25,5, çalışmayanlar ise % 74,5 oranındadır.[32] Bununla birlikte engelli kadınların eğitim ve sağlık imkânlarına erişimlerinin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Örneğin bedensel engelli Emine C. eğitim hayatını ilgilendiren aile kararını bizimle şöyle paylaşıyor:

> [...] Çok kıskanç bir abim vardı onu okutmayı tercih ettiler bizimkiler. Okusaydım kesinlikle hukuk okurdum. Avukat değil ya savcı ya hâkim olurdum. Ben mücadele etmeyi sevmiyorum. Şimdi açıktan okumak için artık vaktim yok. [...]

Görme engelli Meryem Y. de engelli kadınların eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanma konusunda erkek engellilerle olan eşitsizliği "[...] Eğitim de önemli. Erkek çocuklar oku-

---

Asch ve Fine 1988, s. 10; Masson 2013, s. 122; Meekhosha 2004, s. 5; Gerschick 2000, s. 1266.

Altuntaş ve Doğanay 2016, s. 325; İstanbul Özürlüler Merkezi, 2002 yılında İstanbul Büyük Şehir Belediyesi işbirliği ile "Toplum Temelli Rehabilitasyon Projesi" kapsamında 60 engelli kadın ile bir çalışma yaparak kadın engelliler ile ilgili bir profil çizmiştir. Bu araştırmaya göre, engelli kadınların % 10,2'si bir işte çalışmakta, %88'i ise herhangi bir işte çalışmamaktadır. Bkz. Engin vd. 2005, s. 119.

tuluyor. Kızlar okutulmuyor. Rehabilite merkezlerine bile erkekleri daha çok gönderiyorlar [...]" sözleriyle vurguluyor.

Fatma K. ise "evlilik" konusunda engelli erkeklerin daha avantajlı olduğunu "Eğer erkek olsaydım daha rahat olurdum. Ailede erkeklere daha değer veriliyor. Kadınların özgüveni daha az [...]" sözleriyle belirtiyor.

Eğitim ve çalışma alanından dışlanan kadınlar günlerini evde geçirmekte ve bireysel anlamda kendilerini geliştirememekte, toplumsal hayatın dışında kalmakta,[33] dolayısıyla kamusal alandan korkmaktadırlar.[34] Böylece engelli kadınların engelli erkeklere göre ve engelli olmayan kadınlara göre ekonomik ve sosyal bağımsızlıklarını kazanma oranları oldukça düşüktür.[35] Bu durum yoksulluğun engellilik durumu ile sonuçlanmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan, yeterli beslenememe, sağlık hizmetlerine erişememe, şiddet görme, hijyenik ve sağlıklı konutlarda kalamama, riskli işkollarında çalışma gibi nedenlerle yoksulluk içerisinde yaşayan bireylerin engelli olma olasılığı yüksektir. Bu nedenle, Emmett ve Alant'ın belirttiği gibi, engelliliğin yoksulluğun hem sebebi hem de sonucu olduğu söylenebilmektedir.[36] Yaptığımız araştırmada, engelli kadınların %38,1'i 1000 TL'nin altında, % 33,2'si ise 2000 TL'nin altında hane gelir düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir.[37] Bu bağlamda Emine İ. şunları söylüyor:

> [...] Geleceğe baktığım zaman mesela sağlığım daha iyi olabilir diye düşünüyorum, ama işim olursa daha iyi bir hayat sürdürebilirim düşüncesindeyim ama işsiz olduğum zaman tabi ki ümitlerim sıfır [...]

---

33 Buz ve Karabulut 2015, s. 34.

34 Meekhosha 2004, s. 5.

35 Abu-Habib 1997, s. 16.

36 Emmett ve Alant 2006, s. 452-453. Altuntaş ve Doğanay 2016, s. 326.

Selma D. ise "[...] Çevremde bana acıyorlar... Bana fitrelerini veriyorlar. Mecburum alıyorum ama rahatsız da oluyorum. Çünkü benim de durumum iyiydi zamanında." diyerek yaşadığı yoksulluğu anlatıyor.

Aileler genellikle engelli bireyleri korumacı bir tavırla yetiştirmektedir. Ancak engelli erkek çocukları ile engelli kız çocuklarının toplumsallaşma süreçleri farklılaşır. Engelli erkek çocukları dışarı çıkabilme noktasında cesaretlendirilirken, engelli kız çocukları bu dünyadan uzak tutulmaktadır[38]. Bu durum engelli kadınların ömürleri boyunca birileri tarafından korunmaya muhtaç olarak yaşamalarına ve bağımsız bir yaşama sahip olamamalarına neden olduğu gibi,[39] engelli kadınların özgüven konusunda sorunlar yaşamasına da neden olmaktadır. Söz konusu durum, ayrıca engelli kadının kadınlık kimliğini kuramaması ve sosyal çevreden soyutlanmasıyla sonuçlanmaktadır.[40] Görme engelli Meryem Y. bu bağlamda şunları söylüyor:

> [...] Yani tabi ki... Özellikle görme engelliyseniz daha çok sorun yaşarsınız. Mesela ben evlendim ama iş bulduğum için evlendim. Ekonomik bağımsızlığın var ise eş bulmak daha kolay oluyor. Eğitim de önemli... Kızlar okutulmuyor... Aileler kızım giderse başına bir şey gelir diye göndermiyorlar ama bence çok yanlış... Görme engelli erkekler daha fazla eğitim alma imkânına sahip. Ailelerin koruma içgüdüsü bizlerin eğitim almasına engel oluyor [...]

Engelli kadınların kadın olarak yaşadığı bir diğer sorun da, aile ve toplumdaki karar alma süreçlerine ve toplumsal örgütlenmelere katılamamalarıdır. Oysa engelli erkekler bazı durumlarda söz konusu karar alma süreçlerine katılarak etkin

---

[38] Asch ve Fine 1988, s. 8.

[39] Meekhosha 2004, s.5.

[40] Karataş ve Gökçearslan-Çifçi 2010, s.148-149.

olabilmektedir. Zeynep B. bu bağlamda engelli sivil toplum kuruluşlarını örnek veriyor:

> Dernekler (engelli dernekleri) filan oluyor ya, orada erkekler daha çok ön planda. Kadınlar biraz çekiniyor sanırım... O kadar çok erkek var ki, kadın da oraya gitmeye çekiniyor bu sefer, o kadar erkeğin içine girip tek başına oturmaya çekiniyor. Şahsen ben öyleyim."

Engelli sivil toplum kuruluşlarında aktif olan Şeyma B. de bu alandaki deneyimini anlatıyor:

> [...] Senin ne kadar özgüvenin iyi olursa olsun, oturmuş bir erkek egemenliği var camiada. Mesela ben engellilerde bunu görüyorum. Benim özgüvenim çok iyi ama atıyorum bir etkinlik oluyor aynı konuda benim de yetkinliğim var ama erkek olan davet ediliyor ya da o bir şekilde çevreyi yapmış ön planda oluyor. Sadece özgüven o da etkili ama oturmuş bir sistem var o sistem içinde kadın olarak kendine daha zor yer buluyorsun onun da etkisi var.

Genç yaşta eşinden ayrılan Emine C. engelli bir kadın olarak boşanma aşamasında bir kadın olmanın sıkıntılarını bizimle paylaşıyor:

> [...] Eşimden iki yıldır ayrı yaşıyorum ama "dul kadın" kimliğini almamak ve "millet ne der" diye düşünmemek için aile çevresine bu durumu söylemedim. Ailem bana güvendi ayrı yaşamam için bana baskı yapmadılar. Kimseye minnetim yoktur. Babama bile zor durumda olduğumu söylemem. Dışarıdaki insanlardan zarar gelmiyor ne oluyorsa tanıdık çevreden zarar geliyor.

Sonuç olarak, Trabzon'da yaşayan engelli kadınlar da toplumsal cinsiyet algısının toplumda yarattığı rol ve beklentilerin dayattığı diğer engelsiz kadınlarla benzer ama daha fazla sorunlarla karşılaşmaktadır: Eğitim ve rehabilitasyon imkânlarından mahrum bırakılma, iş imkânı bulamama, eve hapsolma,

sosyal örgütlenmelerde yer alamama ve cinsel taciz bunlar arasındadır. Toplumsal cinsiyet algısının engelli kadınlar üzerinde yarattığı belki de en önemli sorunlardan bir diğeri, engelli kadınların geleneksel kadınlık rollerinin dışında tutularak cinsellik, evlilik ve aile kurma gibi olguların dışına itilmesidir. Araştırmaya katılan engelli kadınların birçoğunun geleneksel kadınlık rollerinden dışlandıkları görülmektedir.

Geleneksel Kadınlık Rollerinden Uzakta

Engelli kadınlar toplumda güzellik ve kadınlık alanından dışlanırken aynı zamanda aseksüel ve üreme yetisi olmayan kadınlar olarak konumlanır ve engelli kadının cinselliği göz ardı edilir. Engelli kadın hakları savunucularının birçoğu engelli kadınların geleneksel kadınlık rollerine ulaşabilmesini insan ve vatandaşlık hakları olarak kabul etmektedir.[41] Çünkü engelli kadının cinselliği, sevmesi, âşık olması, evlenip aile kurması ve çocuk doğurması yani anne olması engellenmektedir.[42] Oysa bir kadının yetişkin olarak kabul edilebilmesi için cinselliğinin nesneleştirilmesi gerekirken,[43] engelli kadınlar aseksüel nesneleştirilme sürecine tabi tutulmaktadır. Buna göre, cinsellik engelli bedenlere göre değildir.[44]

Trabzon'da yaşayan engelli kadınların evlilik konusunda karşılaştığı önemli sorunlardan biri, engelli olsun ya da olmasın erkeklerin ailelerinin engelli gelin istememesidir. Yaptığımız araştırma sırasında, flört ya da evlilik sürecinde erkek arkadaşlarının aileleri tarafından kabul edilmeyen birçok engelli kadın ile karşılaşılmıştır. Örneğin, 6 yaşında geçirdiği trafik kazası ile bedensel engelli olan Ayfer S. "[...] Engelli olduğumu daha çok ergenlik döneminde anladım. Evlenirken de eşimin ailesi 'beni ben sakat gelin istemiyorum' diyerek reddetti [...]"sözleriyle bu

41 Lloyd 2001, s. 716.
42 Asch ve Fine 1988, s. 12; Masson 2013, s. 120.
43 Schriempf 2001, s. 66.
44 Garland-Thomson 1997, s. 25.

konuda yaşadığı olumsuz deneyimi paylaşıyor. Görme engelli Aygün B. ise evliliğiyle ilgili yaşadığı sıkıntıyı şu sözlerle anlatıyor:

> [...] Onlar çocuklarını gören kızla evlendirmek istiyorlardı, işte bir tanesi görmüyor, öbürü gören kız olsun ki ona yardımcı olur, getirir, götürür, işte evde yemeğini yapar [...]

Karadeniz bölgesinde yaygın olan akraba evliliklerinden biri yapan ve teyzesinin oğlu ile kendi isteği ile evlenen bedensel engelli Emine N. ise şöyle söylüyor:

> [...] Çevremizdeki insanları eğitmenin bir yolu olmalı. Kayınbabama göre oğlu tarla işlerinde çalışması için sağlam biri ile evlenmeliydi [...]

Yukarıdaki anlatıda bağ-bahçe işlerinin kadınlara bırakıldığı Trabzon'da (ve diğer Karadeniz Bölgesi şehirlerinde) gelinlerin aile ekonomisine olan katkısına göre aileye kabul edildiği görülmektedir. Kadınlara biçilen tarlada çalışmak ve ev işleriyle ilgilenmek gibi görevleri yerine getiremeyecek olan gelinlerin ise aileye kabul edilmesi oldukça güçtür.

Araştırmada önemli bir diğer bulgu da engelli kadınların ailelerinin kendi çocuklarının evlenmeleri ihtimalini reddetmesidir. Örneğin, bedensel engelli Sümeyye Ö. ile yapılan mülakatta ailesi (annesi ve teyzesi) evlilik konusunun açılmasını istemiyor ve "[...] evlilikle ilgili soruları boş verin sormayın, aklına koymayın bu gibi şeyleri [...]" diyerek engelli kızlarının evliliği konusundaki bakış açılarını ortaya koyuyorlar. Bu sırada Sümeyye Ö.'nün tavrı ise oralı olamamak şeklinde oluyor.

Sevgi K. de "[...] evliliği asla düşünmedim, aslında toplum olarak, ailem olarak bana asla düşündürmediler" diyerek bu durumu daha net şekilde ifade ediyor.

Selvi M. ise yengesinin (amcasının eşi) kendisi hakkındaki evlenemeyeceği düşüncesi ve akrabalardaki evlenecek yaştaki

kızları sayarken, bekâr olan Selvi M.'yi saymayışı karşısındaki üzüntüsünü ifade ediyor.

Mülakat sırasında kendisi gibi epilepsi hastası olan bir erkekle evlenebileceğini söyleyen Elif C., ancak buna kendisi ile ilgilenen ablasının izin vermediğini söylüyor.

Evli olan Havana B. ise ailesinin, doktor olan eşi ile yaptığı evliliğe karşı önyargısını şöyle anlatıyor:

> [...] Eşimle evlenirken ailem güvenmedi. Eşimin beni bırakıp bir hemşire ile evleneceğini söylüyorlardı. Benim gözüm ondan başkasını görmüyor. Eşimin ailesi de ben engelli olduğum için evlenmemizi istemiyordu. Çocuklarım bana ne kadar güçlü bir kadın olduğumu söylüyorlar [...]

Engelli kadınların dünyaya getirecekleri çocukların da engelli olacağı önyargısı engelli kadının evlenmesinde önemli bir engel olarak durmaktadır. Neriman K. eşi ile evlenirken eşinin ailesinin "bundan olan da sakat olur" diyerek tepki gösterdiklerini belirtiyor.

Engelli kadınların duygusal bağ kurması ve evlenmesinin çoğu zaman engellenmesine karşın engelli kadınların bu konuda itirazları var. Örneğin Sevgi K.,"[...] Allah'ım diyorum yani, engelli olmak demek kalbimiz yok demek değil... Kalbe söz geçmiyor" derken, Selvi M. "kalbimden engelli değilim ki" demektedir. Görme yetisini kaybettikten sonra nişanlısından ayrılan Ayşe K. ise evlenmeyi istemesine karşın çevrenin tepkisi nedeniyle bu konuda açık olamadığını belirtiyor:

> Bazen rüyamda görüyorum ay ışıklarını, yıldızları. Askerleri bile görüyorum rüyamda. Şehitleri gördüm rüyamda. Tanımadığım ama beni seven erkekleri görüyorum, evlendiğimi görüyorum rüyamda... Ama konu komşu evlenme meraklısı bu derler diye evlenmeyi istemiyorum [...]

Yasemin T. ise şunları söylüyor:

> Biz daha önceden görüşüyorduk aslında evlilik düşüncemiz yoktu. O derdini anlatıyordu ben derdimi anlatıyordum. Normalde birbirimize destek oluyorduk. Olur mu olmaz mı diye çok tartıştık. Ben önce kendime engel koyarım olmaz dedim. Sonra insan düşündükçe, kendi engelini aştıktan sonra, diğerlerini aşıyor.

Bununla birlikte, toplumsal norm olarak bir kadın için zorunluluk teşkil eden annelik, engelli kadınların hiçbir zaman sahip olamayacağı bir statü olarak belirlenmektedir. Kendisi yardıma muhtaç olarak kodlanan engelli kadının çocuğuna bakamayacağı ve besleyemeyeceği düşünülmektedir.[45] Bakma, anne olan kadının sorumluluğundadır. Ancak engelli kadının bizatihi kendisi çocuksu ve birine muhtaç olarak görüldüğünden, bakım veren değil bakım alması gereken olarak kabul edilmektedir.[46]

Gözde A. ise evlilik ya da flört durumunda erkeklerin merhamet duygularından duyduğu rahatsızlığı "[...] Önce merhametle yaklaşıyorlar. Bir de çok bakımlı biri değilim. Ben de kendime yaklaşmam bu şekilde görünce [...]" sözleriyle belirtiyor.

Engelli kadınların evliliği konusunda bir diğer saptama da, engelli kadınların evlendiği kişilerin engelli olup olmaması konusundadır. Engelli bir erkeğin engelli olmayan bir kadınla evlenmesi normal bir durum olarak karşılanırken, tersi durumda yani engelli kadınların engelli olmayan bir eşe sahip olması durumunda toplum meraklı bakışlarını üzerlerine dikmekte ve mevcut durumu anlayamamakta, durumu sorgulamaktadır. Engelli kadınla evli olan erkek "aziz" olarak görülmektedir.[47] Süheyla C. de bu durumu ifade ediyor:

> Sağlıklı gören bir kadın, görme engelli ya da herhangi bir engeli olan bir erkekle düşünebilir çünkü yine bizim (kadınların) bu-

---

[45] Garland-Thomson 1997, s. 26; Begum 1992, s. 74.

[46] Hanna ve Rogovsky 1991, s. 55.
Asch ve Fine 1988, s. 18.

rada duygusallığımız ön plana çıkıyor ama sağlıklı bir erkek asla düşünmez.

Öte yandan geleneksel kadınlık rollerinin dışında tutulan engelli kadınların birçoğunun da toplumun onlardan beklediği şekilde kendileri evlenmek, anne olmak ve cinsel ilişkiye girmek istememekte ve evlenip çocuk sahibi olmayı sosyal başarı olarak kodlamamaktadır.[48] Toplum tarafından çekici bulunmayan engelli kadınlar kendilerini çekici bulmamakta cinsel eş olarak kabul görmeyeceklerini düşünerek evlenmeyi ya da flört etmeyi reddetmektedir.[49] Yapılan çalışmalara göre, engelli kadınların büyük bir kısmı bekârdır.[50] Trabzon'da engelli kadınlar konusunda yaptığımız araştırmada da engelli kadınların %57'si bekâr %34,6'sının ise evli olduğu sonucu ile karşılaşılmıştır.[51] Engelli kadınların %18,9'u da evlenmeyi düşünmediklerini belirtmiştir.[52] Bütün bu önyargılar engelli kadınların, engelli erkeklere göre hayatta daha çok yalnız kalmaları sonucunu doğurmaktadır.

Trabzon'daki engelli kadınların aseksüel oldukları ve iyi bir anne olamayacakları inancı nedeniyle evlenmeleri pek arzu edilmemesine karşın, evdeki çocukların bakımında diğer kadınlarla birlikte rol aldıkları görülmektedir. Bununla birlikte aynı beklenti ev işlerini yapma noktasında da karşımıza çıkmaktadır. Yani engelli kadınların ev içindeki hizmet etme ve ev işi yapma gibi kadına özgü rolleri yapmaları beklendiği görülmektedir.[53] Örneğin Selvi M. "[...] evin işini ablam ve ben yapıyoruz" demektedir.

Öyleyse kültürel anlamda cinsellik ve kadınlık rollerinden arındırılmış engelli kadınlar, engelsiz bedenlere sahip kadınlardan farklılaşmaktadır. Engelli kadınların cinsel varlıklarının

---

48 A.g.e., s. 13.

49 Buz ve Karabulut 2015, s. 38.

50 Hanna ve Rogovsky 1991, s. 52.
Altuntaş ve Doğanay 2016, s. 322.

52 A.g.e., s. 333.

53 Buz ve Karabulut 2015, s. 32-33.

olamayacağı dolayısıyla evlenme ve çocuk sahibi olma durumlarının yaşanamayacağı önyargısı, engelli kadınların diğer kadınlardan farklı olarak yaşadığı önemli bir ataerkil baskı şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Geleceğe Dair Umutlar ve Mutluluk?

Dilek U., mülakat için evine gittiğimizde öylesine seviniyor ve şaşırıyor ki: "Ben ne kadar önemliyim ki ta buraya kadar geldiniz" diyor. Liseden sonra trafik kazası geçirerek hafızasını kaybeden ve yıllarca hastanelerde yatan Dilek U., çok az şey hatırlıyor. Kazadan önce hemşire olmak için sağlık lisesine giden katılımcı bütün yaşadığı acılar karşısında "Keşke hiç dünyaya gelmeseydim" diyor.

Ancak araştırma sürecinde daha umutlu ya da mutlu olan engelli kadınların çoğunlukta olduğu fark edilmektedir. Örneğin görme engelli Tuğba L.,"[...] Yani bende mutluyum, hiçbir zaman niye böyle doğdum demedim, ben sadece insanların önyargısından mustaribim ona da yapacak bir şey yok" diyor. Süheyla C. ise umudunu şöyle ifade ediyor:

> [...] Şey konusunda, tedavi konusunda hani bizim rahatsızlığımızın tedavisi olacak mı? Olacağını düşünüyorum, bu kök hücre tedavisi filan onların bir sonuç vereceğini düşünüyorum. Bu konuda çok büyük araştırmalar var, umutluyum yine de umut etmek güzel.

Diğer taraftan engelli kadınların kaygıları da oldukça derin. Sevgi K. bu durumu şöyle ifade ediyor:

> [...] Benim umutlarımdan çok kaygılarım var. Anneciğimi kaybetme korkusu var, onunla beraber yaşadığım için her şeyim o, o kaygı beni çok üzüyor. Geleceğe dair umutlarım tabi ki, umutsuz yaşanmaz, mutlaka vardır, ama fazla umut ettiğim bir şey yok. Sadece iyileşip bir arabacık alırım onunla özgürce dolaşırım, anneciğimi de yanıma alırım o kadar.

%80 Bedensel engelli Sümeyye Ö. "Annem ölünce ben nerede yaşarım, kim bakar?" sorusunu sorarak geleceğe dair kaygısını paylaşıyor bizimle.

Bazı engelli kadınlar ise verdikleri mücadelenin oldukça farkında. Aygün B. mücadelesini şöyle anlatıyor:

> [...] Bilmiyorum zorluklarla karşılaşmadım mı? Karşılaştım tabi hem de nasıl uuu, ama bunu da eninde sonunda başarabilmek de güzel. Bilmiyorum ben böyle düşünüyorum... Mücadele etmeyi seviyorum ben, sonunda başarılı olmayı seviyorum.

Yukarıdaki anlatılarda Trabzon'da yaşayan engelli kadınların umutlarını büyük ölçüde kaybetmemesine karşın geleceğe dair önemli kaygılar yaşadığı görülmektedir. Günün birinde engellerinden kurtulmayı hayal eden katılımcılar, aksi halde yalnız kalmaktan ve kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak olmaktan kaygılanmaktadırlar. Bu durumun nedeni ise Trabzon'da engelsiz bir gündelik hayatın henüz kurulamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Kendisine yetebilen ve engellerinden kurtulabilmiş bireylerin varlığı oldukça azdır.

Sonuç Yerine

Trabzon'da yaşayan engelli kadınlar hem kadın hem de engelli olarak bir varoluş mücadelesi vermektedir. Katılımcıların eğitim, gelir getiren bir işte çalışma, rehabilitasyon merkezlerinden faydalanma, karar mekanizmalarında ve örgütlenmelerde yer alma gibi konularda hem engelli erkeklerden hem de engelli olmayan kadınlardan daha dezavantajlı oldukları gözlemlenmiştir.

Ancak engelli kadın katılımcılar için belki de daha sorunlu olan alanı ise toplumsal cinsiyet algısı ve toplumda kadına yüklenen rol ve beklentiler oluşturmaktadır. Engelli kadının geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinden dışlanması; aseksüel görülerek cinselliğinin göz ardı edilmesi; bedeninin toplumda var olan güzellik algısı dışında tutulması; evlenmesi ve anne

olmasının engellenmesi bu sorunların başlıcalarıdır. Batı'da kadınlar toplumsal cinsiyet rollerinden şikâyet ederken, engelli kadınlar bu toplumsal cinsiyet rollerini bir hak olarak talep etmektedir. Kadınlar, bedenlerinin aşırı görünür olması ve cinsellikleri üzerinden kodlanmaya karşı çıkarken, engelli kadınlar cinselliklerinin yok farz edilmesine itiraz etmektedir. Kadınlar bedenleri üzerinden tanımlanma ve "güzellik" algısı içinde erkekler tarafından değerlendirilmeye karşı çıkarken, engelli kadınlar yaşadıkları toplumda bedenlerinin "güzel" kavramlaştırması dışına çıkarılmasına itiraz etmektedir. Kadınlar annelik rolünün tabu olması ve kadın kimliklerinin önüne koyulmasını eleştirirken, engelli kadınlar anne olmayı özlemle bir hak olarak talep etmektedir. Ancak Trabzon'da engelli kadınların bu türden sorunlarla karşılaşmış olduklarını belirtmelerine rağmen, genellikle söz konusu dışlanmışlığa razı geldikleri görülmektedir. Batı'daki feminist engellilik hareketinde olduğu gibi bir hak talebi söz konusu değildir. Bu anlamda, Trabzonlu engelli kadınlar arasında bilinç yükseltme çalışmaları yapılmalı ve kendi kimlikleri üzerinden politika üretebilmeleri sağlanmalıdır.

Diğer taraftan, günlük hayattaki deneyimine bakıldığında Trabzonlu engelli kadınlar, yaşadıkları bu toplumun içine işlemiş olan çelişkili durumlarla mücadele etmek zorundadır. Çünkü engelli kadınlar, bir taraftan toplumsal cinsiyet anlamında toplumda kodlanan-inşa edilen "kadınlık" rollerinin gerekleri dışına itilirken, dolayısıyla "kadın" olarak değerlendirilmezken, diğer taraftan kadın olmanın en önemli sıkıntısı olan cinsel taciz ve istismarla da mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Ayrıca, engelli kadınlar çocuk doğuramayacağı, bir anne olarak çocuklarına bakamayacağı ya da eve ait gerekleri yerine getiremeyeceği düşüncesi ile evlilik alanından dışlanırken aynı zaman da kendi ailelerinde çocuklara bakmak ve ev temizliği işlerinin yapılmasında önemli aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karadeniz kadını olarak, Trabzonlu engelli kadınlar da söz konusu tüm çelişkili durumları/sorunları yaşamaktadır. Bununla birlikte coğrafi olarak eğimin çok fazla olduğu Trabzon'da bir de engellilere yönelik çevresel düzenlemelerin olmaması eklenince engelli kadınlar evlerine hapsolmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, Trabzonlu engelli kadınlar Karadeniz'in engebeli ve eğimli coğrafyası ve zorlu iklimine karşı verdiği mücadeleyi ataerkil toplumsal yapıya karşı da vermektedir. Ancak araştırmamız sonunda ulaştığımız önemli bulgulardan bir diğeri, Karadeniz kadınına yönelik "güçlü kadın" profilinin-algısının engelli kadınlar için de geçerli olduğudur. Araştırma sonuçlarına göre, Trabzon'da engelli kadın, eğitim ve çalışma oranları gibi somut konularda Türkiye ortalamasının üstündedir. Toplumsal cinsiyet algısı bağlamında toplumun kendilerine dayattığı kurgulara karşı da Trabzonlu engelli kadınlar güçlü bir mücadele vermektedir.

Kaynakça

Abu-Habib, L. (ed.) 1997. *Gender and Disability: Women's Experiences in the Middle East*. Oxford: Oxfam.

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü. 2014. "Birleşmiş Milletler Sisteminde Engellilik" http://eyh.aile.gov.tr/mevzuat/uluslararasi-mevzuat/13-birlesmis-milletler-sisteminde-engellilik (Son erişim tarihi: 10 Şubat 2017).

Altuntaş, N. ve G. Doğanay. 2016. "Trabzon'da Engelli Kadın Profili", *KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (12), s. 315-339.

Asch, A. 2001. "Critical Race Theory, Feminism, and Disability: Reflections on Social Justice and Personal Identity", *Ohio State Law Journal* 62, s. 1-17.

Asch, A. ve M. Fine. 1988. "Introduction: Beyond Pedestals", *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture and Politics*, der. M. Fine ve A. Asch. Philadelphia: Temple University, s. 1-37.

Barnes, C., M. Oliver ve L. Barton. 2002. Introduction to *Disability Studies Today*, der. C. Barnes, M. Oliver ve L. Barton. USA: Blackwell Publishers, s. 1-17.

Begum, N. 1992. "Disabled Women and the Feminist Agenda", *Feminist Review* 40, s. 70-84.

Burcu, E. 2015a. *Engellilik Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Burcu, E. 2015b. "Türkiye'de Yeni Bir Alan: Engellilik Sosyolojisi ve Gelişimi", *Sosyoloji Konferansları* 52 (2), s. 319-341.

Butler, J. 2005.*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. B. Ertür. İstanbul: Metis.

Buz, S. ve Karabulut, A. 2015. "Ortopedik Engelli Kadınlar: Toplumsal Cinsiyet Çerçevesinde Bir Çalışma", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7, s. 25-45.

Emmett, T. ve Alant, E. 2006. "Women and Disability: Exploring the Interface of Multiple Disadvantage", *Development Southern Africa*, 23 (4), s. 445-460.

Engin N., M. Güveli, T. Gültekin ve A. Ünal. 2005. "Toplum Temelli Rehabilitasyon Programında Engelli Kadın Profilinin Değerlendirilmesi", *Engelli Kadınların Sorunları ve Çözümleri Sempozyumu*, Kocaeli, 29-30 Nisan, s. 116-120.

Fidan, F. ve Saç, S. 2005. "Bir Gün İçin Engelli Olduğunuzu Düşünün Kız Öğrenciler Gözüyle Engelli Kadın", *Engelli Kadınların Sorunları ve Çözümleri Sempozyumu*, Kocaeli, 29-30 Nisan, s. 64-74.

Garland-Thomson, R. 2002. "Integrating Disability, Transforming Feminist Disability", *NWSA Journal (Feminist Disability Studies)* 14 (3): 1-32.

Garland-Thomson, R. 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture And Literature.* New York: Columbia University Press.

Gerschick, T. J. 2000. "Toward a Theory of Disability and Gender", *Signs (Feminisms at a Millennium)* 25 (4), s. 1263-1268.

Goodley, D. 2011. *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction.* London: SAGE.

Hanna, W. J. ve B. Rogovsky. 1991. "Women with Disabilities: Two Handicaps Plus", *Disability, Handicap&Society* 6 (1), s. 49-63.

Karataş, K. ve E. Gökçearslan-Çifçi. 2010. "Türkiye'de Engelli Kadın Olmak: Deneyimler ve Çözüm Önerileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Woman Studies Special Issue)* 3 (13), s. 147-153.

Lloyd, M. 2001. "The Politics of Disability and Feminism: Discordor Synthesis?", *Sociology* 35 (3): 715-728.

Masson, D. 2013. "Femmes et handicap", *Recherches féministes* 26 (1), s. 111-129.

Meekosha, H. 2004. "Gender and Disability", *Sage Encyclopedia of Disability*, s. 2-14. http://socialwork.arts.unsw.edu.au/ (Son erişim tarihi: 20 Nisan 2015).

Özgür-Sayar, Ö., M. Özbulut ve N. Küçükkaraca. 2008. *Özürlülerle Toplumsal Bütünleşmeye Bir Adım: Malatya-Özürlü Bireylerin Toplumla Bütünleştirilmesine Yönelik Tespit, Bilgilendirme ve Veri Tabanı Oluşturma Çabası (ÖZVERİ) Projesi Sonuç Kitabı.* İstanbul: Mat Grup.

Schriempf, A. 2001. "Refusing the Amputated Body: An Interactionist Bridge for Feminism and Disability", *Hypatia (Feminism and Disability)* 16 (4), s. 53-79.

Shakespeare, T. 2006. "The Social Model of Disability," der. L. J. Davis, *The Disability Studies Reader.* New York: Routledge, s. 197-204.

Thomas, C. 2002. "Disability Theory: Key Ideas, Issues and Thinkers," der. C. Barnes, M. Oliver ve L. Barton, *Disability Studies Today.* USA: Blackwell Publishers, s. 38-57.

Wendell, S. 1989. "Toward a Feminist Theory of Disability", *Hypatia (Feminist Ethics & Medicine)* 4 (2), s. 104-124.

Derinlemesine Mülakat Katılımcıları

Selvi M. (25 yaşında, bedensel engelli, bekâr, çalışıyor)
Melek Ö. (45 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Nedime O. (43 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Gözde A. (20 yaşında, bedensel engelli, bekâr, üniversite öğrencisi)
Asiye K. (60 yaşında, bedensel engelli, evli)
Mevlide B. (57 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Gamze B. (40 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Fatma K. (32 yaşında, görme engelli, bekâr)
Meryem Y. (35 yaşında, görme engelli, evli)
Neriman K. (38 yaşında, görme engelli, evli)
Havana B. (39 yaşında, bedensel engelli, evli)
Sümeyye Ö. (49 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Elif C. (33 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Ayşe K. (33 yaşında, görme engelli, bekâr)
Yasemin T. (29 yaşında, bedensel engelli, evli)
Ayfer S. (36 yaşında, bedensel engelli, evli)
Emine N. (47 yaşında, bedensel engelli, evli)
Dilek U. (30 yaşında, bedensel engelli, bekâr)
Emine C. (31 yaşında, bedensel engelli, boşanmış)
Selma D. (55 yaşında, bedensel engelli, evli)
Zeynep B.(23 yaşında, görme engelli, bekâr)
Şeyma B. (22 yaşında, görme engelli, bekâr)
Aygün B. (38 yaşında, görme engelli, evli)
Emine İ. (41 yaş, bedensel engelli, bekâr)
Sevgi K. (41 yaş, bedensel engelli, bekâr)
Süheyla C. (29 yaş, görme engelli, evli, çalışıyor)
Tuğba L. (26 yaş, görme engelli, bekâr, çalışıyor)

Karadeniz'in Mübadil Kadınları

İlhan Zeynep KARAKILIÇ

Giriş

Karadeniz'e dair çalışmalar köylere odaklandığında, hikâyeler genellikle fındık ve çay etrafında şekillenir. Eğer söz konusu olan bir göçmenlik hali ise bu da köyünü arkada bırakıp dünyanın dört bir yanına savrulmak şeklindedir. Kadınlar da genellikle göç eden erkeklerin ardından her bir dert ile tarla ile bahçe ile ataerkilliğin içinde, ama sınırlarını da hafif hafif genişleterek mücadele ederler. Ben ise, bu yazıda başka bir göçmenlik deneyimi olan Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'ni, kadınların bunu nasıl deneyimlediklerini ve hatırladıklarını; Bafra'nın Sarıdünya[1] köyünde yaşayan kadınların tütün üretimi etrafında şekillenen sosyal hayatlarına odaklanarak anlatacağım. Bunu yaparken, Haziran 2011 ile Eylül 2011 tarihleri arasında gerçekleştirdiğim alan çalışmasından[2] faydalanaca-

---

Yazıda alan çalışmasını gerçekleştirdiğim ve benimle konuşma nezaketinde bulunan köylülerin anonimliğini korumak için hem köyün adını hem de kişilerin adları değiştirilmiştir.

Toplam kırk gün kaldığım köyde; derinlemesine mülakat, konuya vakıf görüşmecilerle mülakat, soyağacı incelemesi ve katılımcı gözlem metotlarını kullandım. Derinlemesine mülakatlar sırasında yüz on haneli

ğım. Devam eden sayfalarda, önce kısaca 1924'te gerçekleşen Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'nden, Sarıdünya köylülerinin mübadele sonraki deneyimlerinden ve köyün o zamandan bugüne geçirdiği değişimden bahsederken, köyün tütün piyasası etrafında geçirdiği dönüşüme odaklanacağım. Bundan sonra, mübadil olmanın ve tütün üreticisi olmanın köyün kadınları için nasıl bir çerçeve yarattığını anlatacağım. Tütün üretiminin etrafından şekillenen günlük ve günlük olmayan pratiklerden, tütün yapmanın mübadil kadınlar için ne demek olduğundan ve kadınların tütün üretimi etrafında mübadele hafızasının taşınmasında nasıl bir rol oynadığını göstereceğim. Sonraki bölümde ise, köyde tütün üretimi bittikten sonra kadınların hayatlarının nasıl dönüştüğünü anlatacağım. Bu bölümde özellikle, tütün üretiminden köylü kadınlara kalan hastalıkları, bu hastalıkların genç kadınlar için sonuçlarını ve tütünün tarımının bitmesi ile kadınların tek üretimine dönüşen tarhanadan bahsedeceğim. Böylece bu iki ana bölümde kadınların hayatlarının tütün üretimi sırasında ve bu üretim bittikten sonra nasıl değiştiğini anlatmış olacağım. Sonuç bölümünde ise tüm bu dönüşümlerin mübadil hafızasının kuşaklar arasında aktarımında nasıl bir değişikliğe yol açtığını göstermeye çalışacağım.

Mübadele ve Sarıdünya

Sarıdünyalılar, Lozan Antlaşması öncesinde 30 Ocak 1923'te imzalanan Türk ve Yunan Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol çerçevesinde Batı Trakya haricinde Yunanistan'da yaşayan ve sayıları üç yüz bini bulan Müslüman Türklerin geri kalanı ile Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldılar. Samsun'un Bafra ilçesinde yerleştikleri köy de, aynı pro-

köyde, otuz dördü kadın, yirmi sekizi erkek olan toplam altmış iki kişi ile görüşme yaptım. Bu kişilerin sadece iki tanesi Yunanistan'da doğmuş, diğerleri ise Yunanistan'da doğan anne babaların çocukları ve torunlarıydılar.

tokol çerçevesinde İstanbul'da yaşayanlar dışındaki, yaklaşık bir milyon iki yüz elli bin Ortodoks Rum'un Yunanistan'a zorunlu göçü sonucu boşalan köylerden biri olan Sarıdünya köyü idi. İki ülke arasındaki zorunlu nüfus mübadelesinden, her iki ülkede yaklaşık bir buçuk milyon kişi etkilendi.[3] Bu göç dalgası boyunca, hem Türkiye hem de Yunanistan göçe dâhil olan insanlara bu konuda ne düşündüklerini, gitmek isteyip istemediklerini sormadı ve göçü zorunlu kıldı. Yunanistan için mübadele Anadolu'da yaşanan yıkımın bir sonucu iken, Türkiye için zaferin bir parçasıydı. Mübadele, hem Osmanlı'nın çekildiği ve artık Türkiye'ye ait olmayan bölgelerde kalan Müslüman-Türk nüfusun güvenliğini sağlamak, hem de homojen bir ulus devlet ile onun homojen ekonomisini yaratmak için bir araç olarak kullanıldı.[4]

Mübadillerin Karadeniz'deki son durağı Samsun değildi, Giresun ve Trabzon limanlarına, yine buraların Rum nüfuslarını -hem Mübadele öncesinde hem de Mübadele sırasında- kaybeden köylerini doldurmak için de mübadiller getirildi. Fakat Samsun'un bölgenin en büyük tarım ve ticaret merkezi olması ve mübadillerin geldikleri memleketlerine coğrafi olarak ve tarım olanakları açısından benzer oluşu, Samsun'u hem mübadillerin yerleşiminden sorumlu bürokratlar hem de mübadiller için daha çekici hale getiriyordu.[5] Mübadillerden, Samsun'a geldikten sonra, devletin sağladığı kısıtlı imkânlarla yeni bir hayata başlamaları beklendi.

Sarıdünyalılar daha mübadele öncesinde, Drama civarında yer alan köylerinde iyi kalite şark tütünü üretip, bunu Osmanlı Rejisi'nden bağımsız olarak yerel tüccarlar aracılığı ile büyük pazarlara ulaştırabiliyorlardı. Bu işte ustaydılar ve ürettikleri tütünler Osmanlı'nın dünya tütün piyasasındaki

---

Hirschon 2005; Clark 2008.
O. Yıldırım 2006; Gökaçtı 2005.
İpek 2000.

yeri açısından hayli önemliydi.[6] Mübadele sırasında Sarıdünyalıların ve diğer Dramalı tütün üreticilerin Anadolu'da tütün üretimine elverişli yerlere yerleştirilmek istenmesinin temel sebebi de, hem mübadillerin yeni geldikleri Türkiye'ye daha kolay uyum göstermelerini hem de bir an önce ekonomik olarak üretken olmalarını sağlamaktı. Bunun yanı sıra, çoğunlukla gayri-Müslimlerin üretici ve satıcı olarak etkin olduğu tütün sektöründe faaliyetlerin kesintiye uğramaması ve yeni kurulan Türkiye'nin dış pazarlarda en önemli döviz kaynağı olan şark tütünü satışının da aksamaması amaçlar arasındaydı. Fakat bu plan umulduğu kadar düzgün bir şekilde uygulanamadı. Köyler dağıldı, şehirden gelenler köylere yerleştirilirken köyden gelenler de şehirlere yerleştirildi. Yunanistan'da zeytin tarımı ile uğraşanlara tütün tarlaları verilirken, tütün ile uğraşanlara da zeytin tarlası verildiğine ya da insanlar doğru yerlere yerleştirilmiş olsalar bile orada kalmalarını sağlayacak düzenlemelerin yapılamadığına dair pek çok anlatı var.[7]

Sarıdünyalılar ise tüm bu yerleşme karmaşasının içinde, bir köy olarak kalabilmişlerdi. Köylülerin anlattıklarına göre, Samsun'da karantinadan çıktıktan sonra, yetkililerin onlara Samsun civarında bir mahalle göstermelerine rağmen, şehirde yaşayamayacaklarını söyleyerek gösterilen ilk mahallede yerleşmeyi reddettiler. Bunun yerine, Bafra'ya doğru ilerleyerek, şimdiki köylerinden biraz daha yüksekte olan başka bir köye yerleştiler. Daha sonra, Sarıdünya'daki Rumlardan kalan boş evleri fark edince, köylülerin bir kısmı bu köye taşındı. Bu süreçte resmi kurumlar ne yerleşmelerine dair bir öneri ne de yerleştikten sonra bir yardımda bulunmadı. Sarıdünyalılar gelir gelmez kendi tarlalarında olmasa bile tütün tarlalarında çalışmaya başlayabildiler. Böylece Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'nin amaçladığı ama çoğu durumda gerçekleşemeyen

---

Arslan 2010.

Kosova 1998; Özsoy 2007; Gökaçtı 2005.

organ nakli benzeri durum Sarıdünyalılar için gerçekleşti. Zorunlu göçten önce Yunanistan'da bir köy olarak şark tipi tütün üretiminde uzmanlaşmış olan bu köylüler, bir gemiyle geldikleri Samsun'da da, Bafra'nın bir köyüne yerleşerek aynı tip tütünü üretmeye yıllarca devam ettiler.

Mübadeleden sonra hayata devam etmek aslında köylüler açısından hiç de kolay olmadı. Köylülerin arazileri tapulu olmasına rağmen, ellerinde ne tarım aletleri ne de tohumları vardı. Bu yüzden, kendi tarlalarında çalışmaya değil, ancak yerleşik Bafralıların çiftliklerinde önce tarım işçisi sonra da ortakçı olarak çalışabildiler. Köylülerin anlattıklarına göre mübadeleden sonraki bu ilk yıllar yerini yurdunu, kurulu düzenlerini birden bire bırakmak zorunda kalan bu insanlar için çok zordu. Yeni köylerinde hem büyük bir yoklukla mücadele ediyorlardı, hem de emeklerini toprak sahipleri ile paylaşmak zorunda oldukları için durumlarını düzeltemiyorlardı ve geride bıraktıkları memleketlerini özlüyorlardı. Bu sırada, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti de Reji İdaresi'ni 1925'te devletleştirmiş ve geçici bir tütün idaresi kurmuştu. Köylüler ancak, 1940'larda yani devletin tütün piyasasını tamamen kontrol altına almasının ve 1946'da başlayan tütün destekleme alımlarının başlamasının da yardımıyla, kendi tarlalarında kendi tütünlerini üretmeye başlayabildiler.[8] Sonraki yıllarda köyde açılan Tarım ve Kredi Kooperatifi ile de tarım girdilerine ulaşmaları daha da kolaylaştı. 1961'den itibaren TEKEL piyasada daha da etkili ve çeşitli politikalarla üreticiyi destekler hale geldi. İthal ikameci kalkınma politikasının bir diğer sonucu olarak başlayan köyden kente göç dalgaları da Sarıdünya'da etkisini gösterdi. Mübadele sırasında devletin nüfus başına dağıttığı toprakları yıllar içinde doğan aile üyelerini doyurmaya yetmeyen haneler, artık yerleşik hale geldikleri Sarıdünya'dan göç etmek istiyorlardı. Özellikle Samsun ve henüz yeni açılan Maltepe (İstanbul) sigara fabrikalarının yet-

[8] Ertürk-Keskin ve Yaman 2013.

kilileri, mübadillerin akrabalık ve ahbaplık bağlarını kullanarak mübadil köylerinden, tütün işinden anlayan genç işçileri bu fabrikalarda çalışmaya teşvik ediyordu ve böylece pek çok Sarıdünyalı genç bu fabrikalarda 1960'lardan itibaren çalışmaya başladı. İki kuşakta iki kere göçmen olan bu köylüler, Sarıdünya ile bağlarını koparmadılar, fabrikanın çalışmadığı dönemlerde geri dönüp yine tarlalarda akrabalarına yardım ettiler.

Mübadele sırasında zaten kalabalık gelebilmeyi başarıp, bu nüfuslarına göre toprak alan aileler ise göç etmeden, ellerindeki toprakları işlemeye ve Bafra'da ticari faaliyetlere devam ettiler. İkinci kuşak mübadillerin göç süreçlerindeki bu farklılaşma, köydeki sosyal tabakalaşmayı da belirledi ve köylülerin deyişi ile kışlıkçılar ve yazlıkçılar diye bir ayrımın oluşmasına sebep oldu. 1980'lerin ortalarından itibaren, şehirlerde güvenceli işlerde çalışan ikinci kuşak mübadiller yavaş yavaş emekli olurken, TEKEL'in piyasadaki ağırlığının azalması ile birlikte yeni işçi alımları önce azaldı, sonra da durdu. Yine bu politikanın devamı olarak, destek alım fiyatları düşürüldü, 1991'den itibaren piyasa yavaş yavaş serbestleştirildi, 2001'de TEKEL anonim şirkete dönüştürüldü ve satışa çıkarıldı [9]. Bu tarihten satıldığı 2008'e kadar tütün üretici sayısı, üretilen tütün miktarı ve çeşitli sigara fabrikalarında çalışan işçi sayısı azaltıldı. Karadeniz bölgesinde Türkiye ortalamasının da üzerinde bir düşüş yaşandı. 2002 yılında daha önce 58 bin olan üretici sayısı 13 bin civarına, 11 bin ton civarında olan tütün üretimi de 2 bin ton civarına geriledi.[10] Sarıdünya'da artan girdi maliyetlerinin tütün fiyatlarıyla karşılanamaması ve pek çok köylünün emekli olması ya da eğitim ya da iş bulmak için büyük şehirlere göç etmesi sebebiyle köyde 2009 yılından sonra tütün üretimi tamamen durdu.

Özerman 2009.

Özerman 2009; Erdoğan ve Akar 2008.

Görüşmeler sırasında çoğunluğu 50 yaşın üzerinde olan katılımcılar, tütün etrafında tarlalarda ya da fabrikalarda geçirdikleri on yıllarını, özellikle köyün şimdi herhangi bir kayda değer tarımsal üretim yapılmadığı zamanları ile karşılaştırınca; çok hareketli ve canlı, herkesin birbiri ile yardımlaştığı, insanlık ilişkilerinin iyi olduğu zamanlar olarak hatırlıyorlar. Fakat "Tütün para etse tekrar tütün yapar mısınız?" diye sorduğumda erkekler çoğunlukla "Yaparız" diye cevap verdikleri halde, kadınlar tekrar tütünde çalışmak fikrinden hiç ama hiç hoşlanmıyorlar. Cevaplardaki bu ayrışma aslında tütünün yükünün ne kadarını köyün kadınlarının taşıdığını da gösteriyor. Şöyle ki, köyden göç etmeyen erkeklerin de büyük bir kısmı, özellikle 1970'lerin başından itibaren Bafra ya da Samsun'da, hayvan ticareti, küçük esnaflık, çeşitli memuriyetler ya da ulaşım sektörleri gibi işlerde çalışıp köyde yaşamaya devam ettiler. Köyden dışarı hiç çıkmayan kadınlar ise tüm zamanlarını ev ve tarla işleri arasında geçirdiler. İlgilendikleri tarla işleri de hanenin teme geçim kaynağı olan, bir yılın Mart ayından Aralık ayına kadar süren tütün üretimi ve satışa hazır hale getirilmesi idi. Bu işin en yoğun zamanı ise hasat zamanı olan yaz ayları idi. Yaz ayları boyunca, tütün üreticilerinin, sabah daha güneş üzerlerine vurmadan tütünleri toplaması, toplanan tütün yapraklarının muntazam bir biçimde kuruması için teker teker iplere dizmesi ve bu ipleri dikkatle kurumaları için yine muntazam bir şekilde asması gerekiyordu. Bunun dışında, köy hayatının gerektirdiği hayvanlara bakmak ya da evin arkasındaki küçük bostanla ilgilenmek gibi diğer işler de kadınların sorumluluğundaydı.

Yaptığım görüşmeler sırasında, akşamları ailecek tütün dizmek dışındaki tüm işlerin, genellikle ailenin kadınları tarafından yapıldığını, çünkü erkeklerin diğer zamanlarda köy dışında olduğunu öğrendim. Tütün dizmek ise, tüm aile fertlerinin en yaşlısından en gencine kadar yığın yığın tütünlerin başında oturduğu, hatıraları birbirine aktardığı, konuştuğu bir

fırsat da yaratıyor ve gecenin geç saatlerine kadar sürebiliyordu. İşte bu yüzden, erkekler için tütün işi -yani aslında çoğunlukla sadece tütün dizme işi- eğlenceli, şen şakrak zamanları ifade ederken; kadınlar için sabahın köründen gece yarılarına kadar çalışmak zorunda oldukları zamanları ifade ediyordu. Örneğin, 1924 doğumlu olan Zeynep Nene, tütünle uğraşıp uğraşmadığını sorduğumda şöyle cevap verdi:

> Hep bizde kim gidecek? Alırım onları [çocukları] şimdi, onlar korkarlar da benlen gelecekler, onlara arkadaş olurum. Kim bu saate dayanır, 3 mü 4 mü saat gece. Biri bir eteğimden tutunur, birisi bir eteğimden, arkamda sepet gideriz tütün kırmaya. Tepe tarlaya gideceğiz. Kıracağız tütün orada. Onları yatırırım içine, şey sıranın üstünde, ben kırarım. Örterim onların çullan, örterim. Onlar bana arkadaşlar. Bakarım kırarken aşağısını, gelirler arkama, korkmuşlar, orada yukardan gelirler aşağıya peşime. Çullarla. Şimdi yaşamakmış, ey gidi ey. Biz çok sıkıntı çektik.

1948 doğumlu, emekli işçi Feride Teyze de hem İstanbul'a gitmeden önce hem de İstanbul'dan döndükten sonra uğraştığı tütün tarımı ile ilgili, çok zor olup olmadığını sorduğumda, Zeynep Nene ile benzer şeyler söyledi:

> Çok zor. Allah düşman başına vermesin. Çok zor. Tek tek dikiyorsun o tarlada. Biz hep makinayla diktik ama tek tek dikenler de oldu tabi köyün içinde. Hep makine nereden bulacaksın?... Ne sıkıntılar çektik, ooo! Şimdi çok şükür Allah'ıma. Çok iyiyiz şimdi.

1940 doğumlu ve tüm hayatı boyunca köyde yaşayan Vahit Amca'ya, hep tütünde çalışıp çalışmadığını sorduğumda bana olumlu cevap verdi, fakat kızı 1968 doğumlu Aslı konuşmamıza müdahil oldu ve aşağıdaki gibi onu düzeltti:

> IZK: Peki, tütünle mi uğraştınız hep?
> Vahit Amca: Tütünle, aşağı-yukarı.

Aslı: Babam tütünle fazla uğraşmadı da, hep başka işlerle uğraştın baba sen, tarlaya falan gelmiyordun. Başka işlerle uğraştı, postanede çalıştı ondan sonra.

Tütün kadınların görünmeyen emekleri sayesinde, tarım politikaları değişinceye kadar köydeki en önemli ürün olmaya devam etti. Bu sırada köyün adı ürettiği tütünün kalitesinden dolayı yetkililer tarafından Sarıdünya yapıldı. Tütün üretimindeki ustalık, tüm köylüler için bir gurur kaynağı ve memleketlerinden getirdikleri bir hatıra idi. Onların ürettikleri, dizdikleri, kuruttukları tütün farklı idi, çünkü onlar mübadildi ve tütün yapmanın inceliklerini büyükleri taa memleketten getirmişlerdi. Örneğin, emekli imam olan 1944 doğumlu Cem Amca, mübadil büyüklerinin komşu köylerden daha farklı biçimlerde tütün ürettiğini aşağıdaki gibi anlattı:

Cem Amca: Araziyi çalışmaya başlamışlar, bilinçlilermiş, yani en azından. Ben onu şimdi komşu köylerden duyuyordum. Mübadiller geldiği zaman bizim Yunanistan'dan geldikleri zaman... [Komşu köylüler] 'Biz ekini' diyor 'şeyde ekiyorduk, Şubat, Mart aylarında' mübadiller geldiği zaman, bizim büyüklerimiz Ekim ayında ekin ekmişler, 'onlar mahsul aldı biz alamadık' diyorlar... Tütün kırma işlerini, tütün yapılma işlerine girdiği zaman yerliler bir girmede, dipten doğru bir kırıyor tütünü yani bizim mübadillerde hem dip dediğimiz ilk el, ikinci el doğru kalktı beş, altı defada [toplanıyor]. Tütün satarken de çok, çok iyi satan köylerdendi. Daha bilinçli insanlar, Avrupa'da bunu görmüşler.
İZK: Tütün konusunda özellikle.
Cem Amca: Ziraatta, tütün konusunda, yaşam koşullarında.

1953 doğumlu olan ve tüm hayatını köyde geçiren Fahriye Teyze ve onun Bafra'da yaşayan ev hanımı kızı Necla da, mübadil olmak günlük hayatta onlar için ne ifade ediyor diye sorduğumda, köylerinin tütün üretimi ile ilgili, Cem Amca'nın söylediklerine benzer bir yorumda bulundular:

Fahriye Teyze: Muhacirler biraz titiz olur. Kız ver kız alma derler muhacirlere. Muhacirler zorluğa dayanamaz. Çalışmalarımız az olur bizim çalışmamız.
Necla: Kibarız daha doğrusu, hassasız. Her konuda, duygusalız.
Fahriye Teyze: Temiz, az yaparız işimizi.
Necla: Hah. Az öz.
Fahriye Teyze: Bizim tütün yapmamızla Yörükler'in tütün yapması arasında dünyalar kadar fark var.
Necla: Sarıdünya o yüzden kondu. Bizim köyümüz önceden Citler[11] idi.
Fahriye Teyze: Sarıdünya Köyü bak. Adından.
Necla: Çok yaptığımız için değil. Az ve öz.
Fahriye Teyze: Temiz.
Necla: Az ve öz.
Fahriye Teyze: Bizim insanımız da öyle az ama öz. Öyle bizim şeyimiz.
Necla: Güzel ürün çıkardığımız için Sarıdünya koydular.

Bunlar ve benzeri ifadeler alan çalışmam boyunca bana köylüler için tütün yapmanın, ama özellikle iyi tütün yapmanın onların mübadil büyüklerinden öğrendikleri bir şey olduğunu ve tütünü onlardan öğrendikleri şekilde yapmanın geçmişleriyle bağlarını koparmamak adına ne kadar önemli olduğunu gösterdi. Tütün ve tütün tarımı etrafındaki aktiviteler bütünü köylülerin ortak hafızasının ve kültürlerinin devamlılığı için bir çatı işlevi görüyordu. Tütün sadece köyün ana gelir kaynağı değildi, aynı zamanda sosyal hayatlarında da çok önemli bir yer tutuyordu. Bunun sebeplerinden biri de, tütün üretiminin emek-yoğun ve yıl içine yayılmış olmasıydı. Düğünler, sünnet düğünleri, diğer kutlamalar gibi günlük olmayan olayların tütüne göre ayarlanmasının yanında; tütün tarımının kapsadığı büyüklü küçüklü tüm faaliyetler köyün habitusu[12] olarak niteleyebileceğimiz, davranış, düşünüş ve

---

Burada görüşmeci köyün eski adını söylüyor. Diğer özel isimler ve yer isimlerigibi köyün anonimliğini korumak için bu ismi de değiştirdim.
Bourdieu 2007.

hareket biçimlerinin kendini gösterebildiği, kuşaktan kuşağa aktarılabildiği ve bu süreçte de etkilediği bir bütün olarak ortaya çıkıyordu. Alan çalışmam boyunca, mübadele hafızasının aktarımının da bu faaliyetler etrafında gerçekleştiğini; bu sayede mübadele ve memleket ile ilgili anıların kuşaktan kuşağa aktarılabildiğini ve toplumsal hafızanın köyün habitusu içinde günlük pratikler etrafında yer aldığını fark ettim. Bu faaliyetler sırasında hanenin yaşlıları gençlere, çocuklara örneğin bir yandan mübadele sırasında başlarından geçenleri, memleketlerinde nasıl tütün yaptıklarını, orada hangi ağaçların, derelerin olduğunu anlatıyorlar bir yandan da tütün fidelerinin tarlaya nasıl ekileceğini ya da önlerindeki tütün yığınının nasıl daha hızlı ipe dizileceğini onlara tarif ediyorlardı. Böylece; habitus, çok görünür olmayan bir biçimde, pratikler yolu ile geçmişle bugünün bağlantısını kuruyordu. Bu pratiklerin bugün için anlamı, geçmişe bakılarak ama ufak ayarlamalarla her seferinde yeniden oluşturuluyordu. Örneğin, 1944 doğumlu olan ve tüm hayatı boyunca köyde yaşayıp, tütün üreticiliği ve hayvancılık yapan Cemal Amca, ailesinin mübadelede neler yaşadığını nasıl öğrendiği sorduğumda aşağıdaki cevabı verdi:

> O zaman sebepler çoktu sormak için. Mesela biz tütüncüyüz, tütün dikerdik. Benim nenem 70-80 yaşında kadındı. Otururdu başlardı Rumeli türküleri yakmaya. Dıdıdıdı. Rumeli türküleri. O zaman duyuyorsunuz yani ağzından. Türkülerde de bir anlam var. Ben hep söylerim öyle bir manalı bir şeyler. Sorardım ona nedir bu "Görmedin mi aslan Recep'im Tuna boyunda" Tuna boyu biliyorsun bizim mesela teeey dedelerimizden kalma, tarihi bir şey. Savaş anıları, e anlatırdı o zaman. Sorardım ona, bir sebebi olurdu. Türküde de sorardık böyle "Kırmızı gülün adı var, her gören ağlar biri var". Niçin ağlarmış? Sorardık, dinlediğimiz zaman sorardık yani. Niye ağlarsın? Ne anlamı var bunun? E anlatırsın başından geçeni. Onu değiştirmen zor. Yarayı almış. Patlamaya hazır bir bomba gibi hemen başlarlar anlatmaya. Neler görmüş, neler çekmiş, neler şey yapmış. Anlatırlardı yani büyüklerimiz. Bizde başka fazla bir bilgi yok. Öyle.

Cemal Amca'nın anlatısı, onun deyişi ile "sebepler"in nasıl da günlük pratikler etrafında oluştuğunu göstermesi bakımından çok önem taşıyor. Bu sayede, bu önemsiz sanılan, hiç de özel ya da görkemli bir anlam taşımıyormuş gibi görünen küçük ama insanların davranışlarında çok da derinlere işlemiş, bir anda hesaplanmadan ortaya çıkan; tütün dizilirken mırıldanılan bir türkü gibi detaylar toplumsal hafızanın su yüzüne çıkması için çok önemli olan nüveleri yaratmış oluyordu. Tıpkı Cemal Amca'nın nenesinin türküleri gibi, başka pek çok Sarıdünyalı da mübadele ile ilgili anıları, ailelerinin hikâyelerini, müze ya da anıtları gezerek ya da tarih kitapları okuyarak değil de böyle küçük, gündelik pratiklerin yarattığı fırsatlarla öğrendiklerini söylediler. Böyle, bilinçli bir şekilde geçmişi hatırlamak için yapılmayan günlük pratikler, insanların sosyal hafıza yardımı ile bugünü anlamlandırmasına yarıyor, geçmişle gelecek arasında çok daha karmaşık bir ilişkinin kurulabilmesine ve bu ilişkinin topluma çok derinden nüfuz etmesine yol açıyor.[13] Bu sayede, Barry Schwartz'ın[14] da belirttiği gibi geçmiş bugünün günlük kültürün bir parçası oluyor ve gerektiği zamanlarda insanların değer yargılarını belli oranlarda şekillendiren bir başvuru kaynağına dönüşüyor. Toplumsal hafıza konusunda günlük pratiklere yapılan bu vurgu, yani küçük, önemsiz görünen aktivitelerin toplumsal hafızanın taşıyıcısı olarak kabul edilmesi, aslında kadınların toplumsal hafıza için önemine de vurgu yapıyor. Kadınların aktarımları ne kadar küçük, sözel, plansız da olsa görünür hale geliyor. Böylece; kadınların tarlada geçirdikleri zaman, yaptıkları yemek, sofra başında anlattıkları hikâyeler, tütün dizerken söyledikleri türküler köyün mübadil habitusundaki yeri ve yine bu habitusun bir parçası olan köylülerin ortak hafızası için önemi ortaya çıkmış oluyor.

Schudson 1997.
Schwartz 2000.

Köyde tütün üretimi, tütün piyasasındaki değişiklikler sonucunda 2010 yılında tamamen bittiğinde, mübadil habitusu ve toplumsal hafızanın aktarılmasına dair önemli damarlardan bir tanesi de kaybedilmiş oldu. Fakat tütün üretiminin etkisi halen çeşitli şekillerde köyün toplumsal yapısında ve özellikle kadınların hayatlarında görülmeye devam ediyordu. Aslında, Nuray Ertürk Keskin ve Melda Yaman'ın[15] da belirttiği gibi tütünün çoğunlukla kadınlar tarafından üretilmesi, tütün tarımı yapılan diğer bölgelerde de görülen bir olguydu. Kadınlar çok küçük yaşlarda ücretsiz aile işçisi olarak çalışmaya başlamakta, kadınların fiziki güçleri buna yettiği müddetçe böyle devam etmekte ve kadınlar bu süreç boyunca emeklerinde, emeklerinin karşılığı olan tütünün satılmasında ya da tütünden kazanılan paranın harcanmasında eşit söz hakkına sahip olamıyorlardı. Fakat Sarıdünyalı kadınları, Ertürk Keskin ve Yaman'ın çizdiği bu tablodan ayıran nokta, köydeki kadınların neredeyse yaşı yeten herkes ile birlikte Tarım BAĞ-KUR'u sayesinde emekli olabilmeleriydi. 1983'te çıkan bir yasa ile yıllardır tütün tarımı ile uğraşan ve bunu TEKEL belgeleri ile kanıtlayabilen tütün üreticilerine kısa dönemde belli miktarlarda prim ödeyerek emekli olma ve düzenli bir maaşa sahip olma fırsatı tanındı. Sarıdünyalı bir muhasebeci bu konuda tüm köylüleri bilgilendirerek, bu sisteme erkenden dâhil olmalarını ve çok kısa sürede emekli olmalarını sağladı. Böylece tüm köylüler için emeklilik primleri ödenebilir bir düzeyde kaldı ve 1990'ların sonlarına gelindiğinde köyde yaşı yeten herkes –kadın ya da erkek- emekli olabildi. Köylülerin anlatımına göre 2005 yılından sonra köyde herhangi bir şekilde düzenli geliri olmayan sadece birkaç tane hane kalmıştı. Bu durum, yapısal ekonomik değişiklikler ile daralan tütün piyasasından çekilebilmesinin, adını dahi ürettiği tütünün kalite-

[15] Ertürk-Keskin ve Yaman 2013.

sinden alan köy sakinlerinin tütün üretiminden daha da kolay vazgeçebilmesinin önünü açtı.

Fakat tütünle uzun yıllar uğraşmanın, kadınların hayatlarında yarattığı zorluklar tütün tarımı ile de bitmedi. Alan çalışmam boyunca, tüm hayatınca köyde kalıp; tarlalarda, mutfakta, çocuklarının ya da hayvanların peşinde koşan kadınların, özellikle belli bir yaşı geçtikten sonra, köyde yaşayan erkeklere göre daha büyük sıklıkla eklem ya da iskelet hastalıklarına yakalandıklarını gözlemledim. Bu yüzden hem fiziksel olarak sınırlanmaya başladıklarını hem de ciddi ağrılarla baş etmek zorunda kaldıklarını fark ettim. Bu durum, kendi hayatlarını çok zorlaştırmanın yanında, onlarla aynı hanede yaşayan daha genç kadınlar tarafından bakımları üstlenildiği için, aslında hiç tütün ile uğraşmayan kadınların da tütün tarımının etkilerini hayatlarında hissetmesine yol açtı. Bu, köyde bazı genç kadınların evlenme yaşını gittikçe ertelemesine ya da evlenme fikrinden tamamen vazgeçmesine de sebep oldu. Ayrıca, taliplerin bir kısmının geldiği civar köylerde hala tütün tarımı yapılıyordu ve tütün tarlasında çalışmak için başka bir köye gelin gitmek artık genç kadınlara cazip gelmiyordu. Böylece, kadınların komşu köylerle kıyaslandığında geç evlenmesi ya da hiç evlenmeyip, baba evinden ayrılmaması köyün belirgin bir özelliği olarak ortaya çıktı. Daha önce alıntıladığım Fahriye Teyze ve kızı Necla ile olan görüşmem de olduğu gibi, bu durumu kabul eden köylülerin açıklaması çok basitti: "Macire kız verilir ama macirden kız alınmaz" Neden böyle dediklerini sorduğumda ise kendilerinin gelinlere ve genel olarak kadınlara etraftaki mübadil olmayan köylere göre daha iyi ve medeni davrandıklarını, çünkü aslında Avrupalı olduklarını ama kendi kızlarını o köylere gelin gittiklerinde aynı muameleyi göremeyeceklerini bildikleri için köyde yaşayan birisi ile evlenmek istemediklerini anlatıyorlardı. Böylece yerlilerin bakış açısını yansıtan bu deyişi onlar da kabul etmiş oluyorlardı. Onlar, ancak şehirde yaşayan ve güvenli bir işi olan birileri ile evlenmeyi isterdi, yoksa yine

köye gidecekse ve hele de tütün yapacaksa baba evinin rahatını bırakmasının hiçbir anlamı yoktu. Fakat bir yandan, köylüler bu kriterlere uygun taliplerin artık meslek sahibi eşlerle evlendiklerinin de farkındaydılar, çünkü şehirde geçinmek zordu ve bir evi geçindirmek için iki maaş gerekiyordu. Ayrıca onlar "Avrupalı" idi ve kızlarını evlenmek için zorlayamazlardı. Böylece, aslında aile içi işbölümü ile doğrudan ilgili bir durumu, mübadil olmaları ile açıklayıp, bunu kendilerinin bir özelliği ve dahası olumlu bir özelliği olarak yansıtıyorlardı[16].

Tütün üretiminin bitmesi ile günlük hayatta değişen bir diğer alan da mutfak kültürü oldu. Alan çalışmam boyunca, köyün mutfak kültürü, köylüler tarafından, kendine has, Sarıdünya'yı mübadil olmayan komşu köylerden ayıran en önemli karakteristiklerinden biri olarak tarif edildi. Gözlemleyebildiğim kadarıyla, Sarıdünyalıların tütün üretimi sırasında günlük olarak tükettikleri, kendilerine has üç temel yemekleri vardı: Kuskus, erişte ve tarhana. Bu üç yemeğin köylüler için bu kadar hayati olmasının sebebi, onları hazırlamanın tütün hasadından ayrı zamanlarda gerçekleşebilmesi ve yine hasat zamanı çok kısa sürede yemeye hazır hale getirilebilmesi idi. Yani, aslında bu yiyecekler köylüler için neredeyse hazır yemek kadar pratikti. Kuskus ve eriştenin ana malzemeleri olan bulgur, un ve yumurta zaten yılın her zamanı bulunabilirken, tarhananın ana malzemesi olan domates, köyde tütün hasadından sonra toplanmaktaydı. Böylece bu yiyecekler, tütünden arta kalan zamanlarda ve elbette kadınlar tarafından hazırlanabilmekteydi. Bu yüzden tütün üretiminin devam ettiği yıllarda; kuskus ve erişte çoğunlukla kışın neredeyse bir yıl

[16] Köyün genç erkekleri üniversite eğitimi görseler de görmeseler de iş bulmak için büyük kentlere göç ettikleri için, erkeklerin köyde ve bekâr kalması gibi bir durum yaşanmamıştı. Bu evlilik için baskı yapmama durumu, genel olarak, en azından bir tutum devam etmekle birlikte, pratikte yeni yetişen genç kuşaklardan köyde yaşayan çok az insan kaldığı için, benim alan çalışmam sırasında bu şekilde evlenmeyen en genç kadın 30 yaşından büyüktü.

boyunca yetecek miktarda yapılırken; tarhana da aynı şekilde sonbaharın ilk günlerinde yapılırdı. Bu yiyecekler genellikle hanenin tüketeceği kadar yapılır, herhangi bir şekilde dışarıya satılmazdı. Bu üç yiyeceğin hazırlanışı da bu işten sorumlu olan kadınların, en yakınlarındaki akraba ya da komşu kadınlarla birlikte tüm gün ve bazen de gece boyu uğraşmalarını gerektirecek kadar emek-yoğun ve zaman alıcıydı.

Günümüz itibariyle köyde artık sadece bu yiyeceklerden tarhana üretilmektedir. Ayrıca, önceden tamamen hane halkı tüketimi için üretilen tarhana, artık kadınların tütün üretimi bittikten sonra köy ekonomisi dışında satışını yapabildikleri tek ürün haline de gelmiştir. Yıllar boyunca köylülerin sadece kendileri için ürettikleri, yaz kış tükettikleri ve köye özgü mutfak kültürünün önemli bir parçası bu yemek, tütün üretimi bittikten ve köylülerin damak zevkleri değişmeye başladıktan sonra köylüler için günlük bir yemek olarak önemini kaybetmiş, fakat kadınların üretip, köy dışında sattıkları bir ürüne dönüşmüştür.

Tüm bu değişikliklere rağmen, tarhana yapımı eski günlerdeki gibi bir dayanışma ve sosyalleşmeyi de beraberinde getirmeye devam ediyor. Tarhana yapım süreci, kadınlardan bir tanesinin tarhanayı tüm malzemeleri ve mayasıyla birlikte karıp ve yaklaşık 10 gün boyunca koca leğendeki malzemeleri gidip gelip karıştırmasıyla başlar. Sonra, güneşli bir günde evin önüne serdiği temiz örtülerin üstüne, artık geçen günlerle birlikte daha da yoğun hale gelen bu karışım, yavaş yavaş ev sahibine yardım etmeye gelen akraba ve komşu kadınlarla beraber, leğenden alınarak çok da ince olmayan bir tabaka halinde sürülür. Örtüler birkaç saat boyunca güneşte kurumaya bırakılır. Bu arada çaylar demleriir, öğlen yemeği hazırlanır ve muhabbet koyulaşır. Çocukların üniversite sınav puanlarından, en son gidilen düğünde gördüklerinden, kimin tarhananın içine ne koyduğundan, unların artık eskisi gibi olmadığından bahsedilir. Tabii, arada bir örtüdeki tarhana da kontrol edilir, yeterince suyunu bırakmış olmalı ama çok da kuruma-

malı ki sonraki aşamalarda işler daha da zorlaşmasın. Sonra, hep birden kıvamının geldiğine karar verilip, tarhana örtülerden ayrılır ve topak topak, garip şekilli bir yığın oluşturulur. Artık sıra işin en zor adıma gelmiştir. Günün geri kalan kısmında ve akşamın ilerleyen saatlerinde, bu tarhana topakları gencinden yaşlısına tüm kadınların ellerinde ezilip parçalanarak ve en sonunda süzgeçten geçirilerek normalden biraz büyük taneli unumsu, bildiğimiz tarhanaya dönüşecek. Tüm bu ufalama işlemi boyunca, yine muhabbetler edilecek, eskilerden bahsedilecek, artık domateslerin tadının olmadığından yakınılacak, kimin tarhanasının daha güzel olduğu, kimin hangi yaşlı nenenin tarifini uyguladığı konuşulacak. Kadınlar, yavaş yavaş ellerindeki iş azaldıkça dağılacaklar ama dağılmadan önce birkaç gün sonra kimin evinde buluşup, kimin tarhanasını ufalayacaklarına da karar verecekler. Bundan sonra ev sahibi kadın, tarhananın kış boyunca evin tüketimi ve yakın akrabalara vermek için olan kısmı ayıracak ve geri kalanı ise bir ya da iki kiloluk torbalara koyacak ve böylece satışa hazır hale getirecek.

Köylü kadınlar, tarhanalarını genellikle Bafra'daki, sahibi de Sarıdünyalı olan bir markette satıyorlar. Daha doğrusu, market sahibi tarhanayı onlardan satın alıyor ve kendisi dükkânında satıyor. Tüm bu sürece erkekler bu aşamada, en çok da tarhananın köyden satılmak için Bafra'ya taşınması sırasında dâhil oluyorlar. Dükkânda tarhana satış pazarlıklarına dâhil olsalar bile, alan çalışması sırasında gözlemlediğime göre, fazla aktif ve belirleyici bir rol oynamıyorlar. Pazarlık sırasında, kadınlar tarhanalarının "macir[17] tarhanası" olduğu-

---

Sarıdünyalılar da, diğer pek çok mübadil ve Balkan göçmeni gibi "muhacir", "macir" ve "mübadil" arasındaki farkı biliyorlar ve bu farka önem veriyorlar. Özellikle, yeni tanıştıkları birisi ile mübadele hakkında konuşuyorlarsa, mübadil olduklarını, mübadele ile Türkiye'ye geldiklerini ve muhacir olmadıklarını vurguluyorlar. Ben de alan araştırmamın başlarında, yanlışlıkla mübadil yerine muhacir sözcüğünü kullandığımda köylüler tarafından uyarıldım. Fakat zamanla, köylülerle ilişkilerim geliştikçe

nu, "organik" olduğu söyleyerek fiyatı yükseltmeye çalışıyorlar. Tarhanalarının "macir tarhanası" olduğunu belirtmek, hem köyün tarhanasını diğerlerinden farklılaştırıp bir ayrım yaratıyor hem de aslında içeriğinin ve yapılışının farklı olduğunu vurguluyor. Sarıdünyalı kadınların bana anlattıklarına göre, diğer köylerinkinden farklı olarak onlar tarhananın içine kırmızı tatlı biber de koyarak, tarhananın ekşimtırak tadını yumuşatıyorlar, ayrıca herkes onların mübadil olduğunu bildiği için tarhanalarının temizliğine, tazeliğine daha çok güveniyor. Ürünlerinin tadına ve kalitesine olan tüm güvenlerine rağmen, tarhanayı hak ettikleri fiyattan satamadıklarını düşünüyorlar, özellikle kendi domates ve tatlı biberlerini üretemedikleri ya da az üretebildikleri zaman tarhananın fiyatının bu girdileri almaya yetmediğini düşünüyorlar. Dükkân sahibinin verdiği parayı kadınlar alıyor ve genelde daha köye gitmeden, Bafra'da kendilerinin ve çocuklarının çeşitli ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanıyorlar.

Ayrıca özellikle tarhanayı satabildikleri tek dükkânın sahibi kendi köylüleri ve tanışları olduğu için fiyat konusunda pazarlık yapamadıklarını da ekliyorlar. Onlara göre bu sıkıntıyı aşmanın ve tarhanalarını biraz da olsa fazla fiyatla satabilmenin yolu, onu büyük şehirlerdeki akrabaları yoluyla satmak. Bu da hepsi için mümkün değil; çünkü kiminin oralarda akrabaları yok kimi de bu işe akrabalarını hiç karıştırmak istemiyor. Aslında gayet geniş ve kalabalık olan Bafra pazarında tarhana satmayı onlara önerdiğimde ise yıllar önce köye mübadil olmayan bir köyden gelin gelen Mutlu ile Sarıdünyalı Sezen'in konuşması aşağıdaki gibi gelişiyor:

> Mutlu- Pazarcılık bilmez[ler].
> Sezen- Pazarcılık yapamayız.
> IZK- Aslında yapsanız ne güzel olur, bir sürü güzel şey yapıyorsunuz.

---

ve onlar bana alıştıkça ve benim mübadeleyi bildiğimi öğrendikçe, onlar benim yanımda muhacir sözcüğünü kullanmaya başladılar.

Sezen- Ne satacağız be yavrum burada.
Mutlu- Bizim, buradan satana kadar dışardan alıp da satmak, biz öyle şey, biz derken ben de bunların içine girdim, utanırım ben. Bir pazara gideyim de aha 2 kilo şeyim var al bunu. Biz bunu yapamayız.
Sezen- Alışmamışız.
Mutlu- Biz şöyle satarız bak, şimdi annem de öyle satıyor bak, yerin olacak, götürür oraya verir, adamdan parasını alır gelir.
Sezen- Toptan yani.
Mutlu- Başında bekleyeyim, 2 kilo 2 kilo tartıp, satayım, yerli kadını gibi değiliz biz. Yerliler otururlar satarlar.

Bu fikrin reddedilmesindeki temel sebep ise her iki görüşmeci tarafından da Sarıdünyalı kadınların, komşu köylerin kadınlarından, yani onların değişi ile "yerli", mübadil olmayan kadınlardan farklı olması olarak gösteriliyor. Sarıdünyalı kadınlar, böyle kıyaslamalar yaparken, bezen "yerliler"den, bazen Yörüklerden bazen de Lazlardan[18] bahsediyorlar. Ama kiminle karşılaştırıldığından bağımsız olarak, karşılaştırmanın sonucu hep aynı oluyor: Kadın ya da erkek olması fark etmeksizin, mübadil olmayanlar çok daha girişken, atılgan, çabuk sinirlenen insanlar olarak tarif edilirken; mübadiller sakin, kibar ve nazik olarak tanımlanıyor ve tüm bu özellikleri, mübadil olmalarıyla açıklanıyor. Bu yüzden, önceden onların ürettikleri tütünü özel yapan mübadil olma durumu; yine aynı geçmişin bir parçası ve devamı olarak ürettikleri tarhananın satışında, önlerine bir engel olarak çıkıyor. Böylece, aslında mübadil olmaları, mübadil habitusu Sarıdünyalı kadınların

[18] Burada görüşmeciler Laz derken, aslında Doğu Karadeniz'in çeşitli yerlerinden Bafra'ya göç eden insanları kast ediyorlar. Sarıdünyalıların bir kısmı bu tanımlamanın yanlış olduğunu bilmelerine rağmen, günlük dilde onlara göre kolaylık olduğu için kullanıyorlar. Bir kısmı da her Doğu Karadenizlinin Laz olduğunu düşünüyor. Tahminimce, bu karşılaştırmaların içine ayrı bir kategori olarak "Laz"ların girmesinin köyde birkaç "Laz" gelinin olmasının dışında bir sebebi de, benim Giresunlu yani onların tanımlaması ile Laz olmamdı.

piyasaya eklemlenmelerinde geçmişten gelen ve özel bir şekilde rol oynayan bir faktör olarak ortaya çıkıyor.

Sonuç

Alan çalışmamı yaptığım 2011 yazında, daha 10 sene öncesine kadar sosyal ve ekonomik hayatın ana ekseni olan tütün üretimi artık köyde tamamen bırakılmıştı. Pek çok genç ya üniversiteye gitmek ya da diğer akraba ve tanışlarının yanında iş bulmak için Samsun, İstanbul ya da Bursa gibi büyük şehirlere gidiyor ve oralara yerleşiyorlardı. Köy yavaş yavaş, Bafra'da çalışıp köyden gidip gelen birkaç kişinin dışında sadece emeklilerin yaşadığı, tarımsal faaliyetin evlerin etrafındaki bostanlar dışında çoğunlukla durduğu bir yere dönüşmüştü. Böylece, tütün tarımı aynı zamanda toplumsal hafızanın aktarımı için gördüğü işlevi de göremez hale gelmişti. Bu aynı zamanda mübadele geçmişinin aktarılmasında da bir kesinti demekti, çünkü hem hayatın bu kadar büyük bir kısmını kapsayan ve ekonomik olarak bu kadar önemli olan hem de günlük hayatın mübadele geçmişi ile bağlantısını kuran başka bir pratikler bütünü kalmamıştı. Tam da bu nokta, köylülerin geçmişleri ile ilişkilerinin farklılaştığı bir noktaya tekabül ediyor. Artık, köyden kente göçün artması ve teknolojik gelişmeler ile birlikte; bazı köylüler, geçmiş ile bağlantılarını kaybetmemek için, mübadele konusu ile ilgili dernek faaliyetlerine katılmaya, internetten hem mübadele hem de memleketleri ile ilgili araştırma yapmaya ya da mübadele hakkındaki bilgilerini kitaplar, filmler ya da diziler yoluyla arttırmaya çalışıyorlar. Böylece onlar için, mübadele geçmişi günlük hayat pratiklerinin dışına çıkıyor. İçine doğup büyüdükleri bir bütün olmaktan çıkıp; öğrendikleri bir geçmiş haline geliyor. Böylece birincil değil ama ikincil bir habitusa dönüşüyor.[19] Bir toplumsal hafıza biçimi olarak da Assmann ve Czaplicka'nın[20] kültürel

[19] Bourdieu ve Wacquant 1992.
Assmann ve Czaplicka 1995.

hafıza olarak tanımladığı, bir günlük hayat ya da iletişim biçimi olarak yaşanmayan, sonradan öğrenilen ama halen grup üyelerinin kendilerini bağlı hissettikleri geçmişle ilişkilerini sağlayan bir hafızaya dönüşmüş oluyor. Fakat özellikle tüm hayatları boyunca köyde yaşayan artık en genci ellili yaşların sonundaki bir grup kadın için, özellikle köy dışı ile bağlantıları daha sık ve yoğun olan erkeklerle kıyaslandığında, yukarıda saydığım yeni toplumsal hafıza araçlarına ulaşım her zaman o kadar kolay olmuyor. Bu sebeple, bu kadınlar için tütün üretiminin pratiklerinin yerini – zaman ve emek olarak o kadar yoğun olmamakla birlikte- tarhana üretimi almış görünmektedir. Bu sınırlanış, yani yeni toplumsal hafıza araçlarına ulaşamama durumu, aslında bu kadınları köyde toplumsal hafızayı iletişimsel hafıza olarak tutan, onu günlük hayat pratiklerinde sürdürebilen yegâne grup haline getirmektedir.

Yine bu durumda tarhana da tıpkı tütün gibi mübadilliğin yarattığı ayrım ile bu kadınları piyasaya bağlamaktadır. Fakat gözlemime göre, bu ilişki tütüne göre daha doğrudan olmaktadır. Her şeyden önce tarhana üretimi tütün gibi erkekler üzerinden, bir hane mensubu olarak kadınları tanımlamıyor, tam tersine, kadınların bizzat özne olarak kararlar alıp, adımlar atmasını gerektiren bir süreç gerektiriyor. Kadınların tarhanayı sattığı piyasa da tütünle kıyaslanamayacak bir şekilde az belirlenmiş olduğu için kadınlar işlerin işleyişine daha kolay dâhil olabiliyor. Böylece kadınlara bir manevra alanı açılabiliyor. Örneğin, tarhananın macir tarhanası olduğunu vurgulamak ya da büyük şehirlerdeki akrabalara yollamak tam da bu alanda çeşitli manevralar yapabilmekle mümkün olmaktadır. Tarhana üretimi ve satışı, evdeki işbölümünü ya da kadının evdeki pozisyonunu radikal biçimde değiştirmese bile, bu manevralarla tıpkı Karadeniz'in pek çok yerindeki diğer kadınların yaptığı gibi halen Sarıdünya'da yaşayan mübadil kadınlar da ataerkilliğin sınırlarını ile yavaş yavaş bu yolla genişletmektedirler.

Kaynakça

Arslan, İ. 2010. *Selanik'in Gölgesinde Bir Sancak, Drama (1864-1913).* İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Assmann, J. & Czaplicka, J. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, 65, s. 125-133.

Bourdieu, P. 2007. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. 1992. "Interest, Habitus, Rationality" *An Invitation to Reflexive Sociology*, der. P. Bourdieu ve L. J. D. Wacquant. Oxford: Polity Press.

Clark, B. 2008. *İki kere Yabancı: Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erdoğan, M.V. & Akar, M. 2008. "Yitip Giden Tütün ve Özelleşen TEKEL", *TMMOB Samsun Kent Sempozyumu 27-28-29 Kasım 2008 Bildiriler Kitabı.* Samsun.

Ertürk-Keskin, N. & Yaman, M. 2013. *Türkiye'de Tütün, Reji'den TEKEL'e, TEKEL'den Bügüne.* Ankara: NotaBene.

Gökaçtı, M. A. 2005. *Nüfus Mübadelesi, Kayıp Bir Kuşağın Öyküsü.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Hirschon, R. 2005. *Ege'yi Geçerken, 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

İpek, N. 2000. *Mübadele ve Samsun.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kosova, Z. 1998. *Ben İşçiyim.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özsoy, İ. 2007. *İki Vatan Yorgunları, Mübadele Acısını Yaşayanlar Anlatıyor.* İstanbul; Bağlam Yayınları.

Özerman, T. 2009. "Tekel Özelleştirmesinin Sonuçları", *Mülkiye*, 33(262), s. 293-313

Schudson, M. 1997. "Lives, Lawsand Language: Commemorative versus Noncommemorative Forms of Effective Public Memory", *The Communication Review*, 2(1), s. 3–17.

Schwartz, B. 2000. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory.* Chicago: Chicago University Press.

Yıldırım, O. 2006. *Diplomasi ve Göç, Türk Yunan Nüfus Mübadelesinin Öteki Yüzü.* İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Mevsimlik Tarım İşçilerinin Yaşam Koşulları: Fındık İşçileri Örneği

Sebiha KABLAY

Giriş

Tarım sektörü en zor çalışma koşullarının olduğu alanlardan birisidir. Yapılan işin niteliği gereği iklim koşullarından etkilenmesi, makineleşme düzeyinin düşük olması durumunda bedensel çalışmanın gerekli olması ve buna bağlı ağır çalışma koşulları, hasadın yılın belli bir döneminde yapılması nedeniyle beraberinde geçici iş ilişkisini getirmesi, geçici iş ilişkisi nedeniyle de alanın büyük bir kesiminde İş Hukuku kurallarının uygulan(a)maması, emek talebini karşılamak üzere yoğun olarak mevsimlik göçmen işçilerin istihdam edilmesi, göçün beraberinde getirdiği sorunlar ve elbette çocuk emeğinin yoğun olarak kullanılması bu alanın en önemli sorunlarıdır.[1] Tarım işlerinde çalışanlar için çalışma koşulları[2] oldukça zor, ücretler de düzenli işlere göre düşüktür. Ayrıca aynı ürü-

---

Kablay 2016, s. 281

Fındık tarımındaki çalışma koşulları için bkz. Kablay 2016.

nün hasadında çalışanların hem çalışma koşulları hem de ücretleri aynı bölgede dahi farklılıklar gösterebilmektedir. Bu farklılıklar bölgenin özellikleri (rakım, ulaşım), ürünün hasadında kullanılan yöntem (makineli tarım, ürünün toplanma biçimi -fındık için yerden veya daldan toplanması-), yapılan işin niteliği (toplama, taşıma, bahçe bakımı vb.), etnik köken[3] gibi nedenlere dayanmaktadır. Yaşam koşulları açısından da işçiler arasında farklılıklar olup bu farklılığın en önemli nedeni ise mevsimlik göçtür.

Bu çalışmada fındık tarımı örneğinde mevsimlik tarım işçilerinin yaşam koşullarının incelenmesi amaçlanmıştır. İncelemede mevsimlik işlerde çalışan işçilerin tamamı göz önünde bulundurulmuş, kadınlarla ilgili özel sorunlar ilgili bölümde açıklanmıştır. Bu amaçla Ağustos 2013-Eylül 2015 arasında fındık tarımının en yoğun yapıldığı Ordu-Giresun illerinde yaklaşık beş bin kişinin yaşam ve çalışma alanları (Giresun, Uzunisa, Ünye, Perşembe, Fatsa) gözlem tekniği ile incelenmiş aralarında mevsimlik tarım işçileri, aracılar, bahçe sahipleri, muhtar, resmi görevliler ve çocukların da olduğu yaklaşık yüz kişi ile de derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın çalışma koşullarına ilişkin bölümü[4] yayın haline getirilmiş olup bu çalışmada yaşam koşulları incelenmiştir.

Fındık hasadı zamanı genellikle Ağustos ayı olarak kabul edilse de yılın iklim koşulları ve bölgenin rakımına göre Temmuz'un ikinci yarısında başlayıp Eylül ayının ilk yarısına kadar sürebilmektedir. Kıyı kesimlerde fındık toplama işlemi daha erken başlamakta daha sonra yüksek rakımlardaki fın-

---

Ulukan ve Ciğerci Ulukan 2011, İşeri 2015, Ocak 2015, Kablay 2016 ücret konusunda işçi grupları arasında farklılıklar olduğunu ortaya koymuşlardır. En yüksek ücret yerli işçilere, sonra Gürcü işçilere verilirken en düşük ücreti Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinden gelen Kürt-Arap-Türk işçiler almaktadır. Ayrıca Kablay'ın (2016) yaptığı çalışmada konaklama açısından da işçi grupları arasında farklılıklar olduğu tespit edilmiş olup bu çalışmada durum ayrıntılı olarak incelenecektir.

Kablay 2016.

dıklar toplanmaktadır. Bu durum bölgeye gelen mevsimlik gezici tarım işçilerini de etkilemekte özellikle METİP[5] kamplarında kalan işçiler bölge içinde de bir bahçeden diğerine geçebilmektedir.

Bölgede fındık tarımı dört grup tarafından gerçekleştirilmektedir. İlk grup küçük bahçe sahipleri olup ürünü kendileri, komşuları veya akrabalarının yardımı ile toplayan ve işçi istihdam etmeyen gruptur. İkinci grup yerli işçiler olup bir kısmının küçük fındık bahçesi bulunmakta ancak rakım farkı nedeniyle hasat zamanı farklılaştığından kendileri de işçi olarak diğer bahçelerde çalışmakta günübirlik olarak işe gelip gitmektedirler. Üçüncü grup yabancı işçiler olup genellikle Gürcü işçilerden oluşmaktadır. Suriyeli işçiler ülkenin diğer kesimlerine göre henüz fındık tarımında yoğun olarak çalışmamaktadır. Dördüncü ve en kalabalık grup ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinden gelen en kalabalığı Kürt işçilerden oluşan Kürt-Arap-Türk kökenli işçilerdir. Bu işçi grupları arasında sadece çalışma koşulları açısından değil yaşam koşulları açısından da farklılıklar olup bu nedenle çalışmada tek grubun yaşam koşullarını incelemek yerine yer yer karşılaştırmalar da yapılmıştır. Elbette konu yaşam koşulları olduğunda ataerkil yapı nedeniyle toplumsal işbölümü özellikle bu gruplarda yer alan kadınların yüklerinin daha da ağırlaşmasına neden olmaktadır. Yani kadınlar hem mevsimlik tarım işçisi olduğundan hem de toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle en dezavantajlı grupların başında gelmektedir.

Mevsimlik tarım işlerinde işçi grupları arasında çalışma ve yaşam koşulları farklılaşsa da değişmeyen şeylerden biri kadınların rolüdür. Ailece göç eden mevsimlik işçiler arasında göç edilen bölgedeki çalışma koşullarına göre cinsiyete dayalı işbölümü daha da keskinleşmektedir. Kadınlar bahçede çalıştıktan sonra "çadır temizliği, su temini, çocuk ve yaşlı bakımı,

---

[5] Mevsimlik Gezici Tarım İşçilerinin Çalışma ve Sosyal Hayatlarının İyileştirilmesi Projesi kapsamında kurulan kamplar.

yemek, bulaşık vb" işlerle ilgilendiklerinden işleri hiç bitmemektedir.[6] Tüm bu yönleriyle kadınlar çocuklarla birlikte sürecin sömürüye en fazla uğrayan kesimini oluşturmaktadır. Tarımdaki çalışma ilişkilerinde patriarkal yapının yeniden üretildiği görülmektedir. Çalışma ilişkilerinde genellikle iş için ilişki kurulan kişi erkek olmakta eşi ve çocuklarının çalışmasına o karar vermekte, iş sonunda üretimi yapan kadının yerine ücreti de çoğu zaman "aile reisi" sıfatı ile eşine verilmektedir.[7] Kaldı ki alınan ücretin hane içinde nasıl kullanılacağına da erkek karar vermektedir. Kadının sadece gereksinimleri bildirme konusunda rolü olduğu görülmektedir.

Mevsimlik tarım işçilerinin yaşam alanlarındaki sorunları ulaşım, iklim koşulları, beslenme, sağlık, eğitim, güvenlik alanlarındaki sorunlar olarak sıralayabiliriz. Sırasıyla bu alanlar aşağıda incelenmiştir.

Ulaşımın Yarattığı Sorunlar: Yollarda Heba Olan Hayatlar

Ulaşım yaşam koşulları açısından ilk önemli sorun alanıdır. Genel olarak ulaşımın tüm çalışan grupları için sorun olduğu ileri sürülebilir. Mevsimlik gezici tarım işçilerinin yanı sıra yerli işçiler açısından da aynı riskler söz konusudur. Her iki grup da çoğu zaman uygun olmayan şekillerde taşınmaktadır.

Mevsimlik tarım işçileri açısından en fazla ulaşımla ilgili sorun yaşayan grup gezici işçilerdir. Yılın yaklaşık 6-8 ayını bölgeden bölgeye hasat mevsimine göre seyahat ederek geçirmektedirler. Ulaşım kimi zaman aracıların sağladığı kamyon, kamyonet, minibüs, otobüslerle sağlanırken, bazen organizasyonu işveren yapmakta hatta son yıllarda az da olsa bazı işçilerin eski model kendi arabaları ile göçe katıldığı görülmektedir.[8] Yıldırak ve arkadaşlarının 2003 yılında gerçekleş-

---

Candan ve Özalp Günal 2013, s. 95.
Kablay 2016, s. 285.
Kablay 2016.

tirdiği araştırmada[9] mevsimlik gezici tarım işçilerinin kamyon, tren, traktör, minibüs ve otobüs gibi araçları çalışacakları bölgeye giderken tercih ettiği ancak otobüs kullanma oranlarının yüksek olmasına rağmen yıldan yıla azaldığı bulunmuştur. Uygun olmayan taşıma biçimleri nedeniyle her yıl gezici tarım işçilerine ilişkin kaza görüntüleri ve haberleri sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Mevsimlik gezici tarım işçilerinin pek çoğu henüz çalışacakları alana varamadan kaza geçirmekte, bu kazalarda ölmekte ya da yaralanmaktadırlar. Fındık işçileri de bu tip kazalarla sık karşılaşmaktadırlar. Örneğin 11 Ağustos 2014'te Fatsa'da meydana gelen kazada fındık işçilerini taşıyan minibüse tır çarpmış yedi işçi yaralanmıştır.[10]

Yerli işçiler de çoğu zaman çalışacakları bahçeye bir kamyonetin arkasında ya da yolcu taşımanın yasak olduğu "patpat"ın[11] üstünde gitmektedir. Ancak gezici tarım işçilerinin yol mesafeleri uzun olduğundan bu taşıma biçimi daha fazla kaza ile sonuçlanmakta, üstelik insani olmayan koşullarda çok uzun süre yetişkinlerle birlikte çocuklar da yolculuk yapmaktadır. Ulaşım aslında çalışma alanının da önemli bir sorunudur. Kalkınma Atölyesinin yaptığı çalışmada[12] trafik denetimlerinin artması nedeniyle yük taşıyan kamyonlarda yolcu taşımasının azaldığı tespit edilmiştir. Bunun yerine minibüslerle ama on dört yerine yirmi veya daha fazla işçi taşınarak ulaşım sağlanmaktadır.

Ulaşım alanında en az sorun yaşayan grup Gürcü işçilerdir. Bunlar genellikle turist vizesi ile çalıştıkları yerlere gelmekte, çalışacakları yerde konaklamakta ve bu tip bir taşımaya maruz kalmamaktadırlar. Güvenlik görevlileri ile gerçekleştirilen görüşmede ulaşım ile ilgili denetimler sorulmuş şe-

---

Yıldırak vd. 2003.

Ordu Gündemi 2015.

Arkasında römorku olan ve fındık taşımada kullanılan traktör benzeri taşıt.

Kalkınma Atölyesi 2014, s. 157.

hirlerarası yolda sıklıkla denetim yapıldığı ifade edilmiş, ancak kent içinde özellikle fındık hasadı mevsiminde işçilerin bahçelere bu şekilde taşınmasına göz yumulabildiği, konunun "yörenin gerçeği" olduğu ifade edilmiştir. Yapılan az sayıda denetimden birisinde işçiler bindirildikleri kamyonetten indirilerek minibüslere nakledilmiş, bu tip taşıma için verilen 1500 liralık ceza kesilmiştir.[13] Ancak yapılan denetimler sorunun çözümü için yeterli değildir. "Yörenin gerçeği" olarak kabul edilen bir sorunun çözümü için öncelikle bu tip taşımanın yasadışı bir eylem olduğunun kabul edilmesi ve üstüne gidilmesi gerekir. Ancak bu şekilde yollarda heba olan hayatlara engel olunabilir.

Ulaşım alanındaki bir yenilik ise son yıllarda kendi aracıyla bölgeye gelenlerin sayısındaki artıştır. İşçiler eski model arabalarıyla mevsimlik göçe dâhil olmaktadır. Bu araçların varlığı özellikle kıyı kesiminde olup METİP kampında konaklayan ve her gün bahçeye gidip gelenler için kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca kendi arabası ile gelenler zaman zaman tavuk, keçi gibi hayvanlarını da yanlarında getirmekte bu durum beslenme konusunda da kendilerine yardımcı olmaktadır. İşçilerle yapılan görüşmelerde yanlarına daha fazla malzeme (giysi-yiyecek-bazen hayvan) almak açısından arabanın kolaylık sağladığı ifade edilmiştir. Ancak yine de mevsimlik tarım işçileri arasında eski de olsa taşıt sahibi olanların sayısı oldukça azdır.

Konaklama-Çadırlarda Yaşam

Mevsimlik tarım işçilerinin özellikle de gezici tarım işçilerinin en önemli sorunudur. Barınma mekânı olarak bez ya da naylon çadırlar, kapalı konutlar ve ahşap yapılar kullanılmaktadır.[14] Ancak kıyıya yakın yerlerdeki bahçelerden fındık topla-

---

Ünye Güncel 2015.

Kalkınma Atölyesi 2014, s. 85.

nacaksa genellikle METİP kampları tercih edilmektedir. Yüksek rakımlı bölgelere çıkıldıkça ya işverenin sağladığı evlerde ya da bahçeye yakın kurulan çadırlarda kalınmaktadır. Büyük bahçe sahipleri genellikle işçilerin konaklaması için evler yaptırmışlardır. Bu alanlar diğer konaklama alanlarından daha konforlu olup banyo, tuvalet, mutfak, ranzalı-yataklı odaları bulunmaktadır.

Şeker'in[15] de daha eski bir dönemde tespit ettiği gibi mevsimlik tarım işçilerinin pek çoğu çadırlarda kalmaktadır. İşeri'nin bir gazete için yaptığı çalışmada da görüldüğü üzere işçilerin bir bölümü çadırda kalırken, bir bölümü de tek göz odada 10 kişi kalmaya çalışmaktadır.[16] Kalkınma Atölyesi'nin yaptığı araştırmada çadırların ortalama büyüklüğünün 13 metrekare olduğu, ortalama 5,9 kişinin buralarda konakladığı, ancak zaman zaman bu çadırlarda konaklayanların sayısının 10-12'yi bulduğu tespit edilmiştir.[17] Araştırmacının yaptığı çalışmada da durumun çok farklı olmadığı tespit edilmiştir. Aileler birbirinden ayrılmak istemediğinden bu çadırlarda 8-10 kişi birlikte kalmaktadır.

Konaklama yeri seçilirken çevrede bir su kaynağının bulunması istenmekte bu nedenle çadırlar genellikle su-dere-deniz kenarlarına kurulmaktadır. Böylece su kaynağı; içme suyu, çamaşır yıkama ve banyo gereksinimi için kullanılmaktadır. Geçmişten gelen bu alışkanlık günümüzde de devam etmektedir. METİP kamplarında temiz su olanakları olmasına rağmen bu alışkanlıktan vazgeçilmemiştir. METİP kamplarının tamamında konteynır ya da sabit mutfak ve çeşme bulunmakta gezici mevsimlik tarım işçileri artık su gereksinimini buralardan karşılamaktadır. Konaklama alanının deniz veya dere yakınına kurulması özellikle aşırı yağışlarda sorun ya-

---

Şeker 1986.
İşeri 2015.
Kalkınma Atölyesi, 2014, s. 87.

ratmakta sel veya su baskını tehlikesi ortaya çıkmakta, ayrıca çocuklar açısından da boğulma tehlikesine yol açmaktadır.

Konaklama alanı seçiminde etkili bir diğer faktör ise çadır kurulacak yerin çalışma alanına yakın olmasıdır. Yüksek rakımlı bölgelere çıkıldıkça evde kalma oranı artmaktadır. Ancak eğer kendilerine bir ev gösterilmemişse işçiler çadır kurmaktadır. Küçük bahçe sahiplerinin bir bölümü de konaklama için kapalı alan gösterebilmektedir. Gösterilen bu yerler genelde tek oda şeklindedir. Mutfak, tuvalet, gibi alanlar ev sahibi ile birlikte kullanılabilmektedir. Konaklanan evin bahçeye uzak olması durumunda işçiler öğle yemeğini ve bazı yerlerde de kahvaltıyı bahçede yapmaktadır. Bu durumda işçilerden biri aşçı olarak ayrılmakta bu kişi eğer çalışanların içinde varsa kadın işçilerden seçilmektedir. Kadınlardan küçük çocuğu olanlar aşçı olarak seçilmekte bu kişi küçük çocukların gözetiminden de sorumlu olmaktadır. Toplumsal cinsiyet rolleri işbölümünde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak bahçelerin çoğunda su kaynağı olmadığından bu durum hijyen ve yemek hazırlığı açısından sorun yaratabilmektedir.

Yapılan gözlemler ve görüşmelerde tespit edilmiştir ki mevsimlik gezici tarım işçilerin ve aile üyelerinin en önemli sorun alanı yaşadıkları alanlardır. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan gelen Kürt işçiler Nisan ayında evlerinden ayrılmakta Mersin'de çilek toplayarak gezici tarım işçiliğine başlamakta, çeşitli illerde kimi zaman pamuk, kayısı, elma, kimi zaman pancar, fıstık toplamakta genellikle bu zorunlu seyahatleri Ekim ayında Nevşehir'de patates toplayarak sonlanmaktadır. Yılın neredeyse yarısını kendi evlerinden uzakta ve çoğu zaman bir çadırda geçirmek zorunda kalmaktadırlar. Çadırda yaşamak son derece konforsuz olup hijyen, sağlık, güvenlik ve mahremiyet açısından sorun yaratmaktadır. Çünkü çadırlarda sadece ailenin bir arada oturup uyuyabileceği bir alan bulunmakta, tuvalet, banyo, mutfak bulunmamaktadır. Temiz su ise kamplardaki çeşmelerden (bazen derelerden)

karşılanmakta bu konuda en büyük görev ise kamp alanındaki çocuklara düşmektedir. Çocuklar bedenlerine uygun olmayan şekilde ağır şu bidonlarını taşımaktadırlar.[18] Bu durum çocukların gelişimi için uygun değildir.

Temiz suya ulaşım, tuvalet gereksinimi konaklama alanlarında sorun yaratabilmektedir. METİP kamplarında son yıllarda şebeke suyu sağlanmış bu sorun büyük ölçüde giderilmiştir. Yüksek kesimlerde işverenin kapalı mekân göstermemesi durumunda çadırlar eğer bir su kaynağı yoksa genelde çeşme ya da cami yanına kurulabilmektedir. Tuvalet gereksinimi için camilerin kullanılması bazen sorun yaratabilmekte, işçiler bu durumda genellikle basit tuvaletler yapmaktadırlar. Kalkınma Atölyesi'nin çalışmasında[19] tuvalet olanağına sahip olmayan hanelerin oranının %8,9 olduğu, bunların %66,7'sinin de çadırlarda yaşadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla özellikle temiz su ve tuvalet önemli bir sorun alanı olup hastalıklara da davetiye çıkarmaktadır. METİP kamplarında tuvaletler vardır. Ancak yapılan görüşmelerde kamptan sorumlu görevliler temizlik konusunda göçmen işçileri suçlarken, göçmen işçiler temizlik konusunda suların tazyiksiz olması nedeniyle sorun yaşandığını ileri sürmektedir. Suyun sürekli verilmediği durumda yetkililerle kamplarda kalanlar arasında gerilimler yaşanmıştır. Yetkililerle yapılan görüşmelerde "suyu gereksiz açıyorlar, musluklar boşa akıyor" denilmiştir. Konaklayanlar ise suyun sürekli verilmemesi durumunda özellikle tuvaletlerin temizliğinde sorun çıktığını ifade etmişlerdir.

Hijyen de kadınlara devredilen sorunlardan birisidir. Ayrıca çamaşır yıkama işi de kadınların üstündedir. METİP kamplarında çamaşır makinesi olduğu görülmüşse de makinelerin çok sık kullanılmadığı öğrenilmiştir. Sebep olarak yine suların tazyiksiz olması gösterilmiştir. Kadınlar sorunu çadırlarının önünde yaktıkları ateşte kazanlarda su kaynatarak

---

[18] Kablay 2015; Kablay 2016.

[19] Kalkınma Atölyesi, 2014, s. 88.

leğende çamaşır yıkayarak çözmektedir. Ancak bahçede çalışan kadınların, sonra bu işleri yapması neredeyse dinlenmek için hiç zamanlarının olmadığı anlamına gelmektedir. Erkekler bahçeden gelince dinlenmeye zaman bulurken kadınlar çocuk bakımı, yemek yapımı, çamaşır yıkama nedeniyle buna hiç fırsat bulamamaktadır. Bu işlerde ise kadınlara erkeklerden ziyade çocuklar yardım etmektedir. Yemek pişirmek ve çamaşır yıkamak için çadırın yanına yakılan ateş ise yangın ve yanma riski yaratmaktadır.

İşçilerin bir kısmı bu konuda daha şanslı olup bahçe sahiplerinin gösterdiği evler veya serenderlerde kalmakta, en azından bölgenin en önemli iklim sorunu olan yağmurdan korunabilmektedirler.

Konaklama açısından mevsimlik tarım işçilerinin durumları farklıdır. Yerli işçiler kendi evlerinden bahçeye gelip gittikleri için minimum sorun yaşayan gruptur. Gündelik hayatlarında evde yaşadıkları sorunları yaşamaya devam etmektedirler. Ancak bunların genellikle tamamına yakınının evi bulunmaktadır. Bu işçilerde ise yükü üstlenen özellikle evde çocuk bakımı ve ev işleri için kalan büyük kız çocuktur. Yerli işçilerle yapılan görüşmelerde çocukluk döneminde erkek çocukların da küçük çocukların bakım işleri ile ilgilendiği öğrenilmiştir. Ancak kadın işçiler bahçeden döndükten sonra evdeki işlerle de ilgilenmek zorunda olup bu işler ise yine toplumsal cinsiyet rolleri ile örtüşen, temizlik, yemek, yaşlı ve hasta bakımı gibi işlerdir.

Gürcü işçiler konaklama açısından iyi durumda olan bir diğer gruptur. Çünkü hem 2013[20] hem de 2015[21] yılında yapılan çalışmalarda görülmüştür ki bu işçiler çadırda konaklamamakta genellikle bahçe sahibinin gösterdiği evlerde yaşamaktadır. Ayrıca Gürcü işçiler özellikle banyo olanağının olmadığı mekânlarda çalışmayı kabul etmemekte, genelde iş

---

[20] Kablay 2015.
[21] Kablay 2016.

günü sonunda duş alabildikleri yerleri tercih etmektedirler. Bir bahçe sahibi Gürcü işçileri tercih etmesinin en önemli nedeni olarak hijyen kurallarına dikkat etmelerini göstermiştir. Hatta yaşam tarzlarını oldukça imrenilecek şekilde tarif edilmiştir. Bahçe sahibi "fındığı topladıktan sonra eve geliyorlar, duş alıyorlar ve kıyafetlerini değiştiriyorlar. Sonra yemek hazırlayıp geniş bir sofrada şarap eşliğinde bazen şarkılarla yemeklerini yiyorlar. Çalışmayı da eğlenmeyi de biliyorlar. Bazen bizden iyi yaşadıklarını düşünüyorum" şeklinde durumu ifade etmiştir.

Yaşam koşulları en kötü durumda olan grup ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan gelen Kürt işçilerdir. Bazen büyük ve küçük bahçe sahiplerinin gösterdiği evler ve serenderlerde[22] kalsalar da büyük bir çoğunluğu çadırlarda konaklamaktadır. 2013-2015 yıllarında yapılan gözlemler çerçevesinde bu kampların büyük çoğunluğunda çadırlarda konaklandığı görülmüştür. Sadece Giresun'daki kampta konteynırlarda 2-3 kişilik odalar bulunmaktadır. Ancak bu alan zaten sürekli kalan işçiler için değil iş bulmaya gelen işçiler için oluşturulmuştur. İş bulmaya gelen işçilerin kampta en fazla beş gün kalmasına izin verilmekte iş bulamayanlar geri gönderilmektedir. Bir nevi geçici konaklama ve iş bulma alanıdır. Konteynırlar olsa da işçiler aileleri ile birlikte çadırda kalmayı tercih edebilmektedir. Bunun nedeni sorulduğunda konteynırlarda sadece 2-3 yatağın bulunduğu, ailenin daha kalabalık olduğu ve özellikle çocukların ayrı odalarda kalmasının istenmediği, belki daha büyük bir oda verilse orada aileleri ile birlikte kalabilecekleri ifade edilmiştir. Büyük bir çadır kenti andıran METİP kamplarında ise her geçen gün sorunlarla mücadele anlamında az ya da çok mesafe kat edilmektedir.

Uzunisa muhtarı ile yapılan görüşmede muhtar alanın durumunun her geçen gün iyileştiğini anlatmıştır. "İlk yıllarda işçiler sadece çadırlarda kalıyorlardı. Özellikle yakacak

---

[22] Kablay 2015.

sorunu vardı. Isınmak ve yemek yapmak için yakacağa ihtiyaç duyuyorlar bazen bahçelerden dal kırabiliyorlardı. Bu durum yöre halkı ile işçileri karşı karşıya getiriyordu. Hele bir sene epey büyük bir sorun çıkmıştı, jandarma soruna müdahale etti. Sonra bu durumu yetkililer İl Özel İdaresi (2013'de halen İÖİ vardı. Ordu'nun büyük şehir olması ile kaldırıldı) ile görüştüm. Ve işçilere yakacak-odun verilmesini sağladım. Sonraki yıllarda da yakacak sağlandığında böyle problemler yaşanmadı. Adamlar da haklı, bazen çok soğuk oluyor burası. Nasıl ısınacak, neyle yemek yapacak?" demiştir. Her geçen gün kamplarda kapalı alanların sayısı da artmaktadır. İl Özel İdaresi ve Kaymakamlık yetkilileri ile yapılan görüşmelerde (2013) kamplarda öncelikle konteynır (Giresun) ya da betondan banyo, tuvalet ve mutfakların yapıldığı, bu alana 24 saat su verildiği, güneş enerjisi panelleri ile banyolarda sıcak su gereksiniminin giderildiği ifade edilmiştir. Kamplarda daha sonra çocuklarla ilgili gelişmeler anlatılırken belirtileceği üzere çocuklar için eğitim ve eğlence alanları da yapılmaya başlanmış, hatta bu bölgelere eğitmenler de gelmiştir.

Konaklama alanındaki diğer bir sorun muhtarın da belirttiği gibi yakacak sorunudur. Ancak yıllar içinde yapılan yakacak yardımı ile bu sorun önemini kaybetmektedir.

İklim koşulları

Yerli ve Gürcü işçilerden ziyade Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan gelen işçiler için önemli bir sorundur. Yerli işçiler kendi evlerinde konakladıklarından, Gürcü işçiler ise bahçe sahibi tarafından sağlanan evlerde kaldıklarından bu sorundan daha az etkilenmektedirler. Ancak çadırda kalan işçiler için yağmur büyük bir soruna dönüşmektedir. Bazı kamplarda çadırların kurulacağı toprak zemine beton döküldüğünden topraktan gelen nem önlenmektedir. Ancak Ünye gibi kamplarda çadırlar direk toprağın üstüne kurulduğundan yukarıdan gelen yağmurdan korunulsa da toprağın çektiği yağmur-

dan korunmak mümkün olmamaktadır. Ayrıca konaklama alanlarının dere ve deniz kenarlarına konumlandırılması daha önce de belirtildiği üzere sel gibi bazı tehlikelere de davetiye çıkarmaktadır. Uzunisa'da geçmiş yıllarda böyle bir sorun yaşanmış son anda işçilerin tahliye edilmesi ile can kaybı olması önlenmiştir. 2015 Temmuz ayında da Ünye'de de sel tehlikesi olmuş belediye konaklama merkezine gelerek önlem almıştır. Çocuklarla ilgili projede yer alan yetkili selde özellikle çadırlardaki kuru gıdaların zarar gördüğünü konunun kaymakamlığa iletildiğini belirtmiştir. Sel akşamı işçilere battaniye yardımı yapılmıştır. Yetkili sonraki gün çocuklara proje kapsamında yemek dağıtılırken "Çocuk annesine de yemek almak istedi. Neden diye sordum, -yağmurda her şey ıslandı, annemin yemeği yok- cevabı üzerine konuyu bir ortamda anlattım. Trabzonlu bir fındık tüccarı 160 kolilik gıda yardımı gönderdi. Yardımı kaymakamlık, jandarma ve sosyal hizmetler dağıttı" şeklinde durumu ifade etmiştir. Bu gibi sel durumlarında ilk etapta can güvenliğinin sağlanmaya çalışıldığı, battaniye dağıtıldığı ancak sonraki dönemde düzenli bir yardım yerine hayırseverlerin gönüllü yardımları ile durumun kotarılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Sosyal Yardımlaşma Vakfı ile yapılan görüşmede de ilk battaniye yardımından sonra sayı tespitinin yapıldığı ama başka bir yardımın yapılmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca vakıftan kamplara yönelik direk maddi yardımların yapılmadığı ama bazı hizmetlerin sağlanmasında -anasınıfının kurulması gibi- yardımda bulunulduğu öğrenilmiştir.

Ünye'de 28 Ağustos 2015'de gerçekleşen yağıştan sonra Curi-Cevizdere havzasında mevsimlik tarım işçilerinin kurdukları çadır alanında sorun ortaya çıkmış, işçiler zabıta ekiplerince tahliye edilerek başka alana alınmıştır. Aynı yağışta Ünye Havaalanı olarak bilinen METİP kampında da çadırlara su girmiş işçilere temiz giysi ve diğer yardımlar yapılmıştır.[23]

[23] İlküvez Haber 2015.

Anlaşıldığı üzere sürekli yağmurların yağabildiği, ölümlü sel olaylarının gerçekleştiği bir coğrafyada dere veya deniz kenarına kamp alanı kurulması tehlikeye davetiye çıkarmaktadır. Çadırların altında beton olmaması konaklayanların yağmur dursa bile uzun süre ıslak zemine maruz kalmasına neden olmaktadır. Bu da sağlık açısından oldukça risklidir. Yine en önemli sorun olan yakacakların ıslanması geçmişteki benzer sorunların ortaya çıkmasına neden olabilir. Gıdaların ıslanması ise zaten yetersiz ve dengesiz beslenen ailelerin beslenme şansını iyice azaltmaktadır.

İklim özellikle Doğu ve Güneydoğudan gelen işçileri olumsuz etkilemektedir. Şöyle ki Gürcü ve yerli işçiler nemli iklime alışkındırlar. Oysa diğer işçiler son derece kuru bir iklimden geldiklerinden nemden oldukça rahatsız olduklarını görüşmelerde dile getirmişlerdir.

Beslenme

Alanda yıllar içinde en az değişkenlik gösteren konudur. 2013-2015 arası yapılan gözlemlerde görüldüğü üzere beslenme rejiminde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Büyük bahçe sahipleri çoğunlukla işçilerin beslenme ihtiyaçlarını kendisi karşılamaktadır. Küçük bahçe sahiplerinin bazıları da yemeği sağlamaktadır. Ancak işçilerin büyük çoğunluğu genel olarak kendi gıdalarını yanlarında getirmekte, yakındaki marketten günlük alışverişlerini yapmaktadır. Zaman zaman işçiler yanlarında keçi ve tavuk getirmekte[24] bu durum özellikle protein gereksiniminin karşılanmasında önemli olmaktadır.

İşçiler genellikle yanlarında taşımaya elverişli "un, bulgur, şeker, çay, yağ, mercimek ve kuru fasulye" gibi kuru gıdalarını getirmektedirler. Ayrıca yiyeceklerin hazırlanması için kap kacak da getirilmekte, yemek yapımı ile genelde kadınlar ilgilenmektedir.[25] Büyük bahçelerde çalışanlar içinse

---

Kablay 2015.

Kalkınma Atölyesi 2014, s. 88.

durum farklıdır. Bahçe sahibi genelde gıdayı sağlamakta, yemekleri de çift yevmiye alan aşçı yapmaktadır.

METİP kampında çocuklarla ilgilenen ve günün yaklaşık 8 saatini kamp alanında geçiren proje yetkilisi "Hep kuru gıda ve kızartma yiyorlar. Hiç çorba yaptıklarını görmedim. Bazılarının yanında tavuk var, yumurtadan faydalanıyorlar" diyerek işçi ve ailelerinin genellikle dengesiz beslendiğini belirtmiştir. Yanlarında özellikle küçük çocuklarını getiren aileler açısından yetersiz ve dengesiz beslenme önemli bir sorun olup çocukların gelişimini olumsuz etkileme olasılığı vardır.

Besin malzemelerinin korunması, hazırlanması, mutfak işleri ve temizlik kadınların bir görevi olarak görülmektedir. Yaşam alanlarında uygun olmayan ortamlarda kadınlar sadece kendilerinin değil ailelerinin beslenmesi açısından en önemli görevi yerine getirmektedir. Erkeklerin bu konudaki görevi genellikle ortaya çıkan gereksinimler için bakkal/markete gitmektir. Kadınlarla yapılan görüşmelerde bu tip işler için hemen hemen hiç bir erkeğin yardımcı olmadığı öğrenilmiştir.

Sağlık

Özellikle çadırda yaşam ve hijyen kurallarına uyulmaması hastalıklar açısından risk yaratmaktadır. Ayrıca yine başta çocuklar olmak üzere yetersiz ve dengesiz beslenme diğer önemli bir sorundur. Çocukların gelişme döneminde proteine gereksinimi daha fazlayken yeme rejimleri genellikle tahıl üzerine kuruludur.

Sağlıkla ilgili geçmiş yıllarda daha fazla sorun yaşanırken 2015 yılında sağlık ekiplerinin düzenli olarak kampları ziyaret ettiği ve özellikle gebe takibi ve çocukların aşılanması konusunda faaliyette bulunduğu öğrenilmiştir. Geçmiş yıllarda bölgeye özellikle ayı ilerlemiş gebe kadınlar getirilmezken gelinen bölgede yaşanan şiddet olayları nedeniyle işçilerin gebe eşlerini geride bırakmadığı ve yanlarında getirdiği tespit

edilmiştir. Hatta bir gebe kadın hasat döneminde doğum da yapmıştır. Çocukların fındık bahçesine gitmesi engellense de kamp alanında çocukların en önemli işi su taşımaktır. Çoğu zaman kendilerinden büyük su bidonlarını taşımaya çalışmaktadırlar. Bu durum çocukların iskelet ve kas sisteminin hasarlanması ve gelişimi açısından sorun yaratma potansiyeline sahiptir. Sağlıkla ilgili sorunlarda işçiler ve ailelerinin sağlık merkezine ulaşmasında kimi zaman zorluklar yaşanabilmektedir. Genelde sağlık hizmetlerinin faturasını da işçiler ödemekte, çok nadiren büyük bahçe sahipleri bu masrafı üstlenme yoluna gitmektedir. Ancak genellikle işçiler sağlık hizmetlerinden yararlanmamaktadır.

Çalışma izinleri olmayan diğer göçmen işçilerde olduğu gibi Gürcü işçilerin de sosyal güvenlik sistemine dahil olması söz konusu olmadığından herhangi bir sağlık ve sosyal güvenceleri bulunmamaktadır. Sosyal güvence ve dolayısıyla sağlık yardımından yararlanma ancak yasal yollarla ülkeye gelerek oturma veya çalışma iznine sahip olup kendi ülkesinde sigortalı olmayan ve bir yıldan daha fazla süre Türkiye'de ikamet eden işçiler için söz konusudur. Türkiye'de çalışma ve oturma izni bulunmayan yabancıların sağlık hizmetlerinden faydalanması ise ancak bu hizmetin bedelini ödemek ile mümkündür.[26]

Yerli işçiler açısındansa farklı bir durum söz konusudur. Gelir kaybı yaşamamak için işçiler sağlık sorunlarını "fındık zamanı"nın sonuna ertelemekte, çok acil bir durum yoksa sağlık kuruluşlarına başvurmamaktadırlar.

İşçiler genelde çalışma koşulları veya ortamı nedeniyle maruz kaldıkları sorunlarda -düşme, kırık, böcek ya da yılan ısırması, besin zehirlenmesi vb.- sağlık hizmetlerinden zorunlu[27] olarak yararlanmaktadır.

---

[26] Lordoğlu 2015, s. 40-41.
Kablay 2016.

Sağlıkla ilgili diğer bir sorun ise özellikle kadın işçiler açısından dile getirilmiştir. Bahçelerde işçilerin tuvalet gereksinimini giderecekleri alanlar bulunmamaktadır. Bu durumda erkekler geleneksel şekilde sorunlarını giderirken kadınlar genellikle bu gereksinimlerini gidermek için gün boyu beklemek zorunda kalabilmektedir. Kimi zaman tuvalet gereksinimi oluşmasın diye işçiler suyu az içtiklerini ifade etmişlerdir. Tarım işçileri arasında dehitratasyona (vücuttaki sıvı eksikliği) sık rastlanmakta, bu durum bazen ölümlere dahi yol açabilmektedir. Dış ortamda gerçekleştirilen çalışmalarda vücuda yeteri kadar sıvı alınmaması hayati sorunlara yol açabilmekte ayrıca çeşitli böbrek hastalıklarına da sebep olabilmektedir.

Güvenlik ve ayrımcılık

Diğer sektörlerde de görülmekle birlikte tarım sektöründe daha belirgin olarak görülen genel özellik emek piyasasının homojen olmaması ve "öteki" olarak görülen farklı etnik kökendeki işçilerin (Kürt, Arap, Roman, Gürcü, Suriyeli vb.) ucuz işgücü olarak değerlendirilmesidir. Ayrıca bu gruplar sosyoekonomik sorunlar yanında "etnikleşme ve sosyal dışlanma"ya da maruz kalabilmekte dezavantajlı durumları daha da belirginleşmektedir.[28]

Geçmiş yıllarda özellikle yerli halk ile yakacak yüzünden çıkan sıkıntı yıllar içinde sorunun çözümüne yönelik politikalarla en alt düzeye indirilmiştir. Jandarma METİP kamplarında kimlik kontrolü ve ara ara devriye görevini yerine getirmektedir. 2015 yaz aylarında ülkenin içinde olduğu sosyo-politik durum nedeniyle bazı yerlerde görülen tepkiler özellikle Kürt mevsimlik tarım işçileri ile inşaat işçilerine yönelmiştir. Ülkenin pek çok yerinde gerçekleşen saldırılar nedeniyle işçilerin bir bölümü çalıştıkları yeri bırakarak memleketlerine geri dönmek zorunda kalmıştır.

MİGA 2012, s. 4.

Çalışmanın yapıldığı alanda direk mevsimlik tarım işçilerine yönelik bu tip saldırılar gerçekleşmemiştir. "Teröre lanet" adı altında yapılan arabalı konvoylarda da METİP alanlarına yönelik herhangi bir saldırıya rastlanmamıştır. Güvenlik güçlerinden elde edilen bilgiler ışığında göçün ilk başladığı günlerde örgüt renklerini barındıran kıyafet giyinenlerle yerli halk arasında bu konuda bir gerilim yaşanmış ancak sorun büyümeden önlenmiştir. Hatta diğer bölgelerde işçilere yönelik yapılan saldırıların ardından Karadeniz Bölgesinde Trabzon'da mevsimlik tarım işçilerine sahip çıkan bir yürüyüş de tertip edilmiştir. Yine Ordu'da Türkiye genelinde mevsimlik tarım işçilerine yönelen öfkeye karşı mevsimlik tarım işçileri iş bitiminde kentten törenle uğurlanmışlardır.[29]

İşeri'nin[30] yaptığı araştırmada da işçilerin ifade ettiği üzere "Doğu'da olaylar"ın olması yöre halkının birden bire Kürt işçilere düşman kesilmesine neden olabilmektedir. İşçiler de görüşmelerde zaman zaman etnik ayrımcılığa uğradıklarını ifade etmektedirler. Kalkınma Atölyesinin araştırmasına göre[31] mevsimlik işçilerin en önemli ayrımcılığa uğrama nedeni etnik köken (%83,3) olup, onu sırasıyla yoksul olmak (%11,7) ve tarım işçisi olmak (%5) izlemektedir.

Yapılan görüşmelerde tespit edilmiştir ki etnik kökene dayalı ayrımcılık daha ziyade işin verilmesi aşamasında yaşanmaktadır. Kürt işçilere iş vermek istemeyen bahçe sahipleri ücretleri yüksek de olsa yerli işçiyi tercih etmektedir. Yine yöre de Gürcü kökenliler yoğundur. Gürcü kökenli olan bahçe sahipleri de genelde Gürcü işçileri tercih ettiğini belirtmektedirler.

Ayrımcılık bazen dini kökenli de olabilmektedir. Ramazan aylarının hasat dönemine denk gelmesi durumunda oruç tutmayan Gürcü işçiler ile yerli halk ya da bahçe sahipleri arasında zaman zaman sorunlar çıktığı öğrenilmiştir. Öğle yemeği bu dönemde en önemli sorunlardan biri haline gelebilmektedir.

---

www.61saat.com 2015.

30 İşeri 2015.

Kalkınma Atölyesi 2014, s. 99.

Mevsimlik tarım işinde çalışan gruplar arasında genellikle iletişim bulunmamaktadır. Gürcü işçilerle ilgili dil sorunu bu grubu diğerlerinden daha fazla soyutlamakta genellikle çevre ile fazla iletişim kurmamaktadırlar. Bir diğer önemli durum ise genelde bahçelerde tek tip işçinin çalışmasıdır. Bu işçiler arasında hem yaşam koşulları açısından hem de ücret farklılıkları olduğundan bahçe sahipleri genelde bahçelerinde tek tip işçi çalıştırmaktadır. Sadece büyük bahçelerde bahçenin bakımı gibi sürekli işler için yerli işçilerin tercih edildiği ve bu durumda iki grubun bir arada bulunabildiği tespit edilmiştir. Çalışanlar arasındaki bu uzaklık gruplar arasında bir sorun ortaya çıkmasını da önlemektedir. Sorunlar dönem dönem yukarıda da belirtilen nedenlerle yerli halk ile işçiler arasında çıkmaktadır. Bahçe sahipleri ve yerli halk açısından duruma bakıldığında kadınların bu konuda daha ılımlı olduğu, etnik ayrımcılık ile ilgili görüşlerin genellikle erkekler tarafından dile getirildiği tespit edilmiştir. Kadınlar işin yapılmasına daha ziyade odaklanmaktadır. Çünkü işçiler tarafından ne kadar fazla iş yapılırsa bu en çok kadınları rahatlatmakta, iş yüklerini azaltmaktadır.

Sonuç

Mevsimlik tarım işçiliği en kötü çalışma koşullarının olduğu alanlardan birisidir. Ancak bu işçilerin yaşam koşulları da en az çalışma koşulları kadar kötüdür. Mevsimlik tarım işçileri içinde de yaşam alanlarıyla ilgili en fazla sorun yaşayan kesimi gezici işçiler oluşturmaktadır.

Fındık tarımı özelinde bakıldığında alanda yerli işçiler, gezici işçiler ve Gürcü (yabancı) işçiler bulunmaktadır. Yerli işçiler günlük olarak işe gidip gelmekte dolayısıyla yaşam alanlarına ilişkin her zamanki problemleri yaşamaktadırlar. Bu gurup için en önemli sorun bahçeye gidip gelirken uygun olmayan şekilde taşınma biçimlerinin kullanılmasıdır.

Gürcü işçiler aslında yasal olarak çalışma izni olmayan gruptur. Bu nedenle genelde turist vizesi ile ülkeye girmekte, Doğu Karadeniz Bölgesinde fındık hasadında çalışmaktadırlar.

Gürcüler çadırda kalmayı kabul etmediğinden bahçe sahibinin gösterdiği evlerde konaklamaktadırlar. Bu nedenle yaşam koşullarına ilişkin çok fazla sorunla karşılaşmamaktadırlar. Ancak fındık hasadının Ramazan ayına denk gelmesi durumunda oruç tutmamak nedeni ile bazen ayrımcılığa maruz kaldıkları tespit edilmiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinden gelen işçiler (çoğunluğu Kürt, geri kalanlar Arap ve Türklerden oluşmaktadır) için yaşam koşulları gerçekten de zordur. Bu işçiler yılın yaklaşık 6-8 ayını gezici tarım işlerinde bölgeden bölgeye, şehirden şehire göçerek geçirmektedir. Yaşam koşullarına ilişkin her konu büyük bir sorunu da beraberinde barındırmaktadır. Göç ile yola çıkarak ulaşım sorunuyla karşılaşmakta uygun olmayan şekilde ve kapasite üstü taşıma nedeni ile her yıl onlarca işçi kazalarda yaralanmakta ya da ölmektedir.

Konaklama ise en büyük sorun alanıdır. Çünkü bu işçiler yılın neredeyse yarısını çadırlarda geçirmektedir. Çadırda yaşam temiz su kaynağı, iklim koşulları, sağlık, hijyen sorunları, güvenlik, mahremiyet, kadınların iş yükünün artması gibi bir dizi sorunu da beraberinde getirmektedir. Ayrıca gezici işçiler yetersiz ve dengesiz beslenmekte bu durumsa göçe dâhil olan çocuklar açısından özellikle sorun yaratmaktadır. Çocuklar açısından diğer önemli bir sorun eğitim olanaklarından uzak kalmalarıdır[32]. Sağlık açısından diğer bir risk ise bölgenin iklim koşulları ve yine çadırda sürdürülen yaşamdır. Bölgeden gelen işçiler zaman zaman etnik ayrımcılığa da maruz kalmaktadırlar.

Kadın işçilerin durumu ise erkeklere göre biraz daha zordur. Çünkü kadınlar bahçede çalışmanın yanı sıra toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle yaşam alanındaki pek çok sorunla neredeyse tek başına mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Uygun olmayan alanlarda konaklama, bu alanda hayatı sürdürmeye çalışma noktasında kadınların rolü öne çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle özellikle çadır kentlerde kadınlar için yaşam daha da zorlu hale gelmektedir.

Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Kablay 2015'e bakınız.

Pek çok sorun ile karşılaşılan tarım işçilerinin tüm sorunlarını çözmek olası olmasa da pek çoğunun düzeltilmesine yönelik bazı önlemler alınabilir. Alanda geçici çalışmanın yaygın olması ve İş Hukuku kurallarının alana uygulanamaması aslında pek çok sorunun kaynağında yatmaktadır. Sistemde "dayıbaşı" ya da "çavuş" denilen kişiler tarafından iş ilişkisine sokulan işçilerin gelirlerini de "dayıbaşı" almakta ve sistemin en karlısı "dayıbaşları" ile bahçe sahipleri (özelikle büyük bahçe sahipleri) olmaktadır.[33] Bu işçilere de uygulanacak kuralların üretilmesi ya da kapsamın bu alana genişletilmesi çalışma koşullarında beraberinde, yaşam koşullarında bir iyileşmeyi beraberinde getirecektir.

Çadır da yaşam beraberinde pek çok sorunu da beraberinde getirdiğinden kamp alanlarının yeniden düzenlenmesi ya da koşullarının düzeltilmesi gerekmektedir. Çadır yerine bir aileyi içine alabilecek konteynırlar sağlık, mahremiyet ve güvenlik açısından daha uygun olacaktır. Kamp alanlarında mutlaka alt yapı çalışmaları yapılmalı, temiz su kesintisiz sağlanmalıdır. Göçün en büyük mağdurları olan çocuklar için son yıllarda arttırılan eğitim ve bakım hizmetleri yaygınlaştırılmalı ve geliştirilmelidir. Göçe dâhil olan kişilerin kalıcı işlerde istihdamı için de politikalar üretilmelidir.

Fişek 2016.

Kaynaklar

Candan, E. ve S. Özalp Günal. 2013. "Tarımda Kadın Emeği", *Tarım Ekonomisi Dergisi* 19 (1): 93-101.

Fişek, G., 2016. "Kırk Katır mı? Kırk Satır mı?" Son Erişim Tarihi 21 Şubat 2017. http://www.mukiyehabernet/kirk-katir-mi-kirk-satir-mi.html.

İlküvez Haber 2015. "Ünye Yağmura Teslim." Son Erişim Tarihi 10 Eylül 2015. http//www.ilkuvezhaber.com/haber/unye/unye-yagmura-teslim-676.html.

İşeri, G. 2015. "Mevsimlik Olmayan Çileler", *BirGün Pazar*, 16 Ağustos.

Kablay, S. 2016. "Mevsimlik ve Gezici-Geçici Çalışma: Çocuk İşçiler", der. G. Yücesan-Özdemir. *Rüzgara Karşı Emek Süreçleri ve Karşı Hegemonya Arayışları*. Ankara: NotaBene, s. 89-114.

Kablay, S. 2016. "Fındık Bahçesinde İşçi Olmak: Ordu ve Giresun İllerinde Mevsimlik Tarım İşçilerinin Çalışma Koşulları", der. D. Yıldırım, E. Haspolat. *Değişen Karadeniz'i Anlamak*. Ankara: Phoenix, s. 281-308.

Kalkınma Atölyesi 2014. *Fındık Hasadının Oyuncuları*, Ankara: Altan Matbaası.

Lordoğlu, K. 2015. "Türkiye'ye Yönelen Düzensiz Göç ve İşgücü Piyasalarına Bazı Yansımalar", *Çalışma ve Toplum*, 44: 29-44.

MİGA 2012. *Tarımda Mevsimlik İşçi Göçü Türkiye Durum Özeti*. İstanbul: Friedrich Ebert Stiffung.

Ocak, O. 2015. "Türkiye'de Bir Yasal Dışlanmışlık Örneği: Mevsimlik Tarım İşçiliği ve Çözüm Önerileri", *8. Mülkiye Genç Sosyal Politikacılar Kongresi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Sosyal Politika Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara, 22-23 Ekim.

Ordu Gündemi 2015. "Ordu'da Fındık İşçilerini Taşıyan Minibüse Tır Çarptı." Son Erişim Tarihi 10 Eylül 2015. http://www.ordugundemi.com/orduda-findik-iscilerini-tasiyan-minibuse-tir-carpti-7-yarali

Şeker, M. 1986. *Türkiye'de Tarım İşçilerinin Toplumsal Bütünleşmesi*, Ankara: Değişim Yayınları.

Ulukan, U. ve Ciğerci Ulukan, N. 2011. "Fındık Üretiminde Çalışma İlişkileri ve Mevsimlik İşçiler: Perşembe Örneği", der. Ö. Birler

vd.. *2000'li Yıllarda Türkiye'de İktisat ve Siyaset Rüzgarları.* Ankara: Efil Yayınevi, s. 159-175

Ünye Güncel 2015. "Kamyonet Kasasında Taşınan Fındık İşçilerine Polis Denetimi." Son Erişim Tarihi 10 Eylül 2015. http://www.unyeguncel.com/kamyonet-kasasinda-tasinan-findik-iscilerine-polis-denetimi

Yıldırak, N., et.al., 2003.*Türkiye'de Gezici ve Geçici Tarım İşçilerinin Çalışma ve Yaşam Koşulları ve Sorunları,* Ankara: Tarım-İş

www.61saat.com 2015. "Mevsimlik Tarım İşçileri Memleketlerine Uğurlandı." Son Erişim Tarihi 18 Eylül 2015. http://www. 61sa a t. com / genel/m evsimlik-tarim-iscileri-memleketlerine-ugurland i-h2 33860.html

Bahçeden Pazara: Pazarcı Kadınların Anlatımları ile Fındıklı Kadınlar Pazarı[1]

Özlem ŞENDENİZ

Doğu Karadeniz coğrafyasına dair edinilmiş hazır bilgide yer alan izlenim içinde, cevval, çalışkan, direnen, üreten, halinden memnun bir kadın imgesi yer alır. Bu imge, tek tek tikelliklerden bağımsız genel geçer sunulan bir kategori, etiket olduğu kadar olumlu göstergesinin ardında bir yaftayı da saklı tutar. Bu yafta özde kadınlara ve dolayısı ile erkeklere yüklenmiş ağırlıklardır. Piyasa ilişkileri yani ekonomi, toplumu şekillendiren temel bir itki olarak hem bu yaftanın imgesini yeniden üreten mekanizmaların hem de değişimin alanıdır. Cevval, delikanlı, güçlü kadının ev içi ekonomi ile bağlantısı bize stereotiplerin arka planını inceleyebilmek için bir aralık sağlayacaktır.

Yerel ekonomi ve kadın üzerine yapılan bu araştırmada yerel ekonomi, mekâna bağlı bir pazar yeri ile sınırlandırılmış-

Bu çalışma, 2017 yılı Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü Yarışması'nda üçüncü olmuştur. Çalışmanın bu hale gelmesine katkı sağlayan Emek Yıldırım'a teşekkürler. Özellikle de çalışmaya görüşmeci olarak katılan, katılımcı emekçi kadınlara çok teşekkürler. Onların emeğidir dünyayı güzelleştiren!

tır. Bu pazarda yetiştirdikleri/ürettikleri ürünlerini ilk elden satan ekonomik aktörler olarak kadınlar konu alınmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki ekonomi unsuru alışıla geldiği gibi sayılar üzerinden değil, kadınların pazar yerindeki faaliyetlerinin hayatlarına olan etkisi üzerinden, kendi anlatımlarındaki haliyle, incelenmiştir. Dolayısıyla, çalışmayı okuyan okuyucu, pazar yerindeki üretici/satıcı kadının günlük/haftalık kazanımının, ürününün, emek piyasasındaki değerinin maddi boyutu ile karşılaşmayacak ancak satır aralarında bahsi geçen kadınların evleri ile pazar yeri arasında yıllardır arşınladıkları gidiş gelişlerin hayatlarına olan etkisini ve gündelik pratiklerini bulabilecektir.

Mekân olarak pazar yerleri, üzeri kapatılmış tezgâhlar ve oturma yerleri bulunan donanımlı alanlar olabileceği gibi tezgâh, oturak ve şemsiye vb. gibi donanımların satıcı tarafından getirilerek kurulup toplandığı, altyapısı olmayan boş alanlar da olabilir.[2] Pazarların tarihi neredeyse alışveriş eyleminin tarihi kadar eskidir. Kentleşme/kentlileşme için de çoğunlukla bir başlangıç noktası teşkil etmiştirler. Doğu Karadeniz içinde durum farklı değildir. Periyodik ya da haftalık aralıklarla düzenli olarak kurulan, alışveriş odaklı pazarların bölge açısından taşıdığı önemi Bellér-Hann ve Hann ayrıca vurgulamışlardır:

> Pazar sözcüğünün Lazistan halkına çağrıştırdığı yegâne şey haftada bir ya da iki kez her ilçenin merkezinde ekonomik alışveriş için toplanmaktır. Satıcıların çoğu dayanıksız tüketim malları, çeşitli ev aletleri ve giyecek satan küçük tüccarlardır. (...) (P)azar bireysel aktörlerin stratejilerine daha çok hareket alanı veren "tabandan" bir ilkeye işaret eder. Bugünkü Lazistan'da pazarın bu kadar çekici olmasının sebebi de budur.[3]

Aliefendioğlu 2012'den aktaran Aliağaoğlu 2013, s. 45

Bellér Hann ve Hann 2012, s. 107.

1982 ve 92 yılları arasında çeşitli dönemlerde yaptıkları saha araştırmalarından çıkardıkları bu sonuç ve pazarların "çekici" olma hali hala güncelliğini korumaktadır. Kadınların pazarlarla kurduğu ilişkinin bütünlüğüne Özhan Öztürk'ün Karadeniz sözlüğünde de ayrıca rastlamaktayız. Pazarı açıklayan 'bazar, pazar' maddesinin içeriğinde:

> Doğu Karadeniz köylüsü kadın, çay tarımının yaygınlaşıp bu sanayi ürününden para kazanmaya başlayana kadar, yani Osmanlı dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında, bahçesinde yetiştirip sırtında taşıdığı sepetine yüklediği, bir miktar sebze ve meyveyi, bazen de Kurban bayramı öncesinde hayvanlardan birisini, haftanın belirlenmiş bir gününde kasaba merkezine veya kıyıya en yakın mevkiye getirerek satmaya çalışır, elde ettiği parayla evi için şeker, un, kıyafet, pirinç vs. alıp köye dönerdi.[4]

Belirtmek gerekir ki çay tarımının gelişi ile pazarlar sönümlenmemiştir. Yoğunluğu ve sınırlarında bir azalma gerçekleşmiş, madde içinde sayılan eylemler, dönüşmekle birlikte, sürmüştür.

Karadeniz Ansiklopedik Sözlük'te yer alan bir diğer madde de 'pazar etmek' deyiminin açılımı: "Köylülerin, ürettiklerini takas etmek, bir şeyler satmak ya da satın almak amacıyla pazara gitmesi eylemelerinin tümünün adıdır (Trabzon, Rize)."[5] Her iki tanımlamada da belirli bir mekândan söz edilmektedir. Ayrıca kadınların geçmişte de bugünde olduğu gibi, hatta belki daha fazla, aktif rol aldıkları bir pazar yeri betimlemesi yapılmaktadır. Pazarlar çoğu zaman pazarın kurulduğu yerin ve/veya kurulduğu günün adı ile anılmaktadır. Rize'nin Fındıklı ilçesinde Perşembe günleri kurulan pazar, benzer biçimde günün adı ile "Perşembe" ve Fındıklı merkezde kurulmasına binaen de "çarşı" olarak adlandırılmaktadır. Çalışma; Fındıklı'da her Perşembe günü kurulan bu pazarın,

---

Öztürk 2005a, s. 174.
Öztürk 2005b, s. 942.

kadınlar pazarı (bazılarınca köy pazarı olarak adlandırılır) kısmına ve kadınların o pazara getirdikleri ürünlerinin üretimleri ile ürünleri getiriş hikâyelerine ve kazançlarını harcama kalemlerine odaklanarak ve buradan yola çıkarak bu ekonomik faaliyet ile evleri, emekleri arasında kurdukları bağı incelemeye çalışacaktır.

Çalışmanın özgün kısmını pazarda ürünlerini satan kadınlar ile yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. 2016 Ağustos ve 2017 Mart aylarında olmak üzere iki farklı dönemde yaşları 47 ile 75 arasında değişen 13 kadın pazarcı ile görüşme yapılmıştır. Bu görüşmelerden 11'inde ses kaydı ve not, 2'sinde sadece not alınmış ve12 görüşme çalışma içerisinde kullanılmıştır. Hepsi eş ve anne olma deneyimlerini yaşamış halen evli ya da dul olan bu kadınların eğitim seviyeleri okur-yazar olma ile ortaokul terk arasında değişmektedir. Küçük bir kısım kadın, evlenmeden evvelde pazarda satış yapmışken grubun büyük kısmı evlendikten sonra ilk kez ürettikleri ürünlerini satmak için pazara indiklerini söylemişlerdir. Bu insanlar halen köy hayatı ve bedensel emeğe dayanan geleneksel tarım ile aktif olarak bağlantılarını sürdürmektedirler. Dolayısı ile modernleşme eğilimine geç katılmış ve görece direnç göstermiş bir kuşağın temsilcileri olduklarını söylenebilir.

Eviçi Üretimin Kamusal Alana Aktarımına Genel Bakış

Kadınların ailelerin ve toplumun yeniden üretimi için yaptıkları kullanım değeri olduğu halde piyasada değişim değeri olmayan ve parasal karşılığı bulunmayan çalışma biçimleri üretim faaliyetleri sayılmayarak değersiz kılınmakta ve istatistiklerde görünmemektedir.[6] Dolayısı ile emek merkezli kadınlar pazarı gibi mekânlarda ekonomi doğal olarak sadece rakamlar ve tüketme/harcama eğilimleri dizisi olarak var olmaz. Bir alış veriş ekonomisi olarak belirginleşen faaliyet dizisi

---

Özçatal 2011, s. 22.

içinde maddi olmayan unsurları barındırır. Aslında dolaylı olarak ekonomiye değen bu maddi olmayan unsurlar, en çok sosyal hayatı dönüştürmeleri bakımından incelenmeye ihtiyaç duyarlar. Pazaryerleri, evin dışına işaret eden basit tanımlamalarda dahi kamusal alanlar olarak belirginleşen mekânlardır. Ev, *oikos*[7], resmi olarak erkeğin olmakla birlikte kadına dair olan, kadınla ilişkili bir alan olarak cisimleşir. Aslında başka coğrafyalarda benzeri pek çok örneği bulunabilecek olan özelde ise Doğu Karadeniz örnekleminde, genel olarak evin sınırlarına küçük sebze tarımının yapıldığı bahçeler, çay tarımın yapıldığı çaylıklar ve fındık tarımının yapıldığı fındıklıklar da dâhil kılınmıştır. Bu dâhil olma hali tapu, çay karnesi sahipliği bağlamında değil; özellikle yakın geçmişte artan bir trend olarak işin, tarımın sürdürülmesi bağlamında gerçekleşir. Genellikle erkeğin kamusal alanda çalışıp, büyük ölçekli emek üretim mekanizmalarına dâhil olması ve kadının eve ilişkin bedensel emek ağırlıklı üretimden sorumlu kılınması ile iş bölüşülür. Bu iş bölümü kadının yolunun kamusal alan ile kesişimini görece daha sınırlı kılmıştır. Ancak yine bu durum içinde geçişken bir alan açarak, hem yakın geçmişte hem de bugünde kadının kamudaki ekonomik ilişkiler ile yakın temasa geçebildiği, bir aktör olarak belirginleştiği mekâna, pazar yerlerine bağlanır. Zira ilk bakışta kadınlar pazarı, *oikos*a dâhil olan evin bahçesinde ürettiği sebze fazlasını, beslediği ineğin sütünü, peynirini yağını birinci elden pazarlayarak

---

Oikos kelimesinin kökeni Eski Yunancadır. "Eve dair olan, eve ait olan" anlamında kullanılan kelime mülkiyet temelli eşitsizlik ilişkilerinin kurgulandığı ve özel hayatı anlatırken karşıtı olan *polis* kelimesinin dışında ki bir siyasal/hiyerarşik alanı işaretler. Günümüz pozitif hukukunun kökenlerinde yatan Roma Hukukunda *oikos-polis* ayrımını aşan, *res publica* ve *res private*; kamusal şeylere ve mülkler ile özel mülklere ve şeylere göndermede bulunan ayrım bulunur (Bkz. Ağaoğulları 2012, s. 181). Kadın ve çocuklar -köleler ile birlikte- evin içinde, *oikos*'un bir parçası iken kamu ile ilişkileri kuran evin "babası" rolündeki erkektir. Dolayısı ile kadın *oikos* alanına ait kılınmaktadır.

maddi kazanç elde edebildiği, *polis*e ait bir mekânsallıktır. Kullandığımız betimlemenin yoğunluğunu arttırırsak ve eğer bu mekânsallığı fikir alışverişi ve sosyalleşmelerin de yapıldığı bir yer olarak konumlandırırsak pazarların, köy ve merkez arasında aynı zamanda *agora* işlevi gördüğünü söylememiz mümkün olabilir. Bu mekânsallık ayrıca bazıları çok ünlü olan bazıları var ile yok arasında salınan semt pazarlarının aynı zamanda semtin belleğine ait birer mekân olma özellikleri ile birleşince ekonomi ve toplumun belleğine bakma fırsatı da sunar.

Ayrıca emek ve üretim teorisi açısından bakıldığında Maria Mies'in tanımladığı hali ile geçimlik çalışması emek merkezli kadınlar pazarına uygun görünmektedir. Geçimlik çalışma daha çok kadınlar tarafından yapılan ve doğayı insan yaşamına dönüştürmek amacıyla insan enerjisini harcamak olarak açıklanmaktadır[8] Bu bağlamda Doğu Karadeniz'de kadınların yaptığı üretimde geçimlik çalışma olarak adlandırılabilir.

Fındıklı ve Kadınlar Pazarı

Rize'nin, Artvin il sınırındaki ilçesidir Fındıklı. Eski adı *Viçe* olan ilçenin toplam nüfusu, on altı bindir.[9] Doğu Karadeniz'deki pek çok yerleşim yeri gibi bu sayı, yaz aylarında artan kış aylarında azalan bir karakter taşır. İlçede gerçekte kaç kişinin sürekli olarak yaşadığı ve kaç kişinin ilçede yaşamadığı halde, yaşıyormuşçasına, bölge ile sürekli ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Sayılarla anlatılmayan ancak bölgede yaşayanların bu nüfusun dağılımına ilişkin algılarında yer alan bir bilgi de ilçenin yerli halkının %80'lik kısmının Laz %20'lik kısmının Hemşinli olduğudur. Demografiye dair bu yerleşik bilgi güncelliğini kaybetmiş, yerini yıllar-

---

8 Mies 2008, s. 48.

9 Fındıklı Kaymakamlığı 2016.

dır ilçede yaşayan ve artık yerlileşmiş göçmenlerin-bir kısmı Ordu, Giresun tarafından gelmiş olanlardan ve bir kısmı yerli halk tarafından "dışarıdan" olarak adlandırılan memurlardan oluşan ve 1990'lar ile birlikte Sarp Sınır Kapısı'nın açılmasının ardından Gürcistan'dan gelenlerin de nüfus denklemine dâhil oldukları bilgisi almıştır.

Kadınlar ve erkekler arasında iş merkezli dağılım açısından -yine benzerleri başka coğrafyalarda da bulunabilecek olan- Doğu Karadeniz için bilinen genel kalıplar geçerliliğini -kısmen- sürdürmektir. İlçe kırsalında *oikos-polis* ikiliğini izleğini sürdüren, kadın ve erkeğe ilişkin mekân merkezli kısmi ayrılmayı görmek hala mümkündür. Kadın evde çalışan tarlada çalışan, eve dair her işten sorumlu olan, güçlü olan "erkek" gibi olandır. Erkeğin ise evin içindeki "zor" (kışlık odun gibi) işleri yapması beklenen ve evin dışında, kamu ile ilişki kuran, tarlanın değil ama çarşının işleyişini bilen olarak sunulması olağandır. Erkeğin kamusallaşması açısından belki biraz daha yakın geçmişte iyice belirginleşmiş olan bu stereotip, Fındıklı'da ve bu coğrafyada birbirine komşu olan pek çok ilçede karşılık bulabilir. Elbette pek çok genelleşmiş, dolayısıyla kolaylaşmış yargı gibi, bu stereotipin köklerinde de gerçeğin tortularının yanında abartmalar ve istisnalar bulunmaktadır. Yerleşmiş tortuları kazımak sonuçta araştırmanın yapısal özelliklerindendir. Bir kez daha tekrarlayarak devam edelim, bu araştırmada kazınacak olan tortu kadının kamusal mekân olarak pazara ürün satmaya gidişi ile ekonomik olarak aktörleşmesi ve bunun özel hayatlarına ve evsel alana olan etkisidir.

Türkiye'de toplumsal bir örgütlenme biçimi olarak 1950'lerden sonra pazarlar 'yeniden' önem kazanmıştır.[10] Modern bir mübadele alanı olarak pazarlar özelikle kitle iletişiminin ve toplu taşımanın daha zayıf olduğu geçmişte öncelikli olarak köyler ile ilçe merkezlerinin arasındaki bağlantıyı sağ-

---

Bellér-Hann ve Hann 2012, s. 107.

lamıştır. İldiko Bellér-Hann ve Chris Hann'ın aktardığı hali ile dönemin pazarları;

> Osmanlı zamanlarında ve Cumhuriyet'in erken dönemlerinde Lazistan'da kırsal üreticiler (özellikle kadınlar) bahçede yetiştirdiklerinden artan az miktardaki sebze meyveyi, nadir olarak da hayvanları belirli bir günde, kıyıda en yakın "yer"e götürürdü. [...] Belirli zamanlarda kurulan bu pazarlar resmi ilişkilerin hüküm sürdüğü, sırf rekabete dayalı yerler değildi. Sırtındaki sepetiyle pazara getirdiği malı satan köylü kadın daha sonra küçük bir dükkâna uğrayıp evde tüketeceği, şeker, kıyafet ve diğer ufak tefek şeyleri alırdı. [...] Lazistan'daki pazarlar kısıtlı boyutlarda bir alışverişe olanak tanıyorlardı; ancak aynı zamanda şehirle köy arasındaki toplumsal kaynaşmada önemli bir düzenek sağlıyorlardı. [11]

Bu, bugün için dönüşmüş bir durumdur. Pazar yerleri ve günleri hala merkez ve köyler arasında bağlantı sağlama işlevini yerine getirmekle birlikte artık kırsal için geçmişte olduğu kadar hayati bir önem arz etmemektedirler. Hafta günü merkeze inip bilgi ve en az bir haftalık erzak alışverişi yapan, merkezden uzak, ulaşımı zor olan köy olgusunun geçerliliği sekteye uğramıştır. Özde geçmişten bugüne kadınlar pazarı merkezli baktığımızda değişen -ulaşım, mekân, ürün çeşitliliği, alıcı, satıcı ilişkisi gibi- unsurlar olmuştur. Ancak yukarıda paylaşılan anekdotta değişmeyen yönlerde bulunmaktadır. Özellikle kadınların bahçede yetiştirdikleri, ürün fazlalarını getirmeleri, dönüş yollarında hane için alışverişlerini yapmaları ve pazar yerlerinin toplumsal bağdaşıklıkların kurulduğu mekânlar olması gibi...

Görüşmecilerimiz arasında 30 yıldır, 40 yıldır pazara indiklerini, pazarcılık yaptıklarını söyleyen katılımcılar vardır. Bu bağlamda alışkanlıkların sürdürülmesi ve izlenmesi söz konusudur. Bunun bir sonucu olarak hafta günleri, kurulan

---

A.g.e., s. 110.

pazarlardan kaynaklanan bir yoğunluğa sahiptir. Belki de görüşmeci 6'nın dediği gibidir durum; değişen "fiyatlar oldi, oturduğumuz yerlar oldi bir da yaşumuz getti..." Peki pazarcılığın aynı kaldığına ilişkin bu veryansın ne dereceye kadar geçerlidir? Kadınların ev içi hayatlarında sözgelimi, değişimin yaşandığı bir öğeyi bulmamız mümkün müdür? Değişen sadece fiyatlar, mekân ve zaman mıdır?

Pazarın Sesleri

Fındıklı pazar yeri üç farklı kısımdan; sebze-meyve pazarı, kıyafet pazarı ve kadınlar (köylü/yerli pazarı) oluşmaktadır.[12] Sabahın erken saatlerinden itibaren pazar yerine gelen kadınlar belediye tarafından belirlenmiş yerlere oturup kendi emekleri olan ürünlerini tezgâhlarına dizerler.



Kadınlar pazarının bugün toplandığı yer belediye tarafından yapılmış olan, altı beton, üç yanı ve üstü kapalı, metal masalar ile tahta bankların olduğu bir alandır. En yeniden eskiye doğru gidildikçe bu alandan evvel yine üstü kapalı bir toplanma (yanları açık olduğu için rüzgârın işlediği) alanı, tamamen açık birkaç bankın dizili olduğu bir alan ve pazar yerinde kadınlar pazarı kısmının az çok belli olduğu ürünlerini satan kadınların köşelerde oturduğu bir dönem yaşanmıştır.

Sıralananlar arasında tereyağı, minci (bir peynir türü), peynir gibi süt ve süt ürünleri; maydanoz, lahana, fasulye, armut, elma gibi bahçelerinde yetiştirdikleri sebze ve meyveler ile pekmez, meyve kurusu, küme (pestil) gibi çeşitli ürünler yer almaktadır. Pazar yerinde herkes her hafta aynı ürünleri getirmez. Kadınların ürünleri de birbirlerinden farklıdır. Görüşmeci 1, beslediği inekten elde ettiği "peynir, yağ, minci" gibi ürünleri sıralarken, Görüşmeci 4 sadece yazma oyası ve örme lif satmaktadır. Görüşmeci 6 "ne olursa onu satarız, ne varsa onu getiririz" derken aslında ürünlerin süreksizliğinden bahsetmektedir. Ayrıca süreklilik göstermeyen bu ürün çeşitliliği dönemsel olarak farklılaşmaktadır. Bahar döneminde Mart-Nisan aylarında tohum; Mayıs-Ekim döneminde sebze, meyve; Eylül-Kasım döneminde ise pekmez, bal, meyve kurusu gibi ürünler tezgâhlarda daha ağırlıklıdır

Pazar yerindeki küçük bir azınlığın -genelde eşten gelen- sosyal güvencesi bulunmaktadır. Görüşmeci 1'in ve 4'ün tarımdan emekliliği ve Görüşmeci 2'nin kendi emekliliği, Görüşmeci 3 ve Görüşmeci 7'nin eşlerinden kalan maaşları vardır. Bununla birlikte çalışmaya katılan hiçbir katılımcı pazarcılığı asli gelir kaynağı olarak belirtmemiştir. Kimisi iyi bir ek gelir getirdiğini, kimisi ineğin masrafını anca çıkardığını, kimisi ise oyalanmaya yaradığını söylemiştir.

Pazar Yerinden Haneye: "Emek Harcamazsan Olur mu?"

Ekonominin toplumsal hayata ve hane ilişkilerine etkisini araştırırken görüşmecilere "Kazancınız nedir?", "Emeğinizin karşılığını alabiliyor musunuz?" soruları yöneltildi. Bu sorular ile kazanç ve emek arasında klasik anlamda bir mesai kavramının olmadığı gündelik işlerin içine karışmış bir gelenekselliğin olduğu görüldü. Dolayısı ile bu üretim sistemi içerisinde kesin bir emek-değer ilişkisini hesaplamak mümkün olmadı. Söz gelimi her dönem satışı süren süt ve süt ürünlerinin üre-

timinin emek, kazanç durumuna dair kadınlara sorulan sorulara alınan cevaplardan bazıları şunlardır:

> İnek işi zordur. Çiledir. En aşağı 3 ton ot yer senede tonu 700-800 lira. Kepengi, küspesi haftaya, 10 güne yetmez 40 kiloluk küspe. Akşam sabah 2 saat harcarsın. [...] Yağını yapacaksın, biriktireceksin sütü bi günde peynir yapacaksın (Görüşmeci 1).
> Sabahtan başlasan saat 11 e kadar uğraşırsın (Görüşmeci 5).
> O (Yağ ve peynir yapımı) bayağı zaman, sabahtan başlıyor. Hayvanına gideceksin sağacaksın, götüreceksin. O ayrı peynir olduğunu peynir yapacaksın öğleyine kadar eğleniyorum kendum kendume (Görüşmeci 3).
> Çarşamba günü bir günü harcayisen, yağı yaparken peyniri ara günlerde de yaparim.-Hergün bir-iki saat harcıyorsun aslında. Tabii tabii, güzel yapacaksen temiz edeceksen ki burada gelip sergide satabilesin (Görüşmeci 1).

Bu anlatımlarda; inek bakımı yapan üretici kadınlar, ineğin masraflı olduğunu, bakmasının zor olduğunu, peynir ve yağ yapmak için süt biriktirme yöntemini kullandıklarını ve haftanın bir gününü –yarım gün ya da tam gün olarak- bu işe ayırdıklarını söylemişlerdir. Bahçe ürünlerinin üretilip satılması noktasında ise doğaya ve hava koşullarına bağlılık vurgulanmıştır: "[S]ebze meyve olsa satarım, satmak ayıp değil. Keşke olsada satsam." (Görüşmeci 2) "Sebze satarım, satış yaparın. Olunca tarlada bişeyler oluyor işte. Doğal, sebze." (Görüşmeci 9) Görüşmeci 2'nin yaptığı "satmak ayıp değil" vurgusuna gelecek planları içinde tekrar dönmek üzere bir işaret bırakıp, Görüşmeci 9'un "doğal" ürün meselesine bakmak kadınlar pazarındaki yeni bir trende yolumuzu çıkaracaktır. Alıcı portföyü çeşitlilik içeren pazar yerinde son yıllarda, "organik" ve "doğal" kelimeleri ürünlerin tarifinde birer sıfat olarak sıklıkla duyulmaktadır. Yerli üreticinin ürünlerine yönelen ilginin işlenmiş gıdadan kaçış ile olan bağı modern ve geleneksel arasındaki ikili ilişkide bir salınıma neden olmuştur. "Doğal" olan, geleneksel yöntemlerle üretilen "organik"

olduğunda, üretici/satıcının kendine ve işine bakışında bir değişim yaşanmış olur. Zira kadınlar pazarının ürünlerine aynı gün ve yerde kurulan sebze pazarına göre daha pahalı olmasına rağmen, geçmişten daha çok rağbet edilmektedir. "Doğal ürünü kimler alıyor?" sorusuna verilen cevapta hem alıcıların çeşitliliği hem de kentliliği vurgulanmaktadır; "[M]isafirler oluyor, yabancı uyruklular oluyor, yerlisi yabancısı yöremizdeki insanlar oluyor. Mesela atıyorum taze fasulye, lahana dikecek yer yok, memur insanlar oluyor. Çalışanlar oluyor. Bahçe yapıyor, olmuyor sebzesi alıyor." (Görüşmeci 8)

Yeniden emek-değer çizgisinden bakıldığında katılımcılar sebze ürünlerinin üretiminde, bahar yaz aylarında sürekli olarak tarlada emek harcadıklarını belirtmişleridir. Söz konusu emeğin doğallık ve normallik içinde algılandığını tekrar vurgulayarak: "[T]arlaya emek ediyoruz tabii" (Görüşmeci 9), çıkışında söz konusu olan bir uyum görünürleşir. Tarlaya emek harcamak normal olan, alışılmış olandır. "Ya ne olacak, çalışılacak da! Sen bakmazsan sana bakmaz" yorumunda Görüşmeci 5'in kast ettiği tarlanın, bahçenin bu üretici kadınların emeğinden ayrı düşmediği ve düşünülmediğidir. Görüşmeci 8'in "sattıklarımız fazlalardır" aktarımı ise üretici pazarında bu kadınların evleri için ürettikleri ürünün fazlasını satışa, dolayısı ile de ekonomiye konu ettikleri görülmektedir. Görüşülen kadınlardan sadece üçü pazarda satmak için ekstra bahçe tarımı yaptıklarını belirtmişlerdir. "Ev içi tüketim için mi sebze üretiyorsunuz?"sorusuna verilen: "biraz fazla ekiyorum" (Görüşmeci 10) ve "bereketli oluyor" (Görüşmeci 1) cevaplarını verenler çözümlemede pazar için üretim yapanlar arasına dâhil edilmemiştir. Zira satır aralarında okunabilecek olan pazaryeri için üretim fazlasını elde etme maksadını görüşmecilerin gizil bırakmasının arkasında olan güdü, aynı zamanda kadın üreticilerin ve yerel ekonominin içinde emeğin fiyatlanmasının tam bir karşılığı olmaması halini açıklayan etmenlerden biri olarak okumak mümkündür. Bu sebepten de

bu hali ile vurgulanması önemli görünmektedir. Elimizde olan üç üreticinin açık bir biçimde pazar için fazla üretim yaptığı ve iki üreticinin ise gizil olarak pazarda satışa sunabilecek kadar çok üretim yapmak için çaba sarf ettiği, ancak bunu bu amaç üzerinden dile getirmediği ve geride kalan üreticilerin ise "fazla" ürün olması halinde satış yaptığı yönündeki beyanlarıdır. Bu bağlamda tıpkı ürünler gibi üreticiler de süreklilik göstermemekle birlikte süt ve süt ürünlerinin devamlılığındaki düzen hatırlandığında, aslında gelir elde edimi açısından imkânları el verdikçe pazara inmeye[13] çalıştıklarını söylemek mümkündür.

Kadınlara kazançları sorulduğunda çalışmanın sınırlılığı dolayısı ile Görüşmeci 6'nın söylediklerini aktararak genel resmin sınırlarını da belirleyebiliriz:

> "En basitinden burada 1kg peynir satacağım.1 kg peynir ne olur 25 lira. 4-4, 8 lira, 10 lira arabaya veriyorsun, inip çıkıyorsun, bi şey alıyorsun öte beri derken anca. Yetmiyo bile. Ama 5 haftada beri 100 lira. [...] Burada niçin çalışıyorum, çocuğuma helal para ha böyle benim terumi çocuğumada yedireceğum kendumda yiyeceğim. Anlımın teri. [...] (B)en çalışabiliyorum. (E)vimi döndürüyorum, her şeyimi yapıyorum. İneğime kepek alıyorum. BİM'e ayda bir girerim kizum. Ayda bir. Her hafta girsan olmuyor. Yok şimdi fuzuli içün hani çocuk bişeyler alıyor ya hani zart zurt olmasada olan şeyler da. Olmıyo mi olmasada olmadı. Giriyosun 20 liraya patlıyo. Olmasa olur değil mi? (Görüşmeci 6)

[13] Coğrafyanın yabancısı olan okuyucular için, görüşülen kadınlardan birçoğunun birden fazla kez pazara inmek, çarşıya inmek deyimini kullanmalarının ard alanını açmak gerekliliktir. Zira köyler merkezden yüksekte, dağların yamaçlarına kuruludur ve merkeze, çarşıya, pazara gitmenin bu yamaçlardan fiili olarak yokuş aşağı yapılan bir yolculuk olması nedeniyle bu eylem aynı zamanda bir anlamda aşağıya doğru inmektir de.

Olmasa da olurların çıktığı bir alış veriş listesinde alnının teri ile ineğin masraflarını ve mutfak masraflarını çıkartmaya çalışan bir toplumsal kesim, kendini bu ifadede belirginleştirmektedir. Karşılaşılan tabloda; görüşülen kadınlardan bazıları, emekli maaşları olanlar ve eşlerinden sigortalı olanlar, görece daha geniş bir tüketimin olduğu, daha "rahat" bir hayatın anlatısını aktarırken sigorta ve sosyal güvencesi olmayanlar çay ve fındık tarımının yanında sürdürülen pazarcılığın bir nevi kurtarıcı olduğunu söylemişlerdir. Buradaki ayrışma beklenebileceği üzere, pazarcılık faaliyeti için ekstra üretim yaptığını söyleyen üç kadının anlatımında belirginleşir.

> Ev yaptım, kiram var çocuk okuttum [...] tarım arazimizde var. Olmadığı yerlerde de karayollarını ben bahçe yaptım. Dikenlikleri söktüm. Var bahçelerim var bir sürü. [...] 4 inek besledim bir ara [...] tavuklarım vardı 60 tane (Görüşmeci 8).

Pazarcılığı, üretme ve satma işini, bir ekonomik faaliyet olarak gören kesim, kazançlarını "idare eden bir ek gelir" olarak değil "iyi bir ek gelir" olarak aktarmışlardır. Bu durumun hem toprak sahibi olma hem de ailevi ilişkilerle bağı vardır. Zira pazardan gelirinin iyi olduğunu söyleyen Görüşmeci 8, kazanımını vurgulamaktadır: "Ev yapmıştır." Ve Görüşmeci 6'nın olurlar ve olmazlar arasında kurmaya çalıştığı dengeden farklıdır, bu durum. Ayrıca Görüşmeci 2 eşinin işine "karışmadığını" belirtmiştir. Bu karışmama halini ve evlilik ile pazarcılığın, dolayısı ile ekonomik hayata bir aktör olarak katılımın incelenmesi gerekmektedir.

Görüşmecilerin anlatımlarında ortak olan nokta evlendikten sonra ya da annelerinin vefatının ardından pazarcılık yaptıklarıdır. Yarı gölgede kalan durum, eşin bilgisi ve bazı durumlarda izni dâhilinde olma halidir. Görüşmecilerin en gencinin 48 yaşında olduğu hatırlanarak bakıldığında çoğunun ilk gençlik ve/veya genç kızlık dönemlerinde pazarda tek başlarına ürün satmalarına başka toplumsal/ailevi gerekçelerle sıcak

bakılmadığı tahmin edilebilir iken evliliğin gerçekleşmesinin akabinde 30 yıldır, 40 yıldır sürdürülen bu ekonomik faaliyetin tartışma yaratıp yaratmadığı da sorulmuştur. Kadınlar bu konuda konuşmaya çok açık değillerdi. Bununla birlikte,72 yaşındaki Görüşmeci 3, bu konuda biraz sıkılarak "en başinde vardi bişiler, sonra sonra sikinti kalmadi" ve Görüşmeci 11 "para sıcaktır" diyerek deneyimlerini üstü "oldukça" kapalı bir biçimde kadın-erkek ilişkileri ve evlilik dinamiği üzerinden aktarmışlardır. Ayrıca Görüşmeci 5 ve Görüşmeci 7 ise eşleri öldükten sonra pazarcılığa başladıklarını belirtmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında aile içinde yavaşça değişen dengelerden ve kadının yerel ekonomiye katılımının bu değişimde farkında olunmayan bir etkisi olduğundan da söz edilebilir. Sonuçta bu kadınlar üretmeye ve satmaya yıllardır devam etmektedirler. Ancak tam da burada bir parantez açmak gerekiyor. Kadınlar pazarında ürünlerini satan görüşmecilerimiz, yaygın olarak kendileri gibi üretici olan kadınların ürünlerini de emanetten satmaktadırlar. Bildikleri, tanıdıkları, komşuluk yaptıkları bu pazarda satıcı olarak bulunmayan kadınlar ürünlerini emanetten satışa sunmaktadırlar. Görüşmeci 12, ulaşabildiğimiz bu emanetçilerden biridir.[14] Kendi deneyimleri içinde bu yöntemin kullanılmasının sebeplerini şöyle özetlemiştir; "Eskiden fide veririm, fazla olan fasulye, domates, maydanozları hazırlar komşum ile gönderirdim. Benim işim vardı, dükkâna gitmem gerekliydi. Gün boyu orda oturmak bir iştir, bir de tabii orda oturanlar hep bir kesimdir, ben üretiyorum ama satsam çok olmaz, söz olur yani olmaz."'Orda' yani pazaryerinde oturmayı bir iş olarak algılamakta ama bu işin vaktini boş yere alacağını vurgulamaktadır görüşmeci. Fakat asıl öne çıkan 'orda oturanlar hep bir kesimdir' de görü-

[14] Emanetçiler olarak aktardığımız bu üreticiler ürünlerini kendileri satmadıkları için araştırma esnasında ulaşması çok güç gizli karakterlerdi. Görüşmeyi başardığımız Görüşmeci 12 ile ürün bırakmaya geldiği sırada bir başka görüşme esnasında, biraz da şans eseri karşılaştık.

nürleşen subliminal bir mesajdır. Köy ile bağları kuvvetli olan üretici kadınlar ile kent yoksulu, alt orta sınıfa ait bir üretici kadın arasında söze dökülmeyen bir statü farkı bulunmaktadır. Çünkü ürettiğini kendisi satarsa bir açıdan da statüler arasındaki fark muğlaklaşır ve "söz olur" dolayısı ile sessiz anlaşmada söze dökülmüş olur. Özde, olmayanın ne olduğunu anlamaya çalıştığımızda karşımıza çıkan bir garip modernlik algısıdır.

Modernleşme Pratiğinin Garabeti Olarak Kadınlar Pazarı

Modernlik algısı ve köy pazarları üzerinden baktığımızda birden fazla yerleşik fikrin çatıştığını görürüz. Kendini bir gösterip bir kaybolan bahiste, muhtemelen başka dışsal faktörlerinde işin içine dâhil olduğu yerleşmiş bir algı söz konusudur. Görüşmeci 12'nin dilemmasında üretileni satanlar görece yaşlı, geleneksel ve köylü kalmış bir kesim iken daha genç ve modern olan kadınların bir yandan ürettikleri fazla ürünleri kazanca dönüştürmek isterken bir yandan da pazarcılık yapanlar arasına dâhil olmayı istememeleri de yer alır. Bu ilk çatışkıdır. Yani işin yapılmasına ve yapılış şekline karşı çıkamamakla birlikte kendileri bu işi yapmak istemeyen bir kesimin, "emanet" ürün satışı ile aşmaya çalıştığı bir aşama. Pazarda satış yapan ile yapmayan arasında bulunan gizil bir statü farkını örten yapı. İşte tam burada bir önceki bölümde açtığımız parantez kapanmayıp aksine daha da genişliyor. Çünkü pazarcılık yapan görüşmeci 11 kadının 11'i de çocuklarının bu işi yapmasını tercih etmediklerini dile getirmişlerdir.

Görüşmecilere sorulan "eşiniz ve/veya çocuklarınız size yardım ediyor mu?" sorusuna iki farklı güzergâh üzerinden yanıt verilmiştir: Üretim aşaması ve satış aşaması. Üretim aşamasında, eşlerin yardım etme "halleri" aktarılmıştır: "Eşim arada gelip su veriyordu yani. Çünkü yıkamasını paklamasını otunu sağmasını hepsini kendim yapıyorum. Kimsenin yapmasını istemem." (Görüşmeci 8) Bir kısım katılımcıda yokluk-

larında yem veren, çarşıdan küspe taşıyan eşlerden söz ederken sadece Görüşmeci 5 gelininin yardımcı olduğunu söylemiştir. Bu kadın erkek ilişki pratiğinde ev işi-kamusal iş ayrımına dair kenara işlenebilecek bir gündelik pratik iken, kadının ekonomik katılıma katkısında pazarı, yerel ekonomiyi kendi bakışında gördüğü yeri ve çocuklarına bu işi yaptırmama vurgularını da belirginleştirir. Yardım meselesine Görüşmeci 8'in soruya verdiği cevaptan devam edersek: "Çocuklar yok, yok canım. Çocuklarımı hiçbir zaman sokmadım sokmamda" cevabı ile karşılaşırız. Kesin bir dil ile çocukların inek bakımında, tarlada, bostanda ve pazarda ürün satımında yerleri yoktur. Tıpkı ürünlerini kendileri satmayan kadınların gizil güdülerinde yer alan modern olmayan pazar yerinde kendilerini görmeme hallerinde olduğu gibi, üretici/pazarcı kadınlar çocuklarının geleceğini kendi geçmişlerinden ve bugünlerinden ayrı tutmaya çalışmaktadırlar.

> Çocuk okutuyoruz ki bu geleceği eyi olsun. Ben okuttum torunlarda okuyacak.(Görüşmeci 2) Çocuklarımın ihtiyacını giderdikten sonra gerisini satıyorum. Çok güzel satış oluyor. [...] Bi tane oğlumu [...] bu işle okuttum. (H)iç bilmezler gelinlerim, kızım hiç bilmezler bütün onların ihtiyaçlarını ben yaptım. (Görüşmeci 4)

Bütün işi sırtlanan kadın imgesi makalenin başındaki cevval Karadeniz kadını stereotipine çok uygundur. Tabii bu uygunluğun ardındaki kırılganlıklar görmezden gelindiğinde. Ayrıca bu noktada ilk akla gelenlerden biri, bu kadınların yetiştirdikleri kadınlar hangi stereotipe dâhil olacaklarıdır. Görüşmeci 2'nin yaptığı "satmak ayıp değil" yorumuna geri dönüleceği vurgusu hatırlanacak olursa, karşımızda olanın ayıp/günah/yasak gibi bir üst değersel çıkarsama olmadığı söylenebilir. Ancak asıl olarak arka planını biraz açmaya çalışırsak Doğu Karadeniz kadınının kendinden memnun olma

stereotipinin basmakalıplığı görünürleşir. Bu kadınlar başka bir hayatın imkânını çocukları için istemektedirler.

Görüşmeci 5'in dediği gibi:"Yoruliyesen, peşinde koşayisen. 75 yaşindasen, kolay değil." Burada ilk elde ve en basitinde geleneksel tarım hakkında her bir görüşmecinin işin zorluğunu aktarışında kendini iyice belli eden bedensel zorluklarıdır. Anneler pek tabii bu zorlukları çocuklarının geleceğinde görmek istememektedirler. Devlet işi, devlet kapısı burada da, taşrada ki her hanede özlenen gelecek olarak sunulmaktadır. Görüşmeci 1'in 6 çocuğundan ikisi Fındıklı'da yaşayıp ve kendi deyimi ile çiftçilik yaparak geçinmektedirler ancak onların pazarcılık yapıp yapmadıklarını sorduğumuzda aldığımız "yok yok bu iş ile kimse uğraşmaz sade biz kendimiz yapariz" cevabımız pazar pratiğinin modernleşme ile birlikte toplumsal statünün bir göstergesi olarak algılandığını gösteren diğer veriler ile birleşmektedir. Köy ile kent arasında ayrım burada cisimleşmekte ve pazar yerindeki alıcı ile satıcı arasında -yine daha önce bahsetmiş olduğumuz- hissedilen, söze dökülmemiş akit görünürleşmektedir.

Ekonomik Özgürlük Meselesi

Sahaya çıktığında araştırmacı soru kalıplarını sorgulamak, dönüştürmek bazen de terk etmek durumunda kalır. Zira masa başında hazırlanan soruların sahadaki gerçek insanlar ve olaylar ile kesişmemesi mümkündür. Bu araştırma içinde "ekonomik özgürlüğünüz var mı?" sorusunda bahsi geçen bağlantısızlık yaşandı. Katılımcıların algıladıkları ile araştırmacı olarak benim araştırdığımın kesişmesi çok zorlu uğraşlarla, o da ancak birkaç görüşmede gerçekleşebildi. Soru kalıbı değiştirilerek "kazandığınızı nerelerde harcıyorsunuz?", "kendiniz için, geleceğiniz için yatırım yapıyor musunuz?" soruları geliştirilmiştir. Tüketim eğilimi ve meşhur kendine ait bir cüzdan meselesi bu kanal üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Karşımızda "kendime geliyor, çocuklarımın ihtiyaçlarını karşı-

ladım. Benim başka şeyim yok" (Görüşmeci 4) ve"ben çocuklerle yiyom benim gelirim melirim bişi yok" (Görüşmeci 5) diyen görüşmecilerin aile, mutfak masrafı, ineğin giderleri, elektrik, torun harçlığı olarak anlattıkları harcama kalemleri bulunmaktadır. Ve aslında kendine ait cüzdanın, kendine, geleceğine dair olmadığını fakat gündelik pratikleri içinde bu kadınlar için anlamlı ve yine kendi tercihleri doğrultusunda yaptıkları harcamalardan oluştuğunu göstermektedir.[15]

Sonuç Yerine

Bu çalışmada Fındıklı kadınlar pazarı üzerinden üretici ve satıcı kadınların deneyimledikleri yerel ekonomide oynadıkları rol incelenmeye çalışılmıştır. İstatistik-dışı tutulan geçimlik ekonomi içinde üretim yapan kadınların bireysel ekonomik aktör olma anları ve pazarın bir mekân kurgusu geniş bir açıdan betimlenmiştir. Öz yaşam öyküleri, deneyim önemlidir. Kadın-erkek ilişkisi açısından baktığımızda görüşmecilerin genelde sessiz kaldıkları ve aktardıkları pazarcılık deneyiminde erkeğin yerini pek bahse açmadıkları görülmüştür. Bu açıdan kadınlar pazarı *oikos*'un devamıymışçasına konumlanmıştır. Kazandıklarını hem kendilerine hem de ailelerine eşzamanlı olarak ait görmektedirler. Bireysel değil hane temelli bir kazanç algısı söz konusudur. Çoğunlukla sosyal güvelik konusunda eşe bağımlılık mevcuttur. Bir açıdan üretici kadınları emek piyasasının

---

Sahadan uzakta, çalışmanın oluşum aşamasında beliren ekonomik özgürlük meselesi görüşmelerin ardından sonuçların paylaşımı ve yazımı sırasında şu eleştiri/yorumu almıştır: Ekonomik özgürlük kendine harcamak olarak algılanmamalı, bu kadınlar sigortalı, maaşlı çalışan olsalar muhtemelen gene bu harcamaları yaparlardı." Bu açıdan yaklaştığımızda evlerine, ve eşler ile, çocukları ile olan ilişkilerini gözlemleyemediğimiz görüşmecilerin kazançlarını nasıl harcadıkları ve şahsi olarak emeklerinin getirisine sahip olup olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Ancak bu yönü güdük kalmış olan araştırmada ki görüşmelerde gözüken kadınlar ürettikleri ürünleri pazarda satarak elde ettikleri gelirleri kendi cüzdanlarına yerleştirmekte oldukları söylenebilir

bağımsız aktörleri olarak değil, ama yerel ekonomi içinde görece bağımsız kararlar alabilen aktörler olarak algılamak mümkündür. Kentleşme ve modernleşme çizgisinde ise, bir yandan yaptıkları iş "organik tarım trendi ile" popülerleşirken bir yandan da bedensel emeğin zorlukları sürmektedir. Pazar yeri geçmişteki gibi hâlâ köy ile kent arasındaki geçiş noktası olarak mekânsal varlığını sürdürmektedir. Bu kadınların dertleri emek-değer çizgisinde emeklerinin tam karşılığını almak değil, çocukları için öngördükleri gelecek hayallerinde belirlendiği üzere gelenekselliği bir sonraki kuşakta kırmaktır. Toplumsal hayata katılım bakımından kazanç elde ediyor oluşları onların toplumsal statüsünü bildiğimiz anlamda değiştirmemekle birlikte, ürettiğini satan kadınlar olarak kendilerine ait yeni bir alana sahip olmalarının önünü açmaktadır. Her Perşembe 75 yaşındaki bir teyzenin ürünlerini sıraladığı tezgâhının arkasına geçmesi, orta yaş üstü ve yaşlı insanların ekonomiden el çekmeleri beklenen bir yaşta ekonomik bir aktör olarak varlığını sürdürmesi başlı başına bir toplumsallıktır. Dolayısı ile kadın ve erkek ilişkilerinin dönüşümsel yapısında etkili önemli bir faktör olarak Doğu Karadeniz'de kadın ve erkek stereotipilerinin merkezine yakın bir noktada kadınlar pazarı bir mekân pratiğinden fazlası olarak yer almaktadır.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. A. 2012. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim.

Aliağaoğlu, A. 2013. Balıkesir Şehrinde Haftalık Pazarlar: Çekicilikler ve Sorunlar. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 17 (27), 43-72.

Bellér-Hann, I. Ve Hann, C. 2012. *Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik İki Buçuk Yap rak Çay*. 2. Basım. İstanbul: İletişim.

Fındıklı Kaymakamlığı." Fındıklı'nın Nüfus Durumu"http:// www.findikli.gov.tr/ilenin- nfus-durumu(Son erişim 10 Mart 2017).

Mies, M. 2008. "Kapitalist Gelişme ve Geçimlik Üretim: Hindistan'da Kırsal Kesim Kadınları" ed. Maria Mies, vd. *Son Sömürge Kadınlar* çev. Yıldız Temurtürkan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özçatal, E. Ö. 2011. "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı" *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakü ltesi Dergisi*, Cilt: 1 Sayı: 1

Öztürk, Ö. 2005a. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük 1. Cilt.* İstanbul: Heyamola.

Öztürk, Ö. 2005b. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük II. Cilt.* İstanbul: Heyamola.

Görüşmeciler Künyesi

Görüşmeci 1, 60 yaşında, evli/ 6 çocuk, ilkokula gitmiş, BAĞ-KUR'dan tarım emeklisi: 1 ineği var, 30 yıldır pazarcı – evlendikten sonra.

Görüşmeci 2, 59 yaşında, evli, İlkokul, Tarım emeklisi, 1 ineği var, 30 yıldır pazarcı –evlendikten sonra

Görüşmeci 3, 72 yaş, dul/ 9 çocuk (2 vefat), eşinden kalan maaşı var, 1 ineği var, 30- 40 senedir pazarcı,

Görüşmeci 4, 56 yaşında, evli, emekli, 16 yaşından beri yaklaşık 40 yıldır pazarcı. Yazma elişi, iğne oyası satıyor.

Görüşmeci 5, 75 yaşında, dul/ 4 çocuk, okur-yazar değil, kocası öldükten sonra başlamış. 20 senedir pazarcı. 1 danası 1 ineği var. Gelin yardımcı oluyor.

Görüşmeci 6, 58 yaşında, evli/4 çocuk, sigortası yok, 1 ineği var, bahçe var. 35-40 senedir pazarcı – annesi öldükten sonra.

Görüşmeci 7, 69 yaşında, dul/4 çocuk (1 vefat), eşinden kalan maaşı var. 1 ineği var. 5-10 senedir pazarcı.

Görüşmeci 8, 52 yaşında, evli/4 çocuk, eşzamanlı 4 ineği yapmışlığım vardır şu anda yoktur. Tavuk, balık... 30 yıldır pazarcılık yapıyor–evlendikten sonra.

Görüşmeci 9, 60 yaşında, evli, senelerdir pazarcılık yaparım, satış yaparım –evlendikten sonra.

Görüşmeci 10, 53 yaşında, evli/ 3 çocuk (1 vefat), yarıcılık arada yapıyorum elime geçince. 1 inek var. Eşi yardım ediyor.

Görüşmeci 11, 48 yaşında: evli, yarıcı. 3 yıldır pazarcılık yapıyor. Üç yıldır da Fındıklı'da yaşıyor. Sigorta eşinden,

Görüşmeci 12, 54 yaşında, 2 çocuk, evli. Yıllardır pazara ürün bırakmakta.

Karadeniz'de Taşeron İşçisi Kadın Olmak[1]

Demet ÖZMEN-YILMAZ ve
Nihan CİĞERCİ-ULUKAN

Giriş

1970'lerin sonunda kapitalist sistemin içine girdiği kriz koşulları beraberinde neoliberal politikaları gündeme getirmiştir. İçinde yaşadığımız neoliberal dönem, sermayenin uluslararası ölçekte kârlılık koşullarını yeniden oluşturmak amacıyla mekânsal olarak yayılması ve devlet gücünün piyasa ihtiyaçları doğrultusunda sistematik olarak kullanılmasıyla karakterize edilir. Neoliberalizmi karakterize eden bir diğer şey ise onun işçi sınıfının sosyolojik, politik ve iktisadi gücünü baskılamaya yönelik bir politika olarak ortaya konmasıdır. Bu çerçevede reel ücretler baskılanmış, sendikal örgütlenme zayıflatılmış; esnekleşme bağlamında, taşeron çalışma, ev eksenli çalışma, çağrı üzerine çalışma, sözleşmeli çalışma gibi güvencesiz is-

---

Bu metin daha önce *Çalışma ve Toplum Dergisi*'nin Ocak 2016 sayısında (48/1) yayınlanan "Kamu Sağlık Sektöründe Çalışan Taşeron Kadın İşçiler: Samsun ve Ordu İli Örneği" başlıklı makalenin yazarlar tarafından gözden geçirilmiş ve kitaba uyarlanmış versiyonudur.

tihdam biçimleri yaygınlaşarak küresel ölçekte hâkim çalışma biçimleri haline gelmiştir.

İşlerin bu şekilde dönüşümü işçi sınıfının "ötekisi" konumunda olan kadınlar üzerinde de önemli sonuçlar doğurmuştur. Toksöz'ün de ifade ettiği gibi, kadınların işgücüne ve istihdama artan katılımı esas olarak 1980'lerin sonu 1990'ların başında esnekleşmenin küresel ekonomiye damgasını vurmasıyla, güvencesiz ve korumasız çalışma biçimlerinin diğer bir deyişle enformel istihdamın yaygınlaşmasıyla bağlantılıdır.[2] Bu noktada esnekliğin cinsiyetli olduğu söylenebilir[3]. Kadınların istihdamındaki artış, ev içi cinsiyetçi işbölümüyle ilişkili olarak, büyük oranda düşük ücretli ve vasıf gerektirmeyen ikincil işler üzerinden gerçekleşmiştir. Kadınların bu alanlarda artan istihdamı bu tarz işlerin de giderek daha fazla "kadın işi" olarak tanımlanmasını beraberinde getirmiştir. Diğer bir ifadeyle düşük ücretli kadın emeğine talep önem kazandıkça, kadın istihdamı artmış. Bu süreç bir yandan işgücü piyasalarının toplumsal cinsiyet yapılarının değişmesi, öte yandan daha çok kadın işi olarak nitelenen esnek, güvencesiz ve vasıfsız işlerin artması süreci ile birlikte yürümüştür.

Özellikle geç kapitalistleşen ülkeler açısından tipik olan bu süreç, gerek işçi sınıfının genel durumu gerekse de kadın işçilerin çalışma koşulları açısından Türkiye için de benzer bir seyir izlemiştir. Özellikle de işçi haklarının geriletilmesi, özelleştirmeler ve tarımdaki çözülmeye bağlı olarak işsizlik, sendikasızlaşma, emek piyasalarının kuralsızlaştırılması, esnekleştirilmesi ve güvencesizleştirilmesi, taşeron çalışma gibi güvencesiz çalışma biçimlerinin yaygınlaşması ve kadın istihdamının önemli oranda bu tür işlerde yoğunlaşması Türkiye'de de uygulanan neoliberal politikaların genel görünümünü oluşturmaktadır.

---

[2] Toksöz 2011, s. 154

[3] Cattaneo ve Hırata 2009, s. 140

Bu çalışmada, neoliberal politikalardan özellikle de tarımsal çözülme ve kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi bağlamında ortaya çıkan sonuçlardan belirgin biçimde etkilenen Ordu ve Samsun illerinde, kadınların oluşan yeni istihdam biçimleri üzerinden işgücü piyasalarıyla eklemlenmelerinin bir örneği sunulmaktadır. Samsun ve Ordu 1980'ler öncesinde Karadeniz Bölgesi'nin tarım ve tarıma dayalı sanayi işletmeleri açısından öne çıkmış illerindendir. Önemli bir ticaret merkezi ve liman kenti konumunda olan Samsun'da tütün üretiminin gerilemesi, KİT'lerin özelleştirilmesi ilde ciddi bir istihdam kaybı yaratırken, şehir zamanla bu merkezî konumunu yitirmiş, bir yandan büyük şehirlere göç veren bir yandan da çevre il ve ilçelerden önemli oranda göç alan bir kent haline gelmiştir[4]. Fındık üretiminde Türkiye'nin hala en önde gelen ili konumunda olan Ordu'da ise, tarımdaki çözülme ile birlikte geçimini fındık üretiminden sağlayan insanların sayısı azalmış ve Ordu büyük oranda göç veren bir il konumuna gelmiştir.[5] Her iki ilde de tarımdan kopan nüfusu çekmeye yetecek düzeyde bir sanayi sektörünün bulunmayışı, özellikle vasıfsız kadın emeği açısından hizmetler sektörünün alt basamakları olan kayıt dışı çalışmayı ve taşeron işçiliğini yeni bir istihdam alanı olarak öne çıkartmaktadır.

Bu bağlamda Samsun ve Ordu illerinde kamu sektöründe taşeron işçi olarak çalışan 41 kadın ile yarı yapılandırılmış soru formu kullanılarak görüşmeler gerçekleştirilmiş, kadınla-

---

Samsun ilinin sermaye birikim sürecinin bugünkü kalkınma arayışlarıyla ilişkili olarak ele alındığı kapsamlı bir çalışma için bkz. (Özmen Yılmaz, 2009)

Günümüzde ekonomik ve sosyal gelişmişlik kriterlerine göre hazırlanan illerin gelişmişlik endeksine göre, Samsun 81 il içerisinde 19., Ordu ise 53. Sırada yer almaktadır (Gül ve Çevik, 2014). Güncel verilere göre Samsun'da işsizlik oranı %6,6 iken Ordu'da %6,1, Samsun'da işgücüne katılma oranı %50,5 iken Ordu'da %52,2, Samsun'da istihdam oranı %47,2 iken Ordu'da %49 olarak verilmiştir (TÜİK, 2014). TÜİK (2014) verilerine göre net göç hızı Samsun için %-3,1, Ordu için ise %-21 düzeyindedir.

ra dair genel sosyolojik bulguların ardından, kadınların taşeron işçi olma nedenleri ve iş deneyimleri, ücret düzeyleri ve hane gelirleri, çalışma koşulları, işçi sağlığı ve iş güvenliği, güvencelilik durumları, gelecek beklentileri, örgütlenme düzeyleri ve enformel güvence örüntüleri ile ilişkili bulgular analiz edilmiştir. Bunların yanısıra taşeron çalışma biçiminin kadınların ev içi rollerinde bir değişiklik yaratıp yaratmadığı, yarattıysa ne gibi değişiklikler yarattığı sorusuna da cevap aranmaya çalışılmıştır. Çalışmada ilk olarak kadın istihdamının genel görünümü ulusal ve uluslararası veriler eşliğinde sunulmaya çalışılmış ardından taşeron çalışma biçiminin özellikle kadın emeğinin yoğun olarak kullanıldığı sağlık sektöründe yaygınlaşmasının boyutları ele alınmıştır. Son bölüm ise alan araştırmasının bulgularının serimlenmesine ayrılmıştır.

Kadın İstihdamı ve Güvencesizlik

Özellikle 1980 sonrası kapitalizmin küreselleşmesi sürecinin en önemli sonuçlarından birisi neoliberal politikalarla birlikte, emek maliyetlerinin düşürülmesi amacıyla işgücü piyasalarının esneklik, güvencesizlik ve kuralsızlaştırma ekseninde yeniden yapılandırılmasıdır. Güvencesizlik ve korumasızlık gün geçtikçe yaygınlaşmakta ve işgücü piyasalarının giderek başat niteliği haline gelmektedir.[6] Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) tarafından yayınlanan "Dünya İstihdam ve Sosyal Görünüm 2015 Raporu" (WESO)'na göre tüm dünyada çalışanların yalnızca dörtte birinin istikrarlı bir istihdam ilişkisi içerisinde yer aldığı tahmin edilmektedir. Raporda hali hazırda verileri mevcut olan ülkelerde (tüm dünyadaki işgücünün %84'ünü kapsıyor) çalışanların dörtte üçünün geçici ya da kısa süreli sözleşmelerle, çoğu kez herhangi bir sözleşmenin bu-

---

Standing 2015.

lunmadığı kayıt dışı işlerde, kendi hesabına ya da ücretsiz aile işlerinde çalıştıkları belirtilmektedir.[7]

Küresel kapitalizmin düşük maliyetli işgücü talebi kadınların işgücü piyasalarında öne çıkmasına yol açmış ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin de dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Dünyadaki istihdam yapısının cinsiyet açısından paylarına bakıldığında erkeklerin işgücüne katılım oranı %76 iken kadınlarda bu oran %50,3'tür[8]. 2013 itibariyle erkeklerin %31'i tarım, %26,7'si sanayi, %42,3'ü hizmet sektöründe, kadınların ise %33,2'si tarımda, %17,4'ü sanayide, %49,4'ü ise hizmetlerde istihdam edilmektedir.[9] "Kadın İstihdamında Küresel Eğilimler" başlıklı raporda ise emek piyasalarında kadınların işsizlik, istihdam, işgücüne katılım, kırılganlık, mesleki ve sektörel ayrışma konularında erkeklere göre dezavantajlı konumda bulunduğu belirtilmektedir. Buna göre kadınların erkeklere göre sektörler arası geçişleri daha sınırlı olmakla birlikte, kadınlar gelişmekte olan ekonomilerde tarım sektöründen, gelişmiş ekonomilerde ise sanayi sektöründen giderek artan bir biçimde hizmetler sektörüne kaymaktadır.[10] 2012'de küresel düzeyde kadınların yarısına yakını hizmetler sektöründe, üçte biri tarımda ve yalnızca altıda bir gibi bir oranı ise sanayide çalışmaktadır. Kadınların hizmetler sektöründe ağırlıklı olarak büro işleri, sekreterlik, servis elemanı, market ve satış işçileri gibi yarı-vasıflı işlerde yoğunlaştıkları bilinmektedir.[11]

İstihdam biçimlerinde yukarıda bahsedilen küresel ölçekli süreç ve eğilimler, kadınların istihdama katılımını niceliksel olarak arttırmakla birlikte genel anlamda istihdamın niteliği giderek bozulmaktadır. Kadınların dünyanın pek çok yerinde

---

ILO 2015.
ILO 2014, s. 94
A.g.e., s. 96.
ILO 2012, s. 24, 25
A.g.e., s. 24

yıllardan beri kötü çalışma koşullarına haiz, düşük ücretli ve değersiz/vasıfsız işlerde yoğunlaştıkları; bunun yanı sıra, eğitim öğretim olanaklarına erişimden, eşit ücret ve destekten yoksun oldukları, pazarlık ve karar alma mekânizmalarında ise kısıtlı olanaklara sahip oldukları görülmektedir.[12] Böylesi bir zeminde, "kadın işi" ile bağlantılı iş tipleri, çalışma ilişkileri, gelir ve sosyal güvenlik yoksunluğunun yaygınlaştığı, bunun ise sadece kadınların işgücüne katılım oranlarının yükselmesine yol açmadığı, aynı zamanda erkeklerin istihdamının da azalmasına neden olduğu vurgulanmaktadır.[13] Bu bağlamda çoğunlukla "erkek işi" olarak görülen tam zamanlı, güvenceli, standart çalışma biçimlerinin yerini, esnekleşme ve enformelleşme süreciyle birlikte çoğunlukla kadınların istihdam edildiği, "kadın işi" olarak tanımlanan yarı zamanlı, güvencesiz, gelip geçici işlerin[14] alması ile ilişkili olarak "işgücünün feminizasyonu" kavramı öne çıkmaktadır.[15] Burada "feminizasyon" kavramı, daha fazla pozisyona kadınların yerleştirilmesinin yanı sıra, daha çok kadınların yapageldiği esnek işlerin artması olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Emeğin enformelleşmesi, hizmet sektörünün genişlemesi ve serbest üretim bölgelerinde kadınların istihdam edilmesi bu eğilimin sacayakları olarak değerlendirilir.[16] Mohanty de, bu gelişmeler ile birlikte kamusal ve özel alanın, işçiliğin, tüketicinin, vatandaşın değişen anlamları göz önüne alındığında "ücretli işin" artık maskülen (erkeksi) kavramlarla tanımlanmamakta olduğunu ifade etmektedir.[17]

Küresel eğilimler bu şekilde gerçekleşirken Türkiye'de kadın istihdamının genel görünümüne bakıldığında öncelikle kadınların istihdama katılım oranlarının AB ve OECD ülkeleri

---

12 ILO 2014, s. 1

13 Toksöz 2011, s. 140.

14 Green 2009 aktaran: Kümbetoğlu vd. 2012, s. 306.

15 Standing 2015, s. 108. Standing 1989 aktaran Toksöz 2011, s. 155

16 A.g.e., s. 108
Mohanty 2012, s. 290.

ortalamalarının oldukça altında seyrettiği vurgulanmalıdır. 2014 yılı verilerine göre, kadınların işgücüne katılım oranı %30,3, istihdam oranı ise %26,7 olarak verilmektedir.[18] Yapılan çalışmalarda Türkiye'de kadınların işgücüne katılma oranlarının düşük düzeyde seyretmesinin en önemli nedeni %57,6 ile "ev işleri ile meşgul olma" olarak görülmektedir.[19] Kadınların eğitim durumuna göre işgücüne katılım oranı incelendiğinde, eğitim seviyesi yükseldikçe, işgücüne katılım oranının arttığı görülmektedir. Okuryazar olmayan kadınların işgücüne katılım oranı %17,4, lise altı eğitimli kadınların işgücüne katılım oranı %26,3, lise mezunu kadınların işgücüne katılım oranı %32,1, mesleki veya teknik lise mezunu kadınların işgücüne %39,3 iken, yükseköğrenim mezunu kadınların işgücüne katılım oranı %72,2 olarak belirlenmiştir.[20] Ancak kadınlarda eğitim durumuna göre işsizlik oranlarının, ilkokul mezunlarında %6,9 iken lise mezunlarında %21,3, fakülte yüksekokul mezunlarında ise %15,2 olarak verilmesi[21], yükseköğretim görmüş kadınların emek piyasasında görece daha yüksek gelirli ve güvenceli iş beklentisi içerisinde olduklarını, düşük eğitim düzeyine sahip kadınların ise vasıf gerektirmeyen, düşük ücretli işlerde çalışmayı daha kolay kabul ettiklerini düşündürmektedir. Diğer yandan Uluslararası Standart Meslek Sınıflamasına (ISCO-88) göre ise kadınların istihdam dağılımlarına bakıldığında, toplamda 6 milyon 973 bin kadının 1 milyon 391 bini nitelik gerektirmeyen işlerde istihdam edilmektedir.[22]

Bu noktada alan araştırmamızın evrenini oluşturan kamu sağlık sektöründe çalışan kadın taşeron işçiler yukarıda genel hatlarıyla resmedilmeye çalışılan farklı dönüşüm dinamiklerinin kesişiminde yer almaktadır. Kamudaki dönüşüm, özelleş-

---

18 TÜİK 2015.

19 TÜİK 2014, s. 79.

20 TÜİK 2015.

21 TÜİK 2012, s. 25
TÜİK 2013.

tirmeler, sağlık sektörünün piyasa merkezli hale gelmesi, kamuda yaygınlaşan dışarıdan hizmet alımı dolayısıyla taşeron çalışmanın sağlık sektöründe yoğun olarak kullanılması, kadınların bu kurumlarda güvencesiz ve ağır çalışma koşullarında da olsa istihdama katılmalarına zemin oluşturmaktadır.

Alan araştırmasının bulgularına geçmeden önce taşeron çalışma biçimi ve kadın emeğinin yoğun olarak kullanıldığı sağlık sektöründe taşeronlaşma sürecine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Sağlık Sektörü, Taşeronlaşma ve Kadın İşçiler

Neoliberal politikaların yarattığı başlıca dönüşümlerden birisi sermayenin uluslararası rekabet koşullarında mal ve hizmet üretiminde maliyetleri olabildiğince düşürmek amacıyla işçi ücretlerinin baskılanması, bununla birlikte karşı direncin kırılmasının mekanizmalarının da eşzamanlı olarak yaratılmasıdır. Bu çerçevede, Müftüoğlu'na göre, küresel rekabet koşullarına uyum sağlayabilmek için istihdam politikalarında, emek arzının işgücüne katılım oranının ve emek üretkenliğinin yükseltilmesinin yanı sıra emek piyasalarının esnekleştirilmesi amacıyla kısmi süreli çalışma, taşeron çalışma, çağrı üzerine ve evden çalışma gibi uygulamalar hayata geçirilmeye başlanmıştır.[23] Taşeron çalışma ya da alt işveren uygulaması sermayenin ucuz ve kolay yönetilen işgücü ihtiyacına cevap vermek üzere, işgücü piyasasının parçalanması esasına dayalı bir istihdam modeli olarak günümüzde yaygınlık kazanmıştır.[24] Taşeron çalışmanın temel özelliği, görev tanımının belirsiz olması ve güvencesizlik perdesi altında bu belirsizliğin süreklilik arz etmesidir. Yücesan Özdemir bu durumu taşeron çalışmanın "despotik emek rejimi" olması özelliğine dayandırmaktadır.[25] Despotik emek rejiminde baskıyı var eden emek

[23] Müftüoğlu 2012.
[24] Özveri 2014, s. 34.
[25] Yücesan Özdemir 2010a.

denetim aygıtları kullanılmakla birlikte, rızayı var eden ideolojik denetim aygıtları kullanılmaz. Taşeron çalışmada baskıcı emek denetim araçları, yüksek iş değiştirme hızı, düşük ücretler, ağır çalışma koşulları, ciddi sosyal hak ihlalleri ve güvencesizlik olarak işçilerin karşısına çıkmaktadır. Taşeron işçiler belirli süreli sözleşmelerle, her işi yapacak şekilde esnek ve mekânsal olarak yer değiştirerek güvencesizliği tekrar tekrar yaşamaktadırlar.[26]

Türkiye'de taşeron çalışmanın tarihi eskilere dayanmakla birlikte, güncel halinin altyapısı 4857 sayılı İş Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle oluşturulmuştur. Bu kanunun 2. maddesinde 'alt işveren' başlığı altında taşeron ilişkisi tanımlanmıştır. Hizmet alımı yoluyla işçi istihdamı kamu kurum ve kuruluşlarında personel eksikliğinin giderilmesine ve ucuz işçi çalıştırılmasına yönelik ayrı bir istihdam türü haline gelmiştir.[27] Türkiye'de, Öngel'e göre, 2002 yılında kayıtlı taşeron işçi sayısı 387 bin olarak ifade edilirken 2011 yılında bu rakam 1 milyon 611 bine ulaşmıştır.[28] Cinsiyet temelinde ayrıştırılmış detaylı veriler içermemekle birlikte, taşeron işçilerin genel nitelikleri ve sorunlarına dair Türkiye'de yapılmış en kapsamlı çalışma olarak karşımıza çıkan, Hak-İş'in 2014 tarihli Taşeron İşçisi Gerçeği Araştırması, taşeron işçi sayısının toplamda 1,5 milyon civarında olduğunu göstermektedir. Bugün bu sayının daha da yükseldiği tahmin edilmektedir.[29] Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'nın raporuna göre, Türkiye'de alt işverende çalışan işçi sayısı kamuda 585 bin 788 ve özel sektörde 419 bin 466 olmak üzere toplam 1 milyon 5 bin 254 olarak verilmektedir. Raporda taşeron işçiliğin en yaygın olduğu sektörler 417 bin 422 kişi ile (kamu) temizlik ve 318 bin 87 kişi ile (özel) inşaat sektörleri olarak belirtilmektedir. Hizmet alımlarının en

---

[26] A.g.e., s. 42.

[27] Görmüş 2013, s. 166.

[28] Öngel 2014, s. 40.

[29] Hak-İş, 2014.

yaygın olduğu kamu kurumları, %36 ile belediyeler, %14 ile KİT'ler ve %4 ile yükseköğretim kurumlarıdır.

Taşeron şirket elemanı olarak çalışan kadınların sayısına dair sağlıklı bir veri bulunmamaktadır. Ancak sektörlere göre dağılımı farklı olmakla birlikte özellikle temizlik, yemek gibi vasıf gerektirmeyen veya düşük vasıflı taşeron şirket işlerine girmek talebi olan çok sayıda kadın vardır. Bu anlamda taşeron kadın emeği arzının yüksek oranda olduğu söylenebilir. Kadınların nitelik gerektirmeyen işlerde taşeron şirket elemanı olarak istihdam edildiği alanlar arasında özellikle son yıllarda geçirdiği dönüşümle ilişkili olarak sağlık sektörü öne çıkmaktadır.

Dünya ekonomisinde, özelleştirme, kuralsızlaşma, esnekleşme ve enformelleşme ekseninde gerçekleşen neoliberal dönüşümlere paralel olarak, daha önce kamusal yolla sağlanan sağlık hizmetleri de büyük oranda piyasaya devredilmektedir. Sağlık alanının neoliberal piyasa dinamikleri ekseninde yeniden yapılandırılması, pek çok ülkede sağlığın finansmanının kurulacak sağlık sigortasından karşılanması, sağlık hizmetlerinin sunumunun âdem-i merkezileştirilmesi, hastanelerin özerk işletmeler haline getirilmesi, sağlık hizmetlerinin sunumunda özel sektör payının arttırılması ve sağlık hizmeti kullanımında katılım payı uygulanması biçiminde formüle edilmiştir.[30] WB, IMF, WHO gibi kurumların küresel ölçekte yön verdiği bu dönüşüm, Türkiye'de 2003 yılında Sağlıkta Dönüşüm Programı (SDP) ile hayata geçirilmeye başlanmıştır. Sağlık alanında maliyetleri azaltmak ve verimliliği arttırmak amacıyla yürürlüğe konan söz konusu sağlık reformunun bileşenleri arasında, devletin asli görevlerinden olan sağlık hizmetleri sunumundan çekilmesi, özel sağlık hizmetlerinin yaygınlaşmasının teşvik edilmesi, sağlık sektörünün uluslararası sermayeye açılması, birinci basamak sağlık hizmetlerinin parçalanması, kamu özel hastane birlikleri gibi uygulamalar

[30] Elbek ve Adaş 2009, s. 34

bulunmaktadır.[31] SDP aynı zamanda sağlık çalışanlarının performansa göre ücretlendirilmesi ve istihdamın da sözleşmeli çalışma gibi yeni biçimlerde gerçekleşmesini beraberinde getirmiştir.[32] Bu dönüşümün en önemli sonuçlarından birisi sağlıkta taşeronlaşmanın yaygınlaşmasıdır. Sağlıkta taşeronlaşma hastanelerin güvenlik, temizlik ve yemek hizmetlerinde başlamış daha sonra hastabakıcıların ve hemşirelerin taşeron şirketler üzerinden istihdam edilmesi de söz konusu olmuştur. Taşeron çalışmanın yaygınlaşmasına paralel olarak sağlık sektöründeki taşeron işçi sayısındaki artış ise özellikle dikkat çekicidir. Sağlık Bakanlığı'nın verilerine göre taşeron çalışmanın yaygın olduğu diğer personel ve hizmet alımı başlığı altında çalışan işçi sayısı 2002 yılında 67.496'dan 2014 yılında 196.459'a yükselmiştir.[33] Öngel'in işaret ettiğine göre kamu sağlık sektöründe 2002 yılında 11.685 olan taşeron işçi sayısı 10 kattan fazla artarak 2013 yılında 131.201'e yükselmiştir.[34]

Urhan ve Etiler'in de ifade ettiği gibi, sağlık sektörü kadınların çoğunlukta olduğu bir sektör olmanın yanı sıra giderek daha fazla feminize olan bir sektördür.[35] Türkiye'de çalışma yaşamında cinsiyet dağılımına bakıldığında tüm çalışma hayatında tarım hariç kadınların %20 civarında olduğu, ancak sağlık hizmetlerinde bu oranın %63 olduğu görülmektedir.[36] Hak- İş'in Araştırmasına göre sağlık sektöründe çalışan taşeron işçilerin %56,6'sının kadın olduğu belirtilmektedir.[37] Takip eden bölümde kamu sağlık sektöründe çalışan kadın taşeron işçilere odaklanan alan araştırmamızın bulguları yer almaktadır.

---

31 Zencir 2012, s. 51.
32 Soyer 2009, s. 12.
33 Sağlık Bakanlığı 2014.
34 Öngel 2014, s. 41.
35 Urhan ve Etiler 2011, s. 195.
36 TÜİK 2012.
Hak-İş 2014, s. 52.

Bu çalışmada taşeron çalışma ilişkileri bütünü içerisinde sınırlı bir yer tutan kamu sağlık sektöründe çalışan kadın işçilere odaklanılmıştır. Kamuda kadın emeğinin yoğun olarak kullanıldığı sağlık sektöründe çalışan kadın taşeron işçilerle yapılan görüşmeler ışığında, öncelikle kadınların çalışma koşulları ele alınmış, daha sonra taşeron çalışmanın kadınlar üzerindeki etkileri, kadınların taşeron çalışma ilişkileri içerisinde kadın olmaktan kaynaklı sorunlarla karşılaşıp karşılaşmadıkları ve son olarak da taşeron çalışmanın kadınlkarın ev içindeki konumlarında bir değişiklik yaratıp yaratınadığı, yarattıysa bunun ne yönde olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

Alan araştırmamız Ordu ili için, Fatsa, Ünye ve Ordu Merkez'deki kamu hastanelerinde, Samsun ili için üniversite hastanesinde çalışan taşeron kadın işçileri kapsamaktadır. Araştırmamızda derinlemesine bilgi elde etmek amacıyla nicel ve nitel veri toplama yöntemleri bir arada kullanılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla 2015 yılı Mart ve Eylül ayları arasında, yarı yapılandırılmış soru formu çerçevesinde, tesadüfi örneklem yöntemi kullanılarak temizlik, yemek, dağıtım, veri giriş elemanı veya sekreter olarak çalışan ve görüşme yapmayı kabul eden 41 taşeron kadın işçiyle yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Söz konusu kurumlardaki toplam kadın ve erkek taşeron şirket elemanı sayısına ulaşılmaya çalışılmış ancak birçok farklı taşeron şirket bulunduğundan ve ilgililerin bu konuda bilgi vermek konusunda isteksiz olması sonucu sağlıklı ve toplu veriler elde edilememiştir. Görüşmelerin 21 tanesi Ordu ilinde 20 tanesi ise Samsun ilinde gerçekleşmiştir. Görüşme yapılan kadınlar haricinde hastanelerde sendika işyeri temsilcileri, hastane yöneticileri ile de araştırmamız için bir çerçeve oluşturabilecek bazı ön bilgiler elde edebilmek üzere derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Açıktır ki görüşme yapılan taşeron şirket çalışanı 41 kadın, sağlık veya kamu sağlık sektöründe taşeron çalışan kadınların bütününü

temsil etme niteliği taşımamaktadır. Bu çalışmadan murat edilen, görüşme gerçekleştirdiğimiz kamu sağlık sektöründe taşeron şirket işçisi olarak çalışan kadınların deneyimlerinden hareketle, taşeron çalışma ilişkilerinin genel niteliklerine, kadınlar için ayırıcı nitelikleri olup olmadığına ve bu çalışma biçiminin kısmen de olsa ev içi cinsiyet ayrımına dayalı rollerde bir değişim yaratıp yaratmadığına dair ipuçları yakalayabilmektir. Takip eden bölümde, Samsun ve Ordu illerinde kamu sağlık sektöründe taşeron işçi olarak çalışan kadınların öncelikle sosyolojik özellikleri analiz edilecek daha sonra genel olarak çalışma ilişkileri başlığı altında kadınların çalışma nedenleri ve iş deneyimleri, ücret düzeyleri ve eşlerin işleriyle de bağlantılı olarak hane gelirleri, çalışma koşulları, işçi sağlığı ve iş güvenliği, meslek hastalıkları, güvencelilik durumları, gelecek beklentileri, örgütlenme düzeyleri ve enformel güvence örüntüleri ile ilişkili bulgular analiz edilecektir. Son olarak taşeron çalışma biçiminin kadınların hane içi rollerinde bir değişiklik yaratıp yaratmadığı sorusuna dair gözlemler aktarılacaktır.

Taşeron Kadın İşçilerin Sosyolojik Özellikleri

Bu bölümde alan araştırmasına dâhil edilen kadınların yaş, eğitim durumu ve hane yapılarının sayısal dağılımı aktarılacaktır. Araştırma niteliksel bir analiz yapmakla birlikte, daha kapsamlı araştırmalarla karşılaştırma yapabilmek ve paralellikleri gösterebilmek amacıyla yüzde dağılımlar kullanılmıştır.

Görüşme gerçekleştirilen kadınların yaş dağılımına bakıldığında 30-50 yaş aralığında yoğunlaştıkları görülmektedir. (% 80,5). Rakamların da ortaya koyduğu üzere taşeron çalışma genç kadınlardan ziyade orta yaşa yakın kadınların çalışma alanını oluşturmaktadır. İlerleyen bölümlerde de ele alınacağı gibi kadınların birçoğunun çalışmaya başlama yaşının 30 yaş ve sonrası olduğu dikkate alındığında görece geç emek piyasasına dâhil olan bir grup olduklarını söyleyebiliriz. Kadın

işçilerin eğitim düzeyleri incelendiğinde önemli bir çoğunluğunun eğitim düzeyinin ilkokul seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır.(% 39,1) Ardından Lise/meslek lisesi mezunu olanların geldiği gözlemlenmektedir. (%34.2) Önlisans ve lisans mezunu olan kadınlar ise diğer bir taşeron işlerden olan veri giriş elemanı olarak çalışmaktadır. Niteliksiz iş olarak kabul edilen temizlik işinde çalışan kadınların eğitim düzeyleri düşük olmakla birlikte, masa başı iş olarak nitelenebilecek veri giriş elemanlarında eğitim düzeyi yükselmektedir. Patriarkal aile yapısı kadınların rolünü öncelikle ev içi işlerle ilgilenmek ve çocuk bakımı olarak belirlediğinden kadınların eğitim olanaklarına erişimi kısıtlı olagelmiştir. Bu nedenle işgücü piyasalarında bulabilecekleri işler ağırlıklı olarak nitelik gerektirmeyen ve kadın işi olarak nitelenen işlerdir.

Çalışmamızda kadınların büyük çoğunluğunun medeni durumu evlidir.(%80,3) Hiç evlenmemiş kadınlar, boşanmış kadınlar ve eşi ölmüş kadınların oranı görece düşüktür. (%20.7) Görüşme gerçekleştirdiğimiz boşanmış tüm kadınların hane reisi oldukları ve çocuklarının tüm sorumluluklarını üstlendikleri gözlemlenmektedir. Ataerkil yapı çerçevesinde şekillenen toplumsal cinsiyetçi işbölümü, erkeği ev geçindiren, kadını ise anne ve ev kadını olarak belirlemektedir. Ancak herhangi bir kriz döneminde ya da hane gelirini azalmasına yol açan durumlarda ise kadının her iki rolü de üstüne alması beklenmektedir. Araştırma bulgularımızda da gözlemlediğimiz gibi, erkeğin olmadığı, ölüm ve boşanma durumlarında veya erkeğin iş kaybı, iflası ya da düzenli bir geliri olmadığı durumlarda kadınlar evin hem geçimini hem de ev içi işleri yüklenmektedir. Görüşme gerçekleştirdiğimiz bütün boşanmış kadınlar eski eşlerinden hiçbir maddi ya da manevi destek almadıklarını belirtmişlerdir. Kadın hem evi geçindiren, hem annelik yapan, hem de bakım hizmetlerini veren kişi konumundadır.

Bu bölümde alan araştırmamıza katılan kadınların öncelikle iş geçmişleri ve çalışma nedenleri görüşmelerden elde edilen bulgular eşliğinde analiz edilecektir. Ardından kadınların ücret düzeyleri ve eşlerin işlerine de bağlı olarak hane gelirleri incelenecektir. Kadınların çalışma koşulları, geçirdikleri iş kazaları ve meslek hastalıkları, sendikal örgütlenme deneyimleri, gelecek beklentileri yorumlanarak aktarılacaktır.

Kadınların iş deneyimleri ve çalışma nedenleri

Araştırma kapsamındaki kadınların daha önce herhangi bir iş deneyiminin olup olmadığını sorulduğunda, %24,4'ü hiç iş deneyimi olmadığını %75,6'sı ise iş deneyimi olduğunu ifade etmiştir. İş deneyimi olan kadınların çalıştıkları işleri incelediğimizde kadınların emek piyasasında tekstil işçisi, fındık fabrikasında işçi, tütün işçisi, temizlik elemanı ve tezgâhtar olarak çalıştıkları ortaya çıkmaktadır (%63,1). Kadınlar bu işlerde genellikle mevsimlik ya da geçici işçi olarak, düşük ücret karşılığında, yoğun tempoda ve sosyal güvencesiz olarak çalışmışlardır. Özellikle Doğu Karadeniz'de kadınlar için önemli bir istihdam alanı fındık fabrikalarıdır. Fındık, irili ufaklı birçok fabrikada işlenip endüstriyel ürün haline getirilmekte ve bu fabrikalarda kadın işgücü tercih edilmektedir. Ancak bu fabrikaların kadınlar için geçici süreli bir çalışma olanağı sunduğu belirtilmelidir. Kadınlar genellikle kriz dönemlerinde ya da emek piyasasına ilk girişlerinde fabrika işçisi olarak istihdam olanağı bulabilmektedir. "Uygun bir iş" bulunması ya da hanenin gelirinin artmasına paralel olarak kadınlar fabrikadan ayrılmayı tercih edebilmektedir. Öte yandan yakın zamanda kadar Samsun ve yöresinde önemli bir tarım kolu olan tütün de büyük oranda kadın emeğine dayalıdır. Tütün üretimindeki gerileme ve TEKEL'in özelleştirilmesi sürecine paralel olarak tütün işinde çalışan kadınların sayısı

giderek azalmış ve iş bulabilenlerin bir kısmı hizmet sektörüne geçmişlerdir.

Kadınların çalışma hayatlarına katılımını anlamak ve bu kararın kendi hayatları ve kariyer planları için aldıkları bireysel bir karar olup olmadığını açıklamak amacıyla araştırmamızda kadınlara çalışma nedenleri soruldu. Kadınlar zorunlu olmadıkça emek piyasasının dışında kalmakta, hane içinde karşılıksız ev işi ve bakım hizmetlerini gerçekleştirmektedir. Kadınlar genellikle emek piyasasına hanenin gelirinde azalma meydana geldiğinde zorunlu ama çoğunlukla geçici olarak istihdama katılmaktadır. Bu patriarkal toplum yapısının hâkim yapı olmasıyla ilişkilidir. Bu noktada aile yapısının patriarkal niteliği ile kapitalizmin zorunlulukları dolayımında kadının iş hayatına katılımının olanak ve sınırlılıkları ortaya çıkar. Araştırmamız çerçevesinde de kadınların büyük bir oranının (%88'i) emek piyasasına girişi, eşin hastalığı, işsizliği, ölümü ya da hanenin gelir düzensizliği gibi zorunlu nedenlerle gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Kadınlar "başka çare kalmadığında" hanenin gelirini arttırmak hatta geçimini sağlamak adına harekete geçmektedir. Finansal bağımsızlık ve kendi bireysel kararları çerçevesinde çalışmak isteyen kadınların oranı (%22) daha düşük olmakla birlikte bazı özellikleri dikkat çekmektedir. Bu kadınların eğitim düzeyi lise ve üstüdür ve taşeron işçi olarak veri giriş elemanı gibi görece daha nitelikli bir iş gerçekleştirmektedirler.

Diğer yandan kadınların bir kısmı çalışmaya başladıktan sonra emek piyasasına geç girmiş olmanın pişmanlığını yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Sosyal güvence sisteminden uzun süre ayrı kalma dolayısıyla emekli olabilme ihtimalinin düşmesi ve sınırlı da olsa çalışma hayatında olmanın sağladığı sosyalleşme ve özgüven kazanımının, kadınların önemli bir kısmının "neden daha önce çalışmadım?" sorusunu sormalarına neden olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte kadınların tamamı çocuklarının böyle bir işte çalışmasını ke-

sinlikle istememekte, önemli bir çoğunluğu mecbur olmasa bu şartlarda çalışmayı tercih etmemektedir. Son olarak eğitim seviyesi daha yüksek olan kadınların (önlisans/lisans) geçmiş iş deneyimlerini incelediğimizde işletmelerin muhasebe departmanında, sigorta şirketinde ve öğretmen olarak çalıştıkları belirlenmiştir (%12,2).

Kadınlara yönelttiğimiz "başka bir iş bulsanız bu işten ayrılır mısınız?" sorusuna kadınların büyük çoğunluğu (%87,6) hayır cevabını vermişlerdir. Bir grup kadın eğitim seviyesi düşük olduğu için yeni bir iş bulma ihtimalini de düşük görmektedir. Diğer kadınlar ise işin sigortalı olması ve çalışma saatlerinin ev içindeki işlerini aksatmayacak şekilde olması nedeniyle bu işte çalışmayı tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Görüşülen kadınlardan bir tanesi;

"Şimdi benim eğitimim olmadığı için buradan çıksam ne yapacam, yani farklı bir şey yapamam ki, yine aynı işleri yapacam, temizlik ya da hizmetli, burada hiç yoktan çalışma saatim belli, sigortam ödeniyor çok şükür, şurada emekliliğime de az kaldı..." (Samsun, temizlik elemanı, 42 yaşında) ifadesiyle zor çalışma şartlarının veya çifte mesainin ötesinde "sosyal güvence ve düzenli gelirin" kadınlar için anlamını gözler önüne sermektedir.

Bütün zor ve ağır çalışma koşullarına rağmen kadınların kamuda ya da özel sektörde kısıtlı sayıdaki taşeron şirket elemanı kadınlar arasında olmayı arzu ettikleri söylenebilir. Görüşmeler sırasında kadınların bu işi bulabildikleri için şükür etmeleri, bu işi bulmalarında aracı olan ya da torpil yapan kişileri dua ve minnet ile anmaları da bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kadınların çalışma hayatına girmeleri çoğu durumda ekonomik koşullardan, hayat şartlarından, pahalılıktan veya borçluluktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla görüşmeler sırasında genellikle "mecburiyet ve hayat şartları" olarak kavramsallaştırdıkları zorlu koşullar diğer bir ifadeyle "geçim derdi" kadınların ücretli çalışma ve

özgürleşmek arasında bir ilişki kurabilmelerinin önünde de büyük bir engel teşkil etmektedir.

Kadınların Ücret Geliri ve Toplam Hane Gelirleri

Kamu sağlık sektöründe çalışan taşeron işçilerin büyük çoğunluğunun asgari ücretle ve sigortalı olarak çalıştırıldıkları bilinmektedir. Görüşülen kadınların hemen hepsi asgari ücretle çalışmaktadır. Ancak görüşme yaptığımız kadınlar bu ücret düzeyini yaptıkları işin karşılığı olarak yetersiz bulduklarını ifade etmektedirler. Bunun birinci nedeni yapılan işin yorucu ve aşırı güç gerektiren niteliğidir. İkinci olarak yapılan işin tanımı sıklıkla genişlemektedir. Öte yandan kadınlar kendileriyle aynı işi yaptıkları halde kadrolu olarak çalışanlarla aralarında ciddi bir ücret ve statü farkı olduğunu ifade etmektedir. Görüşülen kadınlardan biri bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

> Şunu söyleyebilirim. Biz burada çok iş yapıyoruz. Memurlardan çok daha fazla çalışıyoruz. Saat olarak da, ama aldığımız ücret çok az. Onlar daha az çalışıyor ama daha fazla alıyor. Burada bir adaletsizlik var. Biz bir şey söylemiyoruz, işlerimizi yapıyoruz. O yüzden bizlere dokunmuyorlar. Gerekirse mesai yapıyoruz işi bitirmek için. (Fatsa, veri giriş elemanı, 32 yaşında)

Çalışmamıza konu olan kadın işçilerin hanelerinin toplam gelirini incelediğimizde %34,1'inin 1600-2000 TL, %24,4'nün 900-1500 TL toplam gelire sahip olduğu görülmektedir. Görüşmelerimizden edindiğimiz bilgilere göre, kadınlar genellikle hanede ya kendisi çalışıp asgari ücret elde etmekte ya da eşlerin çalışması ile birlikte iki asgari ücretle geçimlerini sağlamaktadırlar.

Kadınların toplam hane gelirini değerlendirirken evli olanların eşlerinin işlerini de dikkate almak gerekmektedir. Daha üst gelir dilimi olan 2000 TL ve üstü gelir düzeyinde, eşlerin işlerini incelediğimizde daha çok hizmet sektöründe

memur, öğretmen, işletmelerin muhasebe ve pazarlama departmanlarında çalıştıkları ve görece daha yüksek ücret elde ettikleri ortaya çıkmaktadır.

Güncel bir veri olarak Türk-İş'in Eylül 2015'te hesapladığı 4 kişilik bir ailenin açlık ve yoksulluk sınırını dikkate aldığımızda, araştırmamızda hanelerin büyük çoğunluğunun açlık sınırında yaşadığı gözlemlenmektedir.[38] Bu bağlamda görüşme gerçekleştirdiğimiz kadınların dar gelirli hanelerde yaşadıklarını söylemek mümkündür. Sağlık sektöründe taşeron şirket elemanı olarak çalışan kadınlara yönelik bu tespitler Hak-İş'in genel olarak taşeron çalışmaya dair yapmış olduğu araştırmasında ulaştığı tespitlerle paralellik göstermektedir. İlgili rapora göre çalışanların %50'si 1000 TL'nin altında ücret almaktadır. Yine raporun işaret ettiği gibi bazı durumlarda taşeron işçiler "işverenler tarafından resmi olarak asgari ücretten çalıştırılıyor gösterilseler de birçok taşeron işçisi ücretlerini aldıktan sonra bir kısmını iade ettiklerini belirtmişlerdir".[39] Araştırmamıza katılan kadınlar, böyle bir durumla karşılaşmadıklarını ancak taşeron çalışanlarda bu tür uygulamaların olduğunu bildiklerini ifade etmişlerdir.

Kadınların Çalışma Koşulları

Taşeron çalışma biçiminin özellikle hizmet alanında ayırıcı olan yönü çalışanlar açısından iş tanımının muğlak bırakılması, kâğıt üzerinde varsa dahi bunun sınırlarının en yüksek hizmet verimi alınması yönünde esnetilebilir olmasıdır. "İşlevsel esneklik" olarak tanımlanan bu durum, kamu sağlık sektöründe de sıkça görülmektedir. Kamu sağlık sektöründe taşeron kadın işçilerin yaşadığı biçimiyle işlevsel esneklikte, iş yükü, zaman kısıtı, kayırma bazen de keyfiyet gibi farklı gerekçelerle, kadınlardan görev alanı içerisine girmeyen işleri de

---

[38] Türk-İş Eylül 2015'te 4 kişilik aile için açlık sınırını 1.361 TL, yoksulluk sınırını ise 4.434 TL olarak belirlemiştir.
Hak-İş 2014, s.

yapmalarının istendiği görülmektedir. Örneğin temizlik işçisi getir götür işlerine de, hastabakıcıların işlerine de koşmaktadır. Taşeron çalışmanın bu niteliği taşeron kadın işçiler açısından toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün işyerinde de yeniden üretilmesine zemin oluşturmaktadır. Birçok işyerinde kadın taşeron işçiler, görev tanımı içinde yer almayan veya çalışma rutinlerinin dışında kalan diğer ikincil işleri de yapmakla yükümlü görülürler. Bu tür ev işlerinin uzantısı niteliğindeki ikincil işlerin kadınlara yüklenmesinin genellikle "evde de yapmıyor musunuz?" söylemi eşliğinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Böylelikle çalışma alanının temizlenmesinden, ufak tefek bulaşık yıkama işlerine, getir götür işlerinden, çalışılan yerdeki personelin özel işlerine kadar, kadının ev içinde karşılığı ödenmeksizin gördüğü temizlik ve bakım işleri, işyerinde de taşeron kadın işçinin doğal görevi olarak görülür. Görüşme gerçekleştirdiğimiz kadınlardan biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> Yaptığım işin adı temizlik. Her işi yapıyorum. Hastaların temizliği, onların taşınması, hastanın ameliyata hazırlanması, malzemelerin ve ilaçların taşınması ve bunların yanında tüm binanın temizliği. Ayrıca hemşirelerin özel işleri oluyor onlara hayır diyemeyiz. Önlüğü ütüle diyor gidip ütülüyoruz. (Fatsa, temizlik elemanı, 49 yaşında)

Taşeron işçilerle ilgili bir diğer husus ise çalışma süreleridir. Kadınlar daha önce günlük çalışma sürelerinin 10-11 saati bulduğunu yeni düzenlemelerle son iki yıldır günde 8 saat çalıştıklarını belirtmişlerdir. Ancak 8 saat yemek molası bile vermeden çalışmak zorunda kaldıkları neredeyse bütün kadınlar tarafından dile getirilmiştir. Bir kadının şu ifadesi durumu açıklamaktadır:

> Bir günde 8 saat çalışıyoruz. Onu da yeni düzelttiler. Daha önce 10-11 saati buluyordu. Sekiz saatin sekizi de durmadan çalışıyo-

ruz. Yemek molası diye bir şey yok. 10 dakika yemek yiyoruz o da arkadaşlarla dönüşümlü oluyor. Biraz geç kalsak şefler «neredesin nereye kaydoldun» diye azarlamaya başlıyor. Bir dakikamız boş değil. (Ünye, temizlik elemanı, 42 yaşında)

Kadın işçilerin sıkça vurguladıkları bir diğer konu ise kadrolu ve kadrosuz çalışan ayrımının yapılmasıdır. Kadınlar için en görünür durum kadrolu (memur) olarak çalışanların hem kendilerinden daha az çalışmaları hem de daha yüksek ücret almalarıdır. Taşeron işçilere yönelik tespit ettiğimiz bir diğer ayrımcı uygulama kadrolu ve kadrosuz çalışanların yemekhanelerinin ve servislerinin ayrı olmasıdır. Ünye'de görüşme yaptığımız taşeron temizlik işçisi, kendi yemekhanelerinin pis olduğunu ve böceklerin gezindiğini belirtmiştir. Öte yandan taşeron şirketlerin çoğunlukla işçilere ücretsiz servis hizmeti uygulaması bulunmamakta, işçiler kendi imkânlarıyla ya da 100 TL civarında bir ücret karşılığında şirket elemanları için olan servisleri kullanarak işe geliş-gidiş yapmaktadır. Ücretli ya da sınırlı sayıda ücretsiz servis kullanan kadın işçiler ise servis otobüsünde erkeklerin "küfürlü, yüksek perdeden, erkek muhabbeti" yapmalarından ve oturacak yer bulamamaktan, erkeklerin de ayaktaki kadın işçilere yer vermemesinden şikâyet etmekte, servis kullanmak istemediklerini dile getirmektedirler. Tüm yaşanan ayrımcı uygulamalar aynı çalışma mekânı içinde yeni sınıfsal tabakalaşma ve bölünmenin yaratılmasına ve cinsiyetçi yapıların yeniden üretilmesine yol açmakta böylelikle çalışanlar arasında eşitsizliklerin pekişmesine yol açmaktadır. Görüşülen kadınların bir kısmı şu an çalıştıkları yere başka bir birimden gelmişlerdir. Çalışılan birimin sorumlusuyla veya amirlerle yaşanan küçük bir sorun bile hiçbir tatmin edici açıklamaya gerek duyulmadan ve genellikle kadınların tercihleri sorulmaksızın kadınların başka bir birime kendi ifadeleriyle "sürülmeleri" yoluyla çözülmektedir. Kadınlar kendi taşeron şirket yöneticilerinin

gözünde ve gittikleri yerde "sorunlu eleman" olarak etiketlenmekten çekinmektedirler.

Öte yandan kadınlar işyerinde örneğin ağır çöplerin taşınması, hastaların kaldırılması gibi güç takviyesi gerektiren durumlarda erkeklerin yardım etmek konusunda isteksiz davrandıklarını, hatta bu tür yardım taleplerini "aynı parayı alıyoruz sen de yapacaksın" şeklinde ifadelerle terslediklerini belirtmektedir. Samsun'da görüşülen kadınlardan iki tanesi belirli bir vasfa sahip olduklarını (mangal ustası ve elektronik teknikeri) bu vasıflarına uygun işlerde görev almak noktasında erkek işçilerin ve erkek şeflerin engeliyle karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Bu noktada belirli bir ücret artışı da sağlayabilecek bu tür işlerde, kadınların varlık göstermelerinin erkeklerin direnciyle karşılaştığı söylenebilir. Bu durum kadınların kamusal alanda da patriarkal baskılar ve engeller ile karşılaştıklarının bir göstergesidir.

İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği

Sağlıklı ve güvenli bir çalışma ortamı işçiler için en temel haktır. Yapılan araştırmalarda, esnek çalışma saatleri, geçici işler ve güvencesizlik diğer sektörlerde olduğu gibi sağlık sektörü çalışanlarını da olumsuz etkilemektedir. Avrupa'da sağlık sektöründeki iş kazaları, tüm Avrupa'da meydana gelen iş kazası ortalamasından %34 daha fazladır.[40]. Sağlık çalışanlarında en sık görülen iş kazaları kesici-delici alet yaralanmaları, kan-vücut sıvılarıyla bulaşan enfeksiyonlar ve ağır kaldırma, düşme, çarpma, takılma, kayma vb. nedenlere bağlı kas-iskelet sistemi yaralanmalarıdır. Ayrıca kesici-delici alet yaralanmalarının büyük bir bölümünün rapor edilmemekte olduğu bilinmektedir.[41] Türkiye ise uluslararası örgütler tarafından da tescil edildiği üzere başta madencilik, taş ocakçılığı ve inşaat sektörleri olmak üzere iş kazalarının yoğun olarak

[40] Uğraş Dikmen ve diğerleri 2014.

[41] A.g.e., s. 28.

yaşanmakta olduğu ülkeler arasında ilk sıralardadır. TÜİK, 2013 yılı İş Kazaları ve Sağlık Problemleri Raporu'na göre 2013 yılında 20.428'i erkek 10.187'si kadın olmak üzere toplam 30.614 kişinin iş kazası geçirmiştir. Bu istatistiklerin ücretsiz aile işçiliği, ev içi bakım hizmetleri ve ev eksenli çalışma gibi genel olarak kayıt dışı çalışmanın da göz önüne alınması halinde daha yüksek çıkacağı tahmin edilebilir.

Bu bağlamda araştırma kapsamındaki kadınlara "taşeron şirket elemanı olarak çalışmaya başladığınızdan beri hiç iş kazası geçirdiniz mi?" sorusu yöneltilmiştir. Kadınların %70,7'si iş kazası geçirmediğini, %29,3'ü ise iş kazası geçirdiğini belirtmiştir. Görüşme yapılan kadınlar arasında iş kazası geçirenlerin en çok karşılaştıkları durum vücutlarına kullanılmış enjektörün batmasıdır. Temizlik malzemelerinin solunması sonucu solunum sıkıntısı, düşme, yanık karşılaşılan diğer iş kazaları arasında sayılabilir. İzgi ve Türkmen'in (2012) Akdeniz Üniversitesi'ndeki taşeron sağlık işçilerinin işçi sağlığı ve güvenliğine yönelik gerçekleştirdikleri alan araştırmasında, araştırma bulgularımıza paralel olarak işçilerin en çok karşılaştıkları iş kazalarının kullanılmış enjektör ucunun batması, travma ve temizlik kimyasalları nedeniyle gerçekleştiği belirtilmektedir.

Görüşme yaptığımız kadınların çoğu işçi sağlığı ve güvenliği eğitimi aldıklarını belirtip gerekli kişisel koruyucu ekipmanların kendilerine verildiğini ifade etmişlerdir. Ancak kadınlar ekipmanlara ulaşsa bile bunların yeterli kalitede olmadığını tek kullanımda kullanılamaz hale geldiğini belirtmişlerdir. Bir kadın bu durumu şu şekilde anlatmaktadır:

"Koruyucu olarak eldiven, maske gözlük veriyorlar. Ama hiçbiri bizi korumuyor. Kalitesiz malzemeden yapılmışlar. Gözlük taktığımız zaman gözlerimiz çok yanıyor." (Fatsa, temizlik elemanı, 35 yaşında)

Kimyasallarla temas ve soluma ile ilişkili olarak astım, tükürük bezi taşı, hastane ortamında enfeksiyon kapma riski-

nin yüksek olması ve hastalarla temas dolayısıyla tüberküloz ve boğaz enfeksiyonları, hasta, ağır cisim ve çöpleri kaldırmaya bağlı olarak ortopedik rahatsızlıklar ile bel ve boyun fıtığı en sık yaşanan meslek hastalıkları arasındadır. Kadınların çoğu hastalıklarının tedavisi için rapor almaları durumunda ücret kesintisi yaşayacaklarını bildiklerinden ayağa kalkamayacak kadar hasta olmadıkça rapor alıp tedavi görmekten kaçınmaktadırlar. Uzun süreli bir tedavi ve bakım hizmeti alamadıklarından sürekli tekrarlayan bu tür rahatsızlıklar kronik hal almaktadır.

Diğer yandan kadınlar güvencesiz çalışma koşullarında her türlü istek, talep, şikâyet ve azarlama ile karşı karşıya kaldıklarını bu durumun kendilerinde psikolojik yıpranma yarattığını vurgulamışlardır. Gerçekten de araştırma kapsamındaki 5 kadın uzun süreli psikolojik tedavi gördüklerini, 15 kadın ise antidepresan ilaç kullandıklarını ifade etmişlerdir. Bir kadın yaşadıkları durumu şu şekilde anlatmaktadır:

> Altı üstü şirket elemanısın. Söz hakkın bile yok. Memurlar/amirler karşısında çoğu zaman sinirleniyorsun, hazmedemiyorsun ama kime ne söyleyebilirsin ki. Sonuçta sadece insanların egolarını tatmin etmek için çalıştığımızı düşünüyorum. Amirler evlerinde bir problem yaşasalar acısını bizden çıkarıyorlar. (Samsun temizlik elemanı, 32 yaş)

Güvencesizliğin Yeni Boyutları: "Ben Jokerim, Gerçek Taşeron İşçisi Olmak İstiyorum"

Standart olmayan, atipik olarak adlandırılan yeni istihdam biçimlerinden taşeron çalışma, giderek yaygın çalışma biçimi haline gelmektedir. Bu yeni istihdam biçimlerinin öncelikle sosyal güvence temelinden yoksun yani kayıt dışı oldukları bilinmektedir. Bununla ilişkili olarak yeni istihdam biçimlerinin ikinci boyutu ise bu çalışma biçimlerinde işten çıkarılmanın son derece kolay olmasıdır. Bir diğer önemli boyutu ise sürekli risk altında olma, yarından emin olmama ve gelecek

kaygısı gibi iş güvencesi ile ilişkilendirilebilecek olan boyutlardır.[42] Bununla ilişkili olarak Samsun'da görüşme yapılan kadınlardan bir tanesi, taşeron şirket yöneticilerinin şirket personeline yönelik bir konuşmada "Bu hastanenin 13 çıkış kapısı var, beğenmeyen hangisinden isterse o kapıdan çıkar" dediğini aktarmıştır. Aynı ifadelerin Ankara'da bir başka üniversite hastanesinde çalışan taşeron işçilere yönelik olarak da kullanılmış olması bir tesadüf değil, güvencesizliğin boyutlarının çarpıcı bir ifadesidir.[43]

Araştırmamız için özgün olan bir durum ise görüşme yaptığımız iki kadının çağrı üzerine (*on-call*) çalışmasıdır. Kadınlar, diğer taşeron işçilerin rapor almaları sonucu işe devamsızlıklarında yedek eleman olarak çalışmakta ve işçilerin rapor süreleri sona erdiğinde işsiz kalmaktadır. Bu sebeple kadınların kaderleri taşeron bir işçinin rapor almasına bağlıdır. İşverenin her gel ve git çağrısına uyum göstermeleri ve tüm departmanlarda farklı işlerde çalışma nedeniyle kadınlar kendilerini "joker" eleman olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda çağrı üzerine çalışan kadınlar için "güvence"nin anlamı değişmekte sözleşme yapılan taşeron işçisi olmak "güvenceli" işe ulaşmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu tip çalışma biçimiyle güvencesiz çalışma koşulları içinde yeni tabakalar yaratılmakta, işçiler için işe başlama ve işsiz kalma arasında iyice kayganlaşan bir zemin ortaya çıkmaktadır. Özuğurlu'nun da belirttiği gibi "hayatta dikiş tutturamamışların"[44] sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu şekilde çalışan kadın işçi yaşadığı durumu şu şekilde anlatmaktadır:

---

42 Yücesan Özdemir 2010b, s. 12.

43 Aljazeera Türk Dergi 2014.

44 "...Düşünün lütfen; yürümeye başlar başlamaz işgücü piyasasına fırlatılacaksınız ve yaşamınız boyunca tuttuğunuz her iş geçici olacak. Bu durumdakiler için, bu topraklarda eskiden 'hayatta dikiş tutturamamış' denirdi. Son derece isabetli bir niteleme. Bir farkla ki 'dikiş tutturamama' hali istisna olmaktan çıkıp kural haline gelmiş ve küresel bir olgu olarak genelleşmiştir. Dikiş tutturulduğunda ise yaşamla kurulan bağ ancak bir

Ben jokerim. Her işi yapıyorum. Raporlu olanların yerine çalışıyorum. Biri rapor alsa da çalışsam diye dua ediyorum. En az 10 gün en uzun 4 ay çalıştım. Bir görevde çalıştım. Bir tek diyaliz kaldı. Ne isterlerse hemen yaparım. 2,5 senedir böyle çalışıyorum. Nabza göre şerbet veriyorum. «Sen çok iyisin seni kesin taşeron kadrosuna alacağız» dediler. Tam 3 kişi benden sonra kadroya girdi. Benim için emeklilik de hayal. Herkes kadroya geçelim istiyor ben gerçek bir taşeron işçisi olmak istiyorum. (Ünye, temizlik elemanı, 43 yaşında)

Güvence konusunda dikkat çeken bir nokta da taşeron işçi olarak çalışan kadınların bu işleri bulmak konusunda formel kanallardan çok enformel yolları kullanmalarıdır. Bu konuda fazla bilgi vermek istememelerine rağmen kadınların çoğunun bu işi bir akraba ya da tanıdığı araya sokarak veya "torpil" yoluyla bulabildikleri anlaşılmaktadır. İş bulma konusunda geçerli olan enformel yollar, kadınların o işte tutunabilmelerinde, işyerinde daha az kötü muameleye maruz kalmalarında, kolaylıkla başka bir birime sürülmemelerinde de etkili olmaktadır. Bu durum çalışma ilişkileri açısından önemli bir dönüşüme daha işaret etmektedir. Çalışılan işlerin güvencesiz ve enformel olması, iş bulma koşullarının ve çalışma koşullarının da enformel ağlar üzerinden "güvence" altına alınmasını beraberinde getirmektedir. İş bulurken faydalanılan enformel ağlar, çalışma koşullarında, işin daha uzun süreli olmasında enformel ve geçici bir "güvence" yaratmaktadır. Diğer bir ifadeyle iş yerindeki güvence hukuksal ve sendikal anlamda formel zeminlerden ziyade enformel bir zeminde yaratılmaktadır. Burada ancak enformel ağlarla örülmüş "güvencesiz bir koruma"dan söz edilebilir. Örneğin, görüşülen kadınlardan bir tanesi diğer bir taşeron şirket elemanı için; "O filancanın şirkete soktuğu işçiymiş, falancanın emanetiymiş, o yüzden O'nu bir yere göndermezler, ama bizi nereye isterlerse

yama olarak var olabilmektedir. Sonuç: Yamanma ve sökülüp atılma sarkacında salınan bir gündelik yaşam ve koskoca bir ömür!" (Özuğurlu, 2009)

oraya gönderirler, işten bile atarlar, her türlü kötü muameleyi yaparlar, O'na yapamazlar, biz falancadan torpilli değiliz" (Samsun, temizlik elemanı, 44 yaşında) diyerek bu durumun kendi aralarında bir ayrışmaya da neden olduğunu gözler önüne sermektedirler.

Sendikalı olmak

Kamu sağlık sektöründe sendikalaşma oranının göreli olarak yüksek olduğu bilinmektedir.[45] Taşkıran'ın taşeron sağlık işçilerinin sendikal örgütlenmesi üzerine yaptığı çalışmada, işçilerin sendikal örgütlenmesi konusunda işverenlerin baskı ve yıldırma politikaları neticesinde ciddi hak ihlalleriyle karşılaştıkları dolayısıyla taşeron çalışmanın sendikalaşmayı önleyici bir yöntem olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.[46] Araştırma bulgularımızdan bir tanesi de kadınların sendikaya üyeliğinin düşük seviyede gerçekleşmesidir.[47] Sendikaya üye olan kadınların oranı %29,3 iken sendikaya üye olmayan kadınların oranı ise %70,7dir. Kadınların sendikaya mesafeli bakmalarının en önemli sebebinin işten atılma korkusu olduğu söylenebilir. Kadınların, dışarıda bu iş için ya da "gerçek bir taşeron işçisi olmak için" bekleyen yüzlercesi varken, "üniversite mezunları bile iş bulamazken" son derece kıymetli olan bu işi, kendilerinden kaynaklanacak bir sorun ya da sendikalı olmak gibi nedenlerle kaybetmek istemedikleri anlaşılmaktadır. Kadınlar sendikalı olduğu için geçmişte işten atılanlar olduğunu belirterek bu konuda zaman zaman şeflerinin baskısıyla karşılaştıklarını da vurgulamışlardır. Görüşme gerçekleştirdiğimiz bir kadın işçi bu durumu şu şeklide anlat-

---

[45] Yeşiltaş 2015, s. 146.

[46] Taşkıran 2011, s. 5.

[47] Türkiye genelinde de sendikalı kadın oranı oldukça düşüktür. Kayıtlı işçi olarak istihdam edilen kadınların yalnızca %4,4'ü sendikalıdır. Toplam sendikalı işçilerin yaklaşık %89'unu erkekler oluşturmaktadır. Sendikalı işçilerin içinde kadınların oranı ise %11'de kalıyor. (Urhan, 2014, s. 22) Bu konuda diğer bir araştırmayı da Toksöz ve Erdoğdu gerçekleştirmiştir (1998).

maktadır. "Birçok sendika geldi gitti, toplantı yaptı. Toplantılara katılmaya korkuyoruz. Şefler geliyor böyle şeylerle ilgilenmeyin işinizden olursunuz diye kulağımıza fısıldıyorlar" (Samsun, temizlik elemanı, 48 yaşında). Diğer yandan görüşülen kadınlardan eğitim seviyesi görece daha yüksek olan bazıları, sendikanın bir şey yapabileceğini düşünmediklerini, güvenebilecekleri, arkalarında duracak bir sendikal örgütlenmenin bulunmadığını ifade ederken, geçmişte sendikal mücadele ile çeşitli kazanımlar elde edenler ve hâlihazırda sendika üyesi olanlar ise sendikalı olmanın önemli olduğunu belirtmişlerdir. Araştırma kapsamındaki bir kadın bu durumu şu şekilde anlatmaktadır:

> Sendikalı olmanın avantajlı olduğunu düşünüyorum. Yıllık izinlerimizi sendika sayesinde aldık. Maaşlarımızın yükseldiğini gördük. Şimdi sendikamız toplusözleşme yapmaya çalışıyor. (Ordu, temizlik elemanı, 50 yaşında)

Sendikalı olmayan kadınların bir kısmının, işçilerin sendikalı olması konusundaki görüşleri sorulduğunda fikir beyan etmek noktasında dahi tereddüt etmeleri ve çoğunlukla "bilmiyorum, fikrim yok cevabı" vermeleri işlerini kaybetme korkusunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Kadınların Gelecek Beklentileri

"Taşeron kadın işçilere yöneltilen gelecekten beklentiniz nedir?" sorusu güvencesiz çalışma koşullarındaki kadınların uzun dönemli ve güvenceli bir hayat düşüncesine ne kadar uzak ya da yakın olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Beklenildiği üzere kadınların gelecekle ilgili ilk beklentisi iş güvencesine kavuşmaktır. Kadınlardan biri bu durumu: "Bizler çok çalışıp her işi yapıyoruz ve hak ettiğimiz haklara kavuşmak istiyoruz" şeklinde belirtmiştir. Kadınların gelecekle ilgili bir diğer beklentisi çocuklarına yeterli eğitim sağlamak ve evlendirmektir (%19,5). Kadınlar bu düşünce çerçevesinde annelik rollerinin uzantısı olarak gelecek kurgusunu çocuklarının

üzerinden gerçekleştirmektedir. Kadınların %19,5'i ise gelecekle ilgili *"hiçbir beklentim yok"* cevabı vererek en umutsuz grubu oluşturmaktadır. Bu cevabı veren kadınlar genellikle uzun süreli gelir düşüklüğü ve güvencesiz çalışma ile birlikte kendi deyimleriyle *"günü kurtardıklarını"* belirtmişlerdir. "Hiçbir beklentim yok" cevabının genellikle eşi ölmüş ve boşanmış olan tek başına haneyi geçindirmek zorunda olan kadınlar tarafından verildiği gözlemlenmektedir.

Kadınların bir diğer gelecek beklentisi de "emekli olmak"tır (%12,5). Aslında bu beklenti emek piyasasında artık güvencesiz, kayıt dışı ve geçici işlerin ne kadar da yaygın olduğunu düşündürmektedir. Yasal düzenlemeler çerçevesinde olması gereken, çalışma hayatına başlayan her işçinin hak kaybı yaşamadan emekli olabilmesidir. Fakat uygulamada taşeron işçilerin sözleşmelerinin her sene yenilenmesi, elemanı oldukları şirketlerin sürekli değişmesi işçiler için ciddi hak kayıplarıyla birlikte emekliliği uzak bir ihtimal haline getirmektedir. Ayrıca kadınlar için durum daha da zordur. Kadınların kayıt dışı, geçici ve güvencesiz işlerde birikmesi sonucunda emekliliğin çalışan kadınların büyük bir kısmı için hayal olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bulgularımıza dayanarak güvencesiz çalışma biçiminin kadınlarda endişeden umutsuzluğa doğru genişleyen yelpazede etkiler yarattığı söylenebilir.

Kadınlara evde ücret karşılığı çalışmak konusunda düşüncelerini sorduğumuzda çoğunluğu taşeron çalışmayı tercih ettiğini ifade etmiştir. Kadınlar ister ücret karşılığı, ister parça başına olsun evde çalışmayı "güvencesizlikle ve belirsizlikle" özdeşleştirmektedir. Ücret karşılığı dahi olsa evde çalışmayı tercih etmemeleri, ev eksenli çalışmada yapılan işlerin kadınlar tarafından ev işlerinin bir uzantısı olarak görülmesi ve kazancın aile gelirine bir katkı olarak düşünülmesinden kaynaklanabilir. Bununla birlikte görüşme yapılan kadınlar için, şirket elemanı statüsünde olmak, asgari ücret düzeyinde de olsa her ay düzenli maaş elde ediyor olmak, sosyal güvenceye

sahip olmak, çalışma mekânının üniversite, hastane, fakülte gibi bir kurum olması, çalışma saatlerinin belirli olması, bazı taşeron şirketlerde servis ve yemek imkânının bulunması ve yapılacak işlerin bazen sınırları genişlese de aşağı yukarı tanımlı olmasının, kadınların taşeron şirkette çalışmayı istemelerinde ağırlıklı bir etkisi olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle bütün dezavantajlarına rağmen düzenli gelir ve sosyal güvence kadınların taşeron çalışma koşullarında kalmaya devam etmelerinin en temel iki "avantajı" olarak görülmektedir. Açıktır ki görüşülen kadınların büyük çoğunluğu, kendisi standart olmayan bir çalışma biçimi olan taşeron çalışmayı, evde çalışmaya göre daha belirli ve standart bir çalışma biçimi olarak gördükleri için tercih etmektedir. Kadınların içinde bulunduğu bu durumu "güvencesizliğe güvenmek" olarak tarif etmek pek de yanlış olmayacaktır.

Kadınların Gözüyle Taşeron Şirket Çalışanı Olma Ve Hane İçi Roller

Çalışmanın alan araştırmasıyla ilgili olarak aktarılacak bu son bölüm, taşeron şirket elemanı olmanın kadınların özgürleşmesi ve güçlenmesi yönünde bir etki yaratıp yaratmadığı sorusuyla bağlantılıdır. Kadınların toplumsal ve ekonomik koşullarının iyileştirilmesi konusunda kritik olan kadının emek piyasasıyla eklemlenmesinden ziyade bu eklemlenmenin koşulları ve biçimidir. Diğer bir ifadeyle kadının ücretli çalışma yoluyla istihdama katılımının artması ile kadınların refahının artması ve güçlendirilmesi arasında doğrudan bir ilişki olup olmadığı sorusunun cevabı Toksöz'ün de belirttiği gibi, kadının işinin ev içinde veya dışında olması, ücretli çalışmaya ek olarak ev işlerinin tüm sorumluluğunun kadınların omuzlarında olup olmaması, formel veya enformel sektörde çalışmaları, aile üyelerinin onların geliri üzerindeki denetimleri, işgücü piyasasında aldıkları ücretlerin düşüklüğü veya yüksekliği, yaptıkları işlerin çalışma koşulları üzerinde ne ölçüde denetim sahibi oldukları gibi belirgin bazı faktörlere

bağlı olarak değişmektedir.[48] Dedeoğlu da bu çerçevede ailenin kadın istihdamını şekillendirmede önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtir ve kadınların hem çalışmaya karar vermesinde hem de emek piyasasına sunduğu emeğin niteliğinin belirlenmesinde bir dizi rol oynadığının altını çizer.[49] Bu noktada görüşmeler sırasında kadınların ücretli işte çalışmalarının onlara ne kazandırdığını anlamaya çalıştık.

Bu tespitlerle ilişkili olarak araştırmamızda görüşülen kadınların hemen hiçbirinin kazandığı parayı doğrudan evin erkeğine vermediği ancak kendi kişisel ihtiyaçlarına da ayırmadığı görülmektedir. Bununla birlikte kadınların, çocukların ihtiyaçlarının karşılanmasına veya hanenin kredi borcunun ödenmesine yönelik hane harcamaları ile kendi kişisel ihtiyaçları arasında bir ayrım yapmadıkları anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle kadınların aldıkları ücret nakit olarak kendi ellerine geçse de fiili olarak ailenin ihtiyaçlarına yönelik olarak harcanmaktadır. Bu durum, kadını aile içinde ve aile ile bir tanımlayan hâkim zihniyetin kadınlar tarafından annelik rolleri ve yaşam koşullarının baskısıyla içselleştirilmiş olduğunun bir göstergesidir.

Kadınlar arasında "hane içinde benim sözüm geçer, eşimin aldığı para da doğrudan benim elime geçer, idare bende" diyen kadınlar olduğu gibi "biz genellikle hane ile ilgili konularda kararları eşimle ortak alırız" diyen kadınlar da olmuştur. Kesin olarak söylenebilir ki eşler çoğunlukla hanenin geçimini sağlamak noktasında mecbur olduklarından kadının çalışmasına sıcak bakmaktadır. Kadınların orta yaş üzeri olanları için durum tam olarak böyleyken daha genç yaşta olanlar ve görece eğitimli olanların eşleri zaten kadının çalışmasını doğal karşılamaktadır. Dolayısıyla erkekler ya genel anlamda kadının çalışmasına karşı olmadıkları için, ya da ekonomik anlamda kadının çalışması zorunlu ise bu konuda direnç göstermemektedir.

---

[48] Toksöz 2011, s. 207

[49] Dedeoğlu 2001.

Ancak bu kadınların temizlik, yemek, bakım gibi evdeki sorumluluklarını büyük oranda aksatmamalarına bağlıdır.

> Eşim ilk önce çalışmamı istemedi. Ama gelirimiz yetersiz olduğu için (kendisi düzenli çalışmıyor) mecbur olduğumuzu söyledim. Ama durumumuz daha müsait olsa çalışma derse çalışmam. (Samsun, temizlik elemanı, 42 yaşında)"

Bu bağlamda kadınların taşeron şirket elemanı olarak düşük ücretli ve düşük vasıflı işlerde çalışmalarının kadınların ev içi konumlarında bir değişiklik yaratmadığı, daha ziyade ev ve ailenin gelirine katkı sağlamak, hanenin ve çocukların ihtiyaçlarını karşılamak veya kredi borçlarının ödenmesini, bir anlamda borçluluğun sürdürülmesini sağlamak anlamında bir işlevsellik taşıdığı görülmektedir.

Öte yandan kadınların ücretli istihdama katılımı dolayısıyla hane içindeki işleri daha sınırlı bir zaman dilimi içerisinde yapmak zorunluluğu ev işlerinin yoğunlaşmasına yol açmaktadır. Ücretli çalışma ilişkisi, erkeğin ücretli bir işte çalışmadığı durumlarda dahi süregelen ev içi cinsiyetçi işbölümünde bir değişiklik yaratmadığı gibi kadınların işlerinin daha da yoğunlaşmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte evde yapılan iş ile işyerinde yapılan işin temizlik, yemek gibi benzer rutin işler olması dolayısıyla kadınları bu işlerden adeta bezdirmektedir. Kadınlardan bir tanesinin "günde 17 tuvalet temizliyorum, artık evdeki tuvaletten nefret ettim, görmek istemiyorum" ifadesi bu durumu tüm açıklığıyla gözler önüne sermektedir. Öte yandan kadınlar, evde eş ya da çocuklarla ilişkili olarak yaşanan sorunları işe yansıtmamak konusunda azami çaba göstermelerine rağmen, işte yaşanan sorunların eve doğrudan yansıdığını, işteki yoğunluk ve yorgunluktan psikolojik olarak olumsuz etkilediklerini bunun da evdekilere ister istemez yansıdığını, bu yüzden suçluluk duyduklarını ifade etmektedir. Daha önceki bölümde de bahsedildiği gibi kadınların bir kısmı anti depresan ilaç kullandığını belirtmiştir.

Taşeron sağlık işçilerinin çalışma ücreti genellikle asgari ücret olduğundan kadınlar, görece daha iyi işlerde yüksek ücretle çalışan kadınlar gibi temizlik ve çocuk bakımında ücret karşılığı dışarıdan hizmet alma olanağına da sahip değildir. Taşeron şirketlerin de asıl işveren kurumun da kreş veya bakımevi hizmeti bulunmadığından küçük yaşta çocuğu olan kadınların çocuk bakımı konusunda anne, kayınvalide gibi kadınların desteği ile bu sorunu akraba ve aile ilişkilerini kullanarak çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Görüşülen kadınlardan hemen hemen hiçbiri evine temizlik için yardımcı kadın almamaktadır. Görüşülen kadınlardan bir tanesinin "Eve temizliğe kadın alacaksak ne anlamı kalacak burada çalışmanın" (Samsun, temizlik elemanı, 36) ifadesi, alınan ücretle bu tür hizmetleri dışarıdan ücret karşılığında sağlamanın imkân dâhilinde olmadığını net bir biçimde göstermektedir. Sadece yükseköğretim görmüş ve veri giriş elemanı ya da sekreter olarak çalışan kadınların bir kaçının büyük temizlik için "kadın aldığı" bunun dışında rutin temizlik işlerinin büyük oranda kendileri tarafından görüldüğü anlaşılmıştır. Dolayısıyla taşeron işte ücretli çalışmanın kadınların ev içi yüklerinde dışarıdan ücret karşılığı hizmet alımı yoluyla da bir azalma yaratmadığı açıktır.

Bununla birlikte görüşülen kadınların hepsi yemek, temizlik, çamaşır, ütü, bulaşık gibi tüm ev içi işlerin ve bakım hizmetlerinin kendi sorumluluğunda olduğunu ifade etmiştir. Kadınların ev içi cinsiyetçi işbölümü dolayısıyla temizlik, yemek ve bakım işlerinin kadının sorumluluğu olarak görülmesinin kadınlarda içselleşmiş durumda olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kadınlar yorucu çalışma saatleri sonunda evde de çalışmaya devam etmekte adeta çifte mesai yapmaktadırlar. Görüşülen kadınlardan bir tanesinin "Eşim de benim gibi şirket elemanı, o benden daha fazla çalışıyor, eve benden birkaç saat sonra geliyor, o halde eve gelmiş adama nasıl derim kalk yemek yap diye, haksızlık olmaz mı?"(Samsun, temizlik

elemanı, 40 yaş) ifadesi kadınların bu durumu rıza göstererek kabullendiklerini işaret etmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, neoliberal politikaların yarattığı çok katmanlı dönüşümlerin kesişiminde yer alan kamu sağlık sektöründe çalışan taşeron kadın işçilere odaklanmıştır. Alan araştırmamız Türkiye'de 1980'ler sonrası neoliberal dönüşümlerin daha ziyade tanımdaki çözülme ve KİT'lerin özelleştirilmesi bağlamında etkilediği Ordu ve Samsun illerinde gerçekleştirilmiştir. Bu illerde faaliyet gösteren kamu sağlık kuruluşlarında temizlik, yemek, veri girişi, sekreterlik işlerinde taşeron şirket elemanı olarak görev yapan ve bu araştırma kapsamında görüşme talebimizi kabul eden 41 kadına ulaşılmıştır. Araştırma bulgularımız, kadınların sosyolojik özellikleri, çalışma ilişkileri ve çalışma ilişkilerinin hane içindeki yansımaları olmak üzere üç bölüm halinde aktarılmıştır. Buna göre görüşülen kadınların ağırlıklı olarak orta yaş civarı, eğitim düzeyleri görece düşük, genellikle evli ve iki çocuklu kadınlar oldukları ve gelir düzeyi düşük hanelerde yaşadıkları söylenebilir. Kadınların emek piyasasındaki geçmiş deneyimlerinin genellikle mevsimlik, geçici, sosyal güvencesi olmayan niteliksiz ya da yarı nitelikli işlerde yoğunlaştığı araştırma bulgularımız arasındadır.

Araştırma bulguları göstermektedir ki, yeni istihdam olanaklarının ağırlıklı olarak hizmetler sektöründe kayıt dışı, güvencesiz ve mevsimlik işlerde yoğunlaştığı bir emek piyasası yapısı içinde, kadınlar için "güvence"nin anlamı değişmekte, kamuda sağlık sektöründe taşeron işçisi olmak "gerçek" anlamda güvenceli işe ulaşmak anlamına gelmektedir. Bütün dezavantajlarına rağmen düzenli gelir ve sosyal güvence kadınların taşeron çalışmaya devam etmelerinin, daha doğru bir ifadeyle bu ağır koşullara katlanmalarının en temel iki nedeni olarak görülmektedir. Bununla birlikte kadınların ağırlıklı olarak orta yaşlı, düşük eğitim düzeyinde, deneyimsiz ve işgücü piyasalarının gerekliliklerine göre "vasıfsız" olmaları,

mevcut alternatif iş alanlarının bu işten farklı olmaması, kadınların çaresizce taşeron çalışma koşullarını kabullenmelerine yol açmaktadır. Joker eleman olarak çalışan kadınlardan bir tanesinin "gerçek taşeron işçisi olmak" isteği böylesi güvencesiz çalışma koşullarında taşeron çalışmanın kadınlar arasında adeta geçmişteki "devlet memurluğu"nun günümüzdeki biçimi olarak algılandığını düşündürtmektedir. Bununla ilişkili olarak kadınların işlerini kaybetme korkusu ve işverenlerin baskısı dolayısıyla sendikal örgütlenme düzeyinin düşük olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan eğitim seviyesi görece yüksek kadınlar sendikalı olma konusunda olumlu düşüncelere sahiptir ve avantaj sağlayacağını düşünmektedir. Kullanılmış enjektör batması, düşme ve kimyasallar sonucu oluşan solunum sıkıntılarının en sık karşılaşılan iş kazaları olduğu, bel ve boyun fıtığı rahatsızlıkları, tüberküloz ve boğaz enfeksiyonlarının ise sık görülen meslek hastalıkları arasında yer aldığı tespit edilmiştir. Burada altını çizmek gereken bir diğer nokta ise kadınların iş kazası ya da meslek hastalığı durumunda işe gelmeme durumlarında uygulanan ücret kesintisi nedeniyle işe devamsızlığı gerektirecek tedavi süreçlerinden kaçınması ve bu durumun kadınların sağlığını olumsuz etkilemesidir. Kadınların gelecek beklentileri arasında haklarını elde etmek, kadrolu olmak, emeklilik ilk sırayı almaktadır. Bu noktada kadınların aldıkları ücreti yaptıkları işin karşılığı olarak yeterli bulmadıkları, servis ve yemek imkânlarının son derece yetersiz ve kalitesiz olduğu, kreş ve çocuk bakımevlerinin bulunmadığının da altını çizmek gerekmektedir.

Araştırma kapsamında kadınların taşeron şirket elemanı olarak çalışmalarının hane içindeki iş yükü veya evdeki söz hakkı bakımından bir değişiklik yaratıp yaratmadığını da anlamaya çalıştık. Bu bağlamda görüşülen kadınların çalışma hayatına girişlerinde hane yapısında ve gelirindeki değişimin etkili olduğu gözlemlenmiştir. Eşlerin ölümü, hastalığı, işten ayrılması, boşanma, hane gelirlerindeki azalmalar, kredi borcu gibi nedenlerle kadınlar çalışma hayatına girmeyi talep etmek-

te, kamuda taşeron şirket elemanı olarak çalışma ise kadınlar için adeta "güvencesizlik denizinde tutunacak sağlam bir dal" olarak görülmektedir. Hali hazırda kadının ev içindeki konumu ile eşitsiz bir biçimde ikincil olarak değerlendirilen kadın emeği hane gelirinin azalması durumunda bir tampon mekanizma işlevi görmektedir. Erkeklerle aynı işleri yapıp aynı ücreti almalarına rağmen kadınların çoğu yaptığı işi aile gelirine katkı olarak görmekte, çocukların okutulması veya kredi borcunun ödenmesi amacıyla çalıştığını ifade etmektedir. Dolayısıyla kadının çalışması her ne kadar geçimi sağlamak için hayati olsa da kadınların gözünde de bu çalışma erkeğin çalışması ile aynı anlama gelmemektedir.

Taşeron şirket elemanı olarak çalışmak kadınların ev içi konumlarında ve ev içi cinsiyetçi işbölümünde kadınları güçlendirici yönde önemli bir değişime yol açmamaktadır. Bununla birlikte özellikle evli ve çocuklu kadınlar açısından belirli bir sosyalleşme ve özgüven olanağı yaratmakla birlikte kadınların ev içi iş yükünü daha da yoğunlaştırarak "çifte mesai" ye yol açmaktadır. Bu noktada kadınların ücretli istihdama katılımının kadınların güçlenmesi yönünde olumlu bir etki yapabilmesi için kadınların ev içi iş ve bakım yükünü gören, toplumsal cinsiyet perspektifinden bakan istihdam politikalarının gerekliliği vurgulanmalıdır. Bununla birlikte mesleki eğitim, girişimcilik gibi aktif istihdam politikalarından ziyade, düzenli gelir ve güvence temelli koruyucu istihdam politikalarının, kadınların istihdama katılımında ne kadar önemli ve belirleyici olduğunun bir kez daha altını çizmek gerekmektedir.

Kaynakça

Adaş, E. B. ve Elbek, O. 2009. "Sağlıkta Dönüşüm: Eleştirel bir Değerlendirme", *Türkiye Psikiyatri Derneği Bülteni*, Sayı: 12, s. 33-44.

Aljazeera Türk. 2014. "Hak Yok İş Çok", http://dergi. aljazeera.com.tr /2014/07/27/ hak-yok-is-cok/ (Son erişim tarihi: 30 Mayıs 2015)

Cattaneo N.ve H. Hrata. 2009. "Esneklik", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, haz. H. Hırat. et.al., çev. G. Acar-Savran. İstanbul: Kanat Yayınları.

Dedeoğlu, S. 2001. "Toplumsal Cinsiyet Rolleri Açısından Türkiye'de Aile ve Kadın Emeği", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 86, s. 139-170.

Erdoğdu, S. ve Toksöz G. 1998. *Sendikacı Kadın Kimliği*. Ankara: İmge Yayınları.

Görmüş, A. 2013."Kamu Kurumlarında Hizmet Alımı Yoluyla İstihdam Edilenlerin Kıdem Tazminatı Sorunu", *Çalışma Toplum*, Sayı: 38, s. 141-172.

Gül E. ve B. Çevik. 2014. "2010 ve 2012 Verileriyle Türkiye'de İllerin Gelişmişlik Düzeyi Araştırması", *Türkiye İş Bankası, İktisadi Araştırmalar Bölümü*, https://ekonomi.isbank. com.tr/ user files / pdf/ ar_ 03_2012.pdf.

Hak-İş. 2014. *Taşeron İşçi Gerçeği Araştırması*. Ankara.

ILO. 2015. "Dünyada İstihdam ve Sosyal Görünüm", http:// www .ilo.org/ankara/ news/ WCMS_374816/lang--tr/index.htm (Son erişim tarihi: 1 Eylül 2015).

ILO. 2014. "Women and the Future of Work, Beijing +20 and Beyond", http: //www. ilo.org /wcmsp5 /groups /public/ @dgr eports/@ dcomm/ documents/ briefingnote/wcms_348087. pdf (Son erişim tarihi: 20 Mayıs 2015).

ILO. 2014. "Global Employment Trends", http:// www.ilo. org/ wc msp5/
grups/public/dgreports/dcomm/publ/documents/publication/ wcms_233953.pdf (Son erişim tarihi: 3 Eylül 2015).

ILO. 2012. "Global Employment Trends for Women, http://www .ilo.org/wcmsp5 /groups/public /—dgreportsdcomm/ document s/publication /wcms_195447.pdf (Son erişim tarihi: 8 Ağustos 2015).

İzgi, M.ve Türkmen, H.Ö. 2012. "Akdeniz Üniversitesi'nde Taşeron Sağlık İşçilerinin İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği Durum Tespiti" *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi*, Sayı: 3, s. 160-173.

Kümbetoğlu, B., İ. User ve A. Akpınar. 2012. "Gıda, Tekstil ve Hizmet Sektörlerinde Kayıtdışı Çalışan Kadın İşçiler", *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Kadın Emeği*, haz. A. Makal ve G. Toksöz. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, s. 305-358.

Mohanty, C. T. 2012. "Kadın İşçiler ve Kapitalist Senaryolar: Egemenlik İdeolojileri, Ortak Menfaat ve Dayanışma Politikaları", *Sosyalist Feminist Proje Teori ve Politikanın Günümüz Okuması - Cilt I*, ed. N. Holmstorm, çev. Ö. Kelekçi. İstanbul: Kalkedon.

Müftüoğlu, Ö. 2012. "Emek Piyasalarının Yeniden Yapılanması sürecinde 4+4+4 Formülü", *Eğitim, Bilim* Toplum, Sayı: 40, s. 25-33.

Öngel, S. 2014. "Türkiye'de Taşeronlaşmanın Boyutları", *DİSK-AR*, Kış 2014, s. 38-51.

Özmen-Yılmaz, D. 2009. "Sermaye Birikimi Sürecinde Arayış Mekânları: Samsun Örneği". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Özuğurlu, M. 2009. "Taşeronlaşma, Güvencesiz İstihdam ya da "Hayatta Dikiş Tutturamama" Halleri Üzerine", *Memleket, Siyaset, Yönetim*, Sayı: 9, s. 122-128.

Özveri, M. 2014. "Alt işveren Sermayenin Örgütlü İşgücüne Başkaldırısıdır", *DİSK-AR*, Kış 2014, s. 28-37.

Sağlık Bakanlığı. 2014. *Sağlık İstatistikleri Yıllığı*.

Soyer, A. 2012. "Sağlıkta Dönüşüm" ve Kamu Sağlık Çalışanları" *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, Sayı: 42, s. 12-22.

Standing, G. 2015. *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, çev. E. Bulut. Ankara: İletişim Yay.

Taşkıran, G. 2011. "Taşeron İşçilerde Örgütlenme Sorunları" Sağlık İşçileri Üzerine Bir Araştırma". *III. Sosyal Haklar Uluslararası Sempozyumu*, Kocaeli-Poster Bildiri.

Tokol, A. 2008. *Endüstri İlişkilerinde Yeni Gelişmeler*. Bursa: Dora Yayınları.

Toksöz, G. 2012. *Kalkınmada Kadın Emeği*. İstanbul: Varlık Yayınları.

TÜİK. 2014. "Toplumsal Cinsiyet İstatistikleri". Ankara: TÜİK Yayınları.

TÜİK. 2014. "Seçilmiş Göstergelerle Ordu 2013". Ankara TÜİK Yayınları.

TÜİK. 2014. "Seçilmiş Göstergelerle Samsun 2013" Ankara TÜİK Yayınları.
TÜİK. 2013. "İstatistiklerle Kadın 2012". Ankara: TÜİK Yayınları.
TÜİK. 2012. "Hanehalkı İşgücü İstatistikleri" Ankara: TÜİK Yayınları.
Uğraş D., et.al., 2014. "Ankara'da Bir Üniversite Hastanesinde Çalışan Sağlık Personelinin Geçirdiğini İfade Ettiği İş Kazalarının Değerlendirilmesi", *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, Sayı: 53, s. 22-30.
Urhan, B. 2014. *Kadınsız Sendikalar Sendikasız Kadınlar.* İstanbul: KADAV.
Urhan, B. ve N. Etiler. 2011. "Sağlık Sektöründe Kadın Emeğinin Toplumsal Cinsiyet Açısından Analizi", *Çalışma ve Toplum*, Sayı: 29, s. 191- 216.
Yeşiltaş A. 2015. "Sağlık Sektöründe Kamu Sendikalaşması", *Çalışma* Toplum, Sayı: 47, s. 131-150.
Yücesan-Özdemir, G. 2010a. "Despotik Emek Rejimi Olarak Taşeron Çalışma", *Çalışma ve Toplum*, Sayı: 27, s. 35-50.
Yücesan-Özdemir, G. 2010b. "Ekmek ve Gül": Güvencesiz Çalışan Kadınların Sağlığı", *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, Sayı: 37, s. 9-12.
Zencir, M. 2012. "Sağlık Hizmetlerinin Arka Planı: Sağlık Hizmetlerinin S ermaye Birikim Süreçlerine Doğrudan Katkısı", *Mesleki Sağ lık ve Güvenlik Dergisi*, Sayı: 45-46, s. 49-58.

Doğu Karadeniz Müziğinde Kadın Emeği

Öznur YILMAZ

"Müzik bir toplumdaki insanların duygularını yansıtması yanında, onların inanç, değer yargıları, dünyaya bakış açıları, hatta genel yaşama biçimini de şekillendirir."[1]

Toplumsal bir olgu olarak müzik, popüler kültür tartışmalarında önemli bir tartışma başlığıdır. Kültürün gelişmesi ve aktarılması işlevine sahiptir. Geçmiş ve gelecek arasında bir köprü görevi vardır: İnsanların ortak değerlerinin kuşaklar arasındaki iletiminin önemli bir aracıdır. "[...] Avrupa, kültürü ve kültürel kimliği tanımlarken, müziği sadece dinlenilen değil, aynı zamanda müzikler arasında bağlar kurarak okunan bir kavram olarak ele aldığı için, müziğin kültürü ve kültürel kimliği belirleyen en önemli unsurlardan biri olduğunu kayıt dışı bırakmamıştır."[2]

Ada 1992, s. 3.
Ertaş 2014, s. 203-204.

Genelde popüler kültüre ve özelde popüler müziğe yaklaşımlar temelde ikiye ayrılabilir: Olumsuz ve olumlu yaklaşımlar. İlk olarak, olumsuz yaklaşımların teorik merkezine neo-Marksist kitle kültürü eleştirisini ve bu bağlamda en başa Frankfurt Okulu'nu koymak mümkündür. Frankfurt Okulu mensupları, kitle kültürünü, kitle endüstrisi aracılığı ile yaratan hâkim sınıfların, bireyleri pasifize ettiği, edilgen hale gelen bireylerin düzene dair itirazlarını törpülediği düşüncesiyle reddeder. Ayrıca, Frankfurt Okulu, kitle kültürünü yaratanın halk olmadığını, piyasa tarafından yaratıldığını ileri sürer.

İkinci olarak, olumlu yaklaşımları en geniş anlamda, popüler kültürü bir mücadele alanı olarak gören eğilimler ile tanımlayabiliriz. Olumlu yaklaşımların teorik merkezinde ise İngiliz Kültürel Çalışmalar Geleneği vardır. Bir mücadele alanı olarak yaklaşılan popüler kültür, kitle kültürü yaklaşımının edilgen olarak tanımladığı, üretim ve tüketim sürecindeki bireye aktif bir rol biçer. Popüler kültürün kendisini olumlu bir olgu olarak ele almaktan uzak olan bu yaklaşımda Gramsci'nin etkisinden söz etmek mümkündür. Popüler kültür, hegemonya mücadelesine açık bir alandır, onu olumlu veya olumsuz olarak belirleyecek olan bu mücadelenin kazananıdır.

> Bir kültürel biçimin anlamı ile onun kültürel alandaki yeri veya konumu, o biçimin içinde verili değildir. Konumu bir kez sonuna kadar belirlenmiş de değildir. Bir kültürel sembolün anlamı kısmen, ona anlatım kazandıran ve yankı bulmasını sağlayan pratiklerle, içine dâhil edildiği toplumsal alan tarafından oluşturulur.[3]

Popüler kültür bir ilişkidir ve bu ilişkinin tarafları arasındaki güç dengesine uygun biçimde farklılaşma olanağı taşımaktadır. Popüler kültür, bu ilişkiler ağı içinde, toplumun

---

[3] Hall 1997, s. 17-22'den akt. Erol 2009, s. 65.

farklı kesimleri tarafından üretilir; ancak bu üretim, toplumsal güç dengesine bağlı olarak *asimetrik katılımla* gerçekleşir. Bu asimetrinin belirli bir etken sayesinde (örneğin, bir mücadele sonucunda) değişmesi, popüler kültürün içeriğinde ve işlevinde de gözle görülür bir farklılaşma yaratacaktır.

Popüler müziğin toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretmede bir etkisi olup olmadığı sorusu, popüler müziğin toplumsal işlevleri konusunda açılmış tartışma başlıklarından biridir. Tartışmalardaki iki önemli kavrama da kısaca değinmek gerekmektedir. Bunlardan ilki olan *cockrock* kavramı, başlangıçta rock müzik referanslı bir anlama sahip olsa da zamanla bu anlamının ötesine geçmiştir. "*Cockrock*; mizojinist, cinsel olarak "erkekliği", "aşırı" şekilde ortaya koyan şarkı sözleriyle, sahne şovlarıyla ifade bulan bir türdür."[4] Bir diğer kavram ise *teenybop*'tur. "*Teenybop* ise daha soft bir müziğe ve romantik sözlere sahip bir repertuarın müziğini ifade için kullanılan bir kavramdır. Bu müziğin alıcısı olan "*teenybopper*" ise modayla yakından ilişkili genç kadınlardır."[5] Peki, popüler müzik, sözleri, "starların" yaşam tarzları ve müziğin kendisi ile toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumunda bir müdahale aracı haline gelmiş midir? Bu soruya kesin bir cevap vermek yerine, popüler müziğin kimliklerin biçimlendirmesindeki rolünü göz ardı etmemek gerektiğinin altını çizmek gerekir. Popüler kültür tartışmalarının uzun soluklu tartışmalardan biri olan popüler müzik tartışması Doğu Karadenizli kadınların müzik ile kurdukları ilişki bağlamında sınırlı biçimde ele alınacaktır.

Doğu Karadeniz Müziği ve Kadın

Popüler müziğin toplumsal işlevleri açısından ele alınabilecek bir başka yönü, "bireyler arasında bağlar kurulmasında rol

---

Işıktar ve Tanar 2015, s. 41.
A.g.e, s. 42.

oynaması, ortak duygu ve düşüncelerin oluşmasını sağlamasıdır."[6] Kültürel bir ürün olarak müziğin "ortak bir geçmişi" sağladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

> İnsanlar yemeye, içmeye güvenliğe ve hareket özgürlüğüne nasıl ihtiyaç duyuyorlarsa aynı şekilde bir gruba ait olmaya da ihtiyaç duyarlar. Etnik kimlik de tam da bu ihtiyaçtan doğar. Popüler müzik gerek "halka ait olan" gerekse "ticari" meta haliyle etnik kimlik oluşum sürecine katkı yapar.[7]

Karadeniz kültürü kendi içinde birçok farklılığa sahip olmasına rağmen, dışarıdan bakıldığında yeknesak bir görüntü vermektedir. Doğu Karadeniz; Ordu'dan Artvin'e uzanan bir coğrafi alan olmanın ötesinde bir kültürel kuşak olarak ele alınmalıdır. Bölgede Türk, Laz, Hemşin, Gürcü ve Rum kültürünün yoğun etkisi görülmekle birlikte, otokton birçok etnik kimliğin bu bölgede yaşadığı bilinmektedir. Bölgenin tarihsel geçmişi, bu sosyo-kültürel zenginliğe zemin oluşturmaktadır.

Tarih içerisindeki her halkın bir müziği vardır. Bu müzikler dil ve semboller ile olduğu kadar enstrümanlar aracılığı ile de farklılaşmıştır. Müziğin kendisi bir sanat dünyasına işaret eder. "Müzik, farklı ama ilişkili birimlerin (dinleyici, yorumcu, ezgi, söz, çalgı, tarz, medya gibi) belirli bir tarih ve mekânda birbirine eklemlenmesiyle oluşan bir söylemdir."[8] Doğu Karadeniz çok dilli, çok kültürlü oluşuyla paralel olarak farklı müziklerin bir arada görüldüğü bir bölgedir. Bölgedeki müzik eserlerinin yalnızca diller aracılığı ile farklılaştığını düşünmek doğru olmayacaktır. Kullanılan enstrümanlar da etnisiteler arasında farklılık göstermektedir. Bu durumda, müzik tüm belirleyenlerine ek olarak enstrümanların özellikleri yoluyla da farklılaşacaktır. Sanat eserinin, üreticisinin, icracısının, tüketicisinin, eleştirmenin olduğu kadar sanata kaynaklık

---

Say 2013, s. 16.
Işıktar ve Tanar 2015, s. 44.
Tekelioğlu 2006, s. 115.

eden "ürünlerin" de onun yaratılmasında aynı ölçüde pay sahibi olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda, çalışmanın seyrini önemli ölçüde belirleyecek olan da Doğu Karadeniz müziğinde kadın emeğinin payıdır.

> İşte toplumsal yapının kadından ve erkekten beklediği davranış kalıplarına göre eğitilen, öğretilen ve ardından istenileni yapan ve öğretici konumuna terfi eden kimlikler toplumsal dokuyu oluşturmaktadır. Bu kimliklerden en etkili taşıyıcı, fiziki taşıyıcılık özelliğine paralel bir biçimde kadın kimlikleridir.[9]

Kadının toplumsal hayattaki pozisyonuyla doğrudan ilişkili biçimde müzik alanındaki emeği de ikinci plana atılmıştır. Erkek ile anılan pek çok dans, enstrüman ve müzikten bahsetmek mümkünken kadın ile ilişkilendirilen tür oldukça azdır. "'Kadın Müziği', kadın üretimi olan, kadın icrasında can bulan, kadını anlatan, kadın kimliğini yansıtan, çeşitli müzik türlerinin oluşturduğu bir tanım olarak kullanılmaktadır ve 'ağlama'lar bahsettiğimiz 'kadın müziği'nin en önemli türlerinden biridir."[10] Müziğin icrasında da bir toplumsal cinsiyet farklılığından söz etmek gerekir:

> Bir erkek her şeyden çok, sarf ettiği çabayı gizlememelidir, çünkü bunu yapmadığı takdirde kendi statüsü, profesyonel müzisyenin statüsüyle karıştırılabilir. Bir kadın ise, hiçbir zaman icrayı başlatan kişi olmamalı, ondan icra etmesi istenmiş olmalı ve o da gönülsüzmüş gibi davranmalıdır. Bu durumda bile çok iyi çalmamalı, icrası "ustalıklı" değil "hoş" olmalıdır.[11]

Doğu Karadeniz müziğinde kadının emeği, geleneksel müzik ile dolaysız bir ilişki içindedir. Kadınlar, Anadolu'daki birçok bölgeden farklı olarak Doğu Karadeniz'de yalnızca

---

9 Doğuş Varlı ve diğerleri 2007, s. 2.

10 Doğuş Varlı ve Beşiroğlu 2007, s. 79.

11 Doğuş Varlı 2007, 60.

kadınların olduğu ortamlarda değil, erkeklerin de olduğu ortamlarda türküler söylediği görülür. Fakat bu oldukça ilkel bir boyutta kalmıştır. Çünkü sahnenin paylaşımı söz konusu olduğunda kadına söz oldukça geç bir dönemde düşmüştür. Gündelik hayatın bir parçası olan müziği, hayatın her alanında üreten kadınlar geleneksel müziğin dışında ve bazı tekil örnekler hariç müzikal bir talebe (sahnede icra, enstrüman çalma) erken dönemde rastlamak çok da kolay değildir. Tekrar etmekte fayda var, sahnenin önünde olmayan bir üretimden bahsettiğimizde kadın emeğinin payı büyüktür, ancak performansın sahneye taşınması konusunda önemli bir kısırlıktan söz etmek gerekmektedir.

> Doğu Karadeniz'in geleneksel toplumlarındaki kadınların müzik alanına yaklaşımını gösteren en iyi örneklerden biri de 20. Yüzyılın başında ağız armonikasının Rize-Çayeli arasındaki köylerde yaygınlaşmasıyla yaşanan olgudur. Ağız armonikası icat edilmesinden yaklaşık elli yıl kadar sonra söz konusu bölgeye gelmiş ve burada çok sayıda kadın ağız armonikası çalmayı öğrenmiştir. Bu çalgı, geleneksel çalgılar olan kemençe ve kavalın yerini alacak kadar popülerleşmiş, düğünlerin ve kadın eğlencelerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. 1980'lere kadar ağız armonikası yöredeki kadınlar tarafından yoğun olarak kullanılan bir çalgıydı. Bu örnek günümüzün modern hayatıyla karşılaştırıldığında Doğu Karadeniz'de bir çalgı çalabilmek bir yana müzikle uğraşan kadın sayısının parmakla sayılacak kadar az olduğu göz önüne alındığında modern hayatın bu alanda da ciddi bir kısırlaşmayı beraberinde getirdiği açıktır.[12]

Karadeniz Müziğinin "Popüler" Serüveni

Karadeniz müziği için belli bir dönemselleştirme yapmak oldukça güçtür. Bunun temel nedenlerinden biri, müzik politikalarındaki hâkim görüşün, dil öncelikli bir yönteme sahip olmasıdır. Anadolu'nun "karış karış" gezilip halk müziğinin

---

Bir Yaşam Dergisi.

kayıt altına alınması pratiğinde, farklı dillere ait eserler kayıt altına alınmamış veya mevcut bestelerin üzerine Türkçe sözler yazılmıştır.[13] Devlet destekli çalışmalar dışında, eserlerin kayıt altına alınması, dönemin koşullarında mümkün olmadığı için erken dönem olarak tarif edilebilecek uzun bir geçmişe dair kaynaklar oldukça sınırlıdır.

> Tarihsel olarak bakıldığında, en azından 1950'lere kadar karizmatik olan müzikal normların mahalli sanatçıların ürünleri tarafından belirlendiği görülmektedir. 1950 sonrasında ortaya çıkan, gurbetçiliğin artması, çay tarımının başlaması, Sarp sınır kapısının açılması, kamusal iletişim olanaklarının artması gibi sosyo-ekonomik dönüşümler, Doğu Karadeniz kültürleri içerisinde farklı müzikal normların girmesini ve gelişmesini mümkün kılmıştır.[14]

TRT'yi bir dönem olarak ele almak gerekirse, devletin müzik politikalarının dışında bir yönelimi olmayacağı çok açık bir dönemden söz ettiğimizin altını çizmek gerekir. Karadeniz müziği olarak ortaya koyulan Türkçe sözler yazılmış yöre ezgilerinin sunulduğu görülür.

> TRT'nin halk müziğini kentlilere benimsetmek amacıyla belirlediği müzikal normlar büyük ölçüde İMÇ tarafından da paylaşılmıştır: Vokal icrasında yöre dışından kişilerin kolayca tüketemeyeceği yöresel Türkçe ağızları ve gırtlak kullanımları yumuşatılmış, türkülerin geleneksel icra serbestliği ortadan kaldırılıp modern kent kültürünün güftesi ve bestesi sabit şarkı formatına dönüştürülmüş, türkülerin uzunluğu sınırlanarak üç-beş dakikalık şarkı formatına dönüştürülmesi tercih edilmiş ve bu formata uymayan atma türkü ve destan gibi formlar nadiren yer verilmiştir.[15]

Taşkın, 2016, s. 146.
Kolivar, 2012, s. 344-345.
A.g.e., s. 347.

İMÇ[16], Doğu Karadeniz müziği konusunda TRT'nin koyduğu çizgileri aşmamak konusunda oldukça muhafazakâr davranmıştır. Doğu Karadeniz'in geleneksel müziğinin aktarılması konusunda bir adım atmaktan ziyade, yaygınlaşan müzik türüne Doğu Karadenizli bir sanatçıyı "piyasaya sürerek" muhafazakâr tutumunu güçlendirmiştir. Ayşenur Kolivar, özel radyo ve televizyonların kurulmasıyla birlikte yeni bir dönem açıldığını belirtir. Ancak Kolivar'a göre bu dönem, İMÇ'nin tutumunu gölgede bırakacak ölçüde kapalı bir dönemdir. Özellikle 1990'ların ikinci yarısında Doğu Karadeniz'de yaşanan ekonomik sorunlar nedeniyle bölgenin Batı'ya göç vermesi, özel televizyonlar için önemli bir "fırsat" yaratmıştır. Memleket hasretinin bir pazar ürünü haline gelmesi de bu döneme rastlar. Medya tarafından yaratılan kimlik, Batı'da karşılık bulduğu ölçüde bölgeye de yansımıştır.

> Bu durumun müzikal normlar üzerinde yarattığı en önemli etki, her tür halk kültürünün birincil özelliği olan bir ilkeyi değiştiriyor olmasıdır: Halk kültürleri halk tarafından üretilen ve icra edilen kültürlerdir. Ancak özellikle radyo ve televizyon kanallarının pazarladıkları hayali Doğu Karadeniz kültürünün, kültürün kendi coğrafyasında da egemen olmaya başlamasıyla bu ilke şu şekilde değişmiştir: Halk kültürleri halk tarafından satın alman, tüketilen ve izlenen kültürlerdir.[17]

Sarp Sınır Kapısı'nın açılmasıyla birlikte yaşanan dönüşümün önemli katkılarından biri de özellikle Lazların kültürel olarak kendilerine oldukça yakın bir başka toplulukla karşılaşması olmuştur. Bu karşılaşmanın kültürel anlamda bir kırılma yarattığını söylemek doğru olmasa da büyük ölçüde farkındalık yarattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu farkındalığın önemli sonuçlarından biri bölge dilleri ile yapılan müzikte yaşanan yükseliştir. "[...] Birol Topaloğlu'nun

---

İstanbul Manifaturacılar Çarşısı.
Kolivar 2012, s. 352.

Aravani adlı albümündeki 12 Lazca parçanın 7'si, Kazım Koyuncu'nun *Viya* albümündeki 7 Lazca parçanın 5'i kapının öbür tarafından alınmıştır."[18]

Bu dönemde Zuğaşi Berepe[19], içine doğduğu toplumun yansıtılmak istenen profilinin çok ötesinde bir tarihe sahip olduğuna vurgu ile alır ilk soluğunu. *Va Mişk'unan* isimli ilk albümde Laz halk müziğini rock ezgileriyle düzenlemişlerdir. "[...] Karadeniz'in bilinmeyen tarihiyle coğrafyasının, algılanmak istenmeyen başka tarihlerle, coğrafyalarla bağlantı kurmak gibi bir amacının olduğu serilmiştir gözler önüne."[20] Sonraki albümlerinde Hemşince halk müziğini de yine rock ezgisiyle düzenledikleri bilinmektedir. Bunlardan biri olan *Ka Tun Mita Xendaoç*[21] isimli eser ile Mehmet Akif Ertaş'ın ifadesiyle, "kadın dünyasına girmeye çalışılmıştır."[22] TRT'nin çeşitli uygulamaları nedeniyle Karadeniz müziğinin uzun bir dönem boyunca temsilcisi haline gelen Kâmil Sönmez gibi isimlerin dönemi Zuğaşi Berepe ile sonlanmış olur.

Zuğaşi Berepe ile yolları ayrılan Kazım Koyuncu, bu dünyada olduğu sürece müziğe emek vermeye sahne önünde ve gerisinde devam etmiştir. Karadeniz'de müzik denilince akla ilk gelenin Kazım Koyuncu olması bir tesadüfün çok ötesindedir.

---

18 A.g.e.,, s. 343-344.

19 *Denizin Çocukları. Zuğaşi Berepe*, 1993 yılında kurulmuştur. Kazım Koyuncu'nun solisti olduğu grup, Karadeniz halk müziği ile rock ezgisini harmanlamıştır. Grubu en çok öne çıkartan özellik, yoğunluklu olarak Laz halk müziğine albümlerinde yer vermiş olmasıdır. 1999 yılında Kazım Koyuncu'nun gruptan ayrılmasını takiben, grup dağılmıştır.
Ertaş 2014, s. 26.
Eserin Türkçe'ye çevrilmiş sözleri aşağıdaki gibidir:
"Dileri kız sen yaşayamazsın
yaşayıp da gülmeyesin
Sen evlendiğinde ışık ve çiçek olmayasın
Kız cefakaya çıktığında
Kumar ağacından yaprak kopart
Sırtını aşana kadar
Tekrar tekrar geri bak."
Ertaş 2014, s. 27

Kazım Koyuncu, Karadeniz müziğinin oldukça önemli bir figürüdür. Peki, Kazım'ı Kazım yapan nedir? Bu noktada verilecek en iyi cevap belki de Kazım Koyuncu'nun köklerinin toprağına sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Koyuncu, rock müzik ezgileriyle yeniden yorumladığı bölgenin müziğine gündelik kaygılar ile yaklaşmaz. Şevval Sam ile yaptığı düetler ve/veya *Gülbeyaz* dizisi ile başlayan "şöhret" durumu, Koyuncu tarafından bir fırsata dönüştürülmüştür. Bu fırsat bireysel şöhretlenmenin değil, Doğu Karadeniz kültürünün tanıtılması fırsatıdır. Doğu Karadeniz müziği Koyuncu'da vücut bulmuştur.

Kazım Koyuncu'nun açtığı yoldan ilerleyen isimler ve gruplar bugün bile varolmaya devam etmektedir. Ancak çalışmanın kapsamı gereği bu isimleri ayrıntılı incelemek olanağına sahip değiliz.[23] Bölgenin değerlerini yansıtan isimler olduğu gibi Koyuncu'nun mirasını tüketerek müzik yapan isimler olduğunu da söylemeden geçmemek gerekir. Hemşin kültürü üzerine çalışmalar yapan Harun Aksu, Kazım'ın mirasına farklı bir bakışla yaklaşmaktadır:

> Karadeniz müziğine merak uyanması Kazım ile başladı. Kazım bir miras bıraktı. Ancak sonrasındaki yerel müzisyenlerin çoğu Karadeniz arabesk üretti. Bu dönem müzikal olarak öne çıkan kadın emeği Ayşenur Kolivar oldu. Öteki isimlerin çoğu, bölgedeki gerçekliğin içinden üretim yapmadı. Toprağına bağlı olmayan Karadeniz müziği de elbette kaybolmaya mahkûm oldu.[24]

Doğu Karadeniz Müziğinde Kadın Emeği ve Temsili

Toplumsal bir olgu olan müzik, sosyal hayatın unsurlarının büyük bir kısmını içinde barındırır. Bu unsurların belirleyicisi

---

[23] Hemşinli bir grup olan *Vova*'yı bu noktada anmadan geçmek doğru olmayacaktır. *Vova*, piyasa kaygılarından uzak müzik yapan bir Hemşin grubudur. Hemşin müziğinin üzerine yapılmış önemli çalışmalara sahiptir. Bir ticari araç olarak yaklaşmadıkları müziğin taşıyıcılığını üstlenmişlerdir.

[24] Harun Aksu ile yapılan görüşmeden (25.12.2016, Hopa).

ise yaşam tarzıdır. Yaşam tarzına bağlı olarak icra mekânları de farklılıklar gösterebilmektedir. Toprağa bağlı ilişkilerin yaygın olduğu bölgelerde de sıklıkla karşılaşılan unsurlar, bu ilişki ağının içinde anlam kazanır. Doğu Karadeniz'de toprakla ilişkinin esas aktörü kadınlardır. Bu da kadınların müzik ile kurdukları ilişkinin "mekân"larının topraktan bağımsız olmasını engeller.

> Özellikle kadın yaşantılarında, kırsal yaşam içinde müziğin günlük yaşam içindeki yerinden çok, işlevi daha ön plandadır. Günlük yaşantının her anında (tarla işleri, ev işi...) müziğin bir işlevi vardır. Planlanmış icra anlarının yanı sıra (kına geceleri, mevlitler...) günlük yaşantı içine yer etmiş icra anları da vardır (ev ve tarlada çalışırken, çocuk uyuturken, Trabzon örneğindeki ağlamalar...).
> [...]
> Kadın kimliğine yüklenilen belirteçlere baktığımızda kadınların bir şekilde bastırılmış oldukları ise gerçektir. Müziği kullanımları özellikle köy yaşantısı içinde tarımla uğraşan kadın yaşantılarında oldukça fazla yer etmiştir. Bu mekânlarda çekinmeden seslerini kullanarak şarkılarını söylemektedirler. Ancak kent yaşantısında durum değişiktir.[25]

Sahne önündeki kadınların en güçlü isimlerinden olan İlknur Yakupoğlu ve Ayşenur Kolivar, alanda sadece icracı olarak var olmamışlardır. İlknur Yakupoğlu, "bölgede kadının çalması ayıp" karşılanan ve bir erkek enstrümanı olarak kabul görmüş kemençeyi sahiplenerek bu geleneğe meydan okumuştur. Kendisi ile yapılmış bir röportajda kolundaki kemençe dövmesinin sorulması üzerine Yakupoğlu; "Kemençe dövmesinin kolumda olmasının nedeni bu bayrağı erkeklerden devralmamdır" şeklinde yanıt vermiştir.[26] Yakupoğlu, Doğu Karadeniz müziği için kaynak isimlerden biridir. Yaptığı derlemeler, bölgenin geleneksel müziğinin aktarımı için oldukça

---

[25] Doğuş Varlı 2007, s. 60-61.

Bir Yaşam Dergisi, 2009, sayı: 5.

önemlidir. Ertaş bölge müziği ile ilgili çalışmalarda kaynak kişi olarak erkeklerin belirlendiğini, Yakupoğlu'nun görmezden gelindiğini belirtir. Buna sebep olarak "yöre kadınının klişeleşmiş Fadime tipinden uzak bir noktada görülmek istenmemesi"ni göstermiştir.[27]

Doğu Karadeniz'de kadın, güçlü bir profil çizmektedir. Anadolu'daki birçok yöre ile karşılaştırıldığında, kadın, dışa dönük bir görüntüye sahiptir. Doğu Karadeniz'in sosyo-ekonomik sebepleri bu görüntünün önemli bir faktörüdür. Erkeklerin sıklıkla çalışmak için yöre dışında olması, kadına görece özgürlük alanı açmıştır. Bu durum görece özgürlük sağlar; çünkü hayatıyla ilgili kritik kararları almak konusunda gerçek bir özgürleşmenin olduğundan bahsetmek güçtür.

Ayşenur Kolivar, Doğu Karadeniz müziğinin önemli kadın vokallerinden olduğu kadar kültür ve dil üzerine yaptığı araştırmalar ile de öne çıkar. Ayşenur Kolivar ve Leyla Çelik, birlikte derledikleri *Fadime Kimdir* isimli kitapta, Karadeniz kadınının kendi gözünden tanıtılmasına vesile olmuşlardır. Bu kitap ile yaygın algının yarattığı tek tip bir kadın profilinin ötesine geçmek, bu algıyı kırmak amaçlanmıştır. Kitabın çıkışını takiben yapılan bir röportajda Kolivar, *Fadime*'yi ararken bir tip yarattıklarına dair yapılan eleştirileri şöyle cevaplandırmıştır: "Fadime bir soyutlama. Tıpkı masa kelimesinin mümkün olan tüm somut masaları ifade etmesi gibi. Yani birçok somut örneği kapsayan soyut bir isim, tektipleştirmeye değil mümkün olan tüm farklı halleri kapsamaya ve gözlemleyebildiğimiz somut örnekleri anlatmaya çalışıyor."[28] *Fadime*'nin peşine düşen Kolivar'dan hareketle Ertaş, şu yorumu yapar: "Fadime ile Temel metaforunu sapasağlam teorik bir arka planla sorgulayarak kaynağın doğallığının resmini çizmiştir."[29]

Doğu Karadeniz müziğinde kadının sahne önündeki sınırlı rolünün ötesinde, geleneksel müziğin üretimi ve aktarıl-

---

[27] Ertaş 2014, s. 35.

[28] *Bir Yaşam Dergisi*, 2009, sayı: 7.

[29] Ertaş 2014, s. 214.

ması konusunda öncü bir rolü vardır. Bundan dolayı "Doğu Karadeniz'deki geleneksel kültürlerde kadınlık durumunun en önemli öğelerinden bir diğeri de kadınların büyük ölçüde üretici konumunda bulunmasıdır. Bu üreticilik kimliği yalnızca çalışma hayatıyla da sınırlı değildir. Kültürel alanda da kadınların önemli bir üretici kimliği vardır."[30]

> ***Atma Türküler***
> Atma türkü, halk şairlerinin ya da kendisini yörede mâni formundaki şiirlerle ifade eden kadın ve erkeklerin, yalnız, toplu halde veya karşılıklı, kemençe ve tulum eşliğinde irticalen ezgili biçimde mâni söylemesidir.[31]

Bölgede farklı şekillerde adlandırılan atma türkü, genellikle iki kişi veya iki grup arasında karşılıklı söylenmektedir. 7'li hece kalıbına sahip bu türün kafiye düzeni genellikle "abab" veya "abcb" şeklindedir. "Sözler çoğu zaman mâni şeklinde tertiplenir. Arka arkaya dizildiği zaman adı türkü oluverir. Ezgisi duruma göre değişir. Çoğu günümüzde doğaçlama olarak adlandırılan ezgiler irticalen, hazırlanmadan, içten geldiği gibi söylenir."[32] Çoğunlukla kadın-kadın veya kadın-erkek "atışması" şeklinde karşılaşılan atma türkülerin icra edildiği mekânlar genellikle düğün ya da festival gibi etkinliklerdir ancak atma türküler için zamanın mekânın pek de fazla önemi yoktur. Aynı zamanda atma türküler tarlalarda yapılan işlerin senkronize olması için de kullanılmıştır. Kazmayı savurma ya da fındığı ayıklama esnasında söylenen atma türküler yapılan işin birlikteliğini de sağlamıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, sahnenin kullanımı kadınlara oldukça yakın bir zamanda açılmıştır. Sahne dışında kalan kadının müziğin üretiminde bir payı olmadığını düşünmek yanlış bir sonuca götürecektir. Atma türkülerin belirgin

---

30 *Bir Yaşam Dergisi*, 2009.

31 TC Kültür ve Turizm Bakanlığı 2013.
Özsoy, 2004, s. 114.

özelliklerinden biri en temelde kadın emeğinin ürünü olmasıdır. Üretimindeki payının dışında, sonraki kuşaklara taşınmasında kadının payı oldukça büyüktür.

> Aşk, gurbet, hasret, sevgi, ayrılık, doğa sevgisi, yayla göçü gibi temaların yanı sıra karşılıklı söylenen atışmalı atma türkülerde muzip, yerici, esprili ifadelere sıkça rastlanılır. Halka ve hayata dair her şey atma türkülere konu olabilir. Şenliklerde, düğün ve sünnet törenlerinde, imece (yardımlaşma) buluşmalarında, yayla göçünde, hıdrellez ve mayıs yedisi bayramlarında atma türküler söylenir. Kadın-erkek, gelin-kaynana, kız tarafı-görücü atışmaları ile usta kemençeci ve tulumcuların atışmaları çok yaygındır. Atma türküler, gizli istek ve dertlerin ifade edilmesine, insanların birbirlerine meramlarını anlatmasına yardımcı olur. Örneğin genç erkek evlenme isteğini ailesine ve sevdiğine atma türkülerle söyler; kızgınlıklar ve kırgınlıklar atma türküler aracılığıyla ilgilisine iletilir. Atma türkü söyleme geleneğinin toplumsal iletişime bu türden katkıları vardır.[33]

Atma türküler, sözlü kültürün bir ögesi olduğundan genellikle kayıt altına alınamamıştır. Ancak kayıt altına alınabilenlerin dışında kalan atma türkülerin sayısı da oldukça fazladır. Kayıt edilebilen ve bugün birçoğumuzun "şarkı"[34] halinde dinlediği eserlerin önemli bir kısmı atma türkü geleneği ile üretilmiştir. TRT arşivine girmiş atma türkülerden örnek vermek gerekirse:

Yüksek dağın kuşuyum
Selviye konacağım
İste beni bubamdan
Vermezse gaçacağım[35]

---

[33] TC Kültür ve Turizm Bakanlığı 2013.

[34] Süresi kısaltılan ve hızlı tüketime uygun hale getirilen geleneksel müziğin dönüşünün sebebini piyasa koşullarında aramak gerekmektedir. Bu eserlerin şarkı haline getirilmesinin nedeni piyasa koşulları ile doğrudan ilişkilendirebilir.
Özsoy 2004, s. 117

Atma türküye bir başka örnek daha vermek gerekirse;

Söylerim yana yana
Söyle derdini bana
Söyle derdin var ise
Derman olayım sana
Derman olduğun çoktur
Bir türkü söylesana
Bir türkü diyeceğim
Hem sana da hem bana
Uzaktan beri geldim
Bir hoşgeldindesena
Geç otur da karşıma
Diyelum yana yana
Bir sen söyle bir de ben
Girelum yarışmaya
Ne de bet sesun varmış
Bir yumurta iç sana
Tavuklarım geberdi
Bir tavuk göndersana
Bizde tavuk ne gezer
Git kümese baksana
Dertlerum çok fazladur
Uzulmeyesin bana
Senun derdin benumdur
Kurban olayım sana
Sesin pek de güzelmiş
Sen türkücü olsana
Sen dalga geçiyorsun
Fındık ayıklasana
Bu iş de neden çıktı
Ander olsun kaybana
Kardeş kardeş söyleşip
Gidelum yana yana.[36]

---

[36] Bellér-Hann 1995, s. 304-306.

Ağlamalar

Ağlamalar, ağıt türü olarak tanımlanır. O halde ağıt nedir? Ağıt, yaygın olarak bilindiği gibi ölüm durumunda, kişinin ardından söylenen sözlerdir. Bunun dışında gurbete giden birinin ardından söylenen sözler de ağıttır. O halde ağıt, gidişin müziğidir.

Ağıtlar da sözlü kültüre aittir. Acıyı yaşayan insanın, içindekileri bir ritimle söylemesi esasına dayanan ağıtların kaydedilmesi, ağlamaların ortaya çıktığı anlık durumlar açısından pek mümkün değildir. Koşulların değişiminden sonra kaydedilen ağıtlar ise orijinalliğini yitirmiştir, ağıt yakmaya sebep olan acının yakıcılığı dönüşüme uğramıştır.

> Üretim şekline baktığımızda ağıt yakması ile ünlenmiş kişilerden, özellikle kadınlardan cenaze evine gelip ağıt yakması istenir. Ağıtçıya kimi zaman yanında bulunanlar da eşlik etmektedir. Ağıt yakma geleneği kulaktan kulağa geçerek yaşamaktadır. Çünkü olay sırasında söylenen ağıtları kaydetmek, hem acılı aile bireylerine, hem de ölüye saygısızlık olarak değerlendirildiğinden etik değildir. Bu tür kayıtlar daha sonra ağıt söyleyen kişiden, aynı duyguları hissederek söylenmesi istenerek yapıla gelmiştir. Yazılı bir halde de olmadığından, aynı olay üzerine tekrarlandığında melodik olarak benzerliğin yanısıra, sözlerde değişiklikler olmaktadır.[37]

Ağlama, daha önce de belirtildiği gibi kadın müziğinin en önemli türlerinden biridir[38]. "Ağlama, eylem olarak mutluluğun veya hüznün doruğa çıktığı noktada insan psikolojisinin verdiği tepkime hali olarak tanımlanabilir. Ancak müzikal kimliğe dönüşmesi, hüznün, acının yoğunluğu içinde karşımı-

---

[37] Doğuş Varlı ve Beşiroğlu 2007, s. 29.

[38] Destanlar da Karadeniz'in geleneksel müziği içinde önemli bir yere sahiptir. Yaşanmışlıkların aktarıldığı destanlar da kadın emeğinin yoğun gözlendiği bir türdür.

za çıkmaktadır."[39] Ağlamayı, bir kadın müziği olarak belirleyen şey nedir peki?

> Toplumsal cinsiyet bağlamında ele aldığımız 'kadın müziği'nin türlerinden olan 'ağlamalar'ın melodik yapısı erkek icracılar tarafından kullanılsa dahi, 'ağlama'nın ait olduğu sosyal olayda kadına ait bir görev olarak hatlarını çizmiş bulunmaktadır. Peki ağlayan hep kadın mıdır? Buna kim karar vermiş ve nasıl kadına ait bir davranış biçiminden kadına ait bir müzikal özelliğe bürünmüştür? Bu noktada toplumsal cinsiyet rollerinin erkek ve kadına eklediği roller, mecazi anlamda giydirilen elbiseler renkleri farklı olsa da erkek ve kadına özgü belirlenmiştir. Bu rollerden biri olan, kadınsı, kadına ait 'ağlamalar', aynı zamanda kadının zayıflığı, muhtaçlığı, ezilmişliği, itaatkârlığı ile özdeşleştirilmektedir.[40]

Ağlamaya örnek vermek gerekirse;

Çok ufaktan yedim olduk çok zahmetler çektuk
Hangisini diyelum da hangisu galsun
Meraklarumuz çoktur elenlerumuz çoktur
Yeni yeni yolladuk bikucuk ağzumuzi
Daha anca girdi onyedisine
Gızım gızım gızım Fatma oy
Soyduk seni oğlum gucaklarumizda
Ayıldıramaduk seni Fatmam oy
Yeni yeni yolladuk oni çok ağladuk meraklanduk
Meraklarumuz çoktur ---
Fatmam Fatmam Fatmam oy
Başladinize yağmurlar yağmaya
Kaldun topraklarun altunda gızım gızım...
Olsun yengen olsun zayufkemiklerunu
Gız Fatmam gız Fatmam ince parmaklarunulan
Çok çeyuzlar ettun[41]

---

39 Doğuş Varlı ve diğerleri 2007, s. 27.

40 Doğuş Varlı ve Beşiroğlu 2007, s. 78.

41 A.g.e., s. 93-94.

Atma türkü ve ağıt-ağlama, genellikle bölgenin orta yaşlı ve üstündeki kadınlar tarafından sürdürülen bir gelenektir. Bunun nedeni genç kadınların bu geleneği sürdürmekten imtina etmeleridir. Bölgedeki toplumsal değişimin, kentli yaşam tarzının ve "teknolojik" ilerlemeye bağlı olarak kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması sebep gösterilebilir.[42]

Sonuç

Doğu Karadeniz'de müzik, toplumsal ilişkilerin kuşaklar arasında aktarılmasında önemli bir rol sahibidir. Ancak toplumsal olguların tartışılmasındaki erkek egemen bakışın yansıması müzik alanında Doğu Karadeniz geleneksel müziğinde de karşımıza çıkar. Yoğunluklu olarak geleneksel müziğe odaklanan bu çalışmada görülen o ki, kadınlar müziğin üretiminde temel bir pozisyona sahip olmasına rağmen, yakın geçmişe kadar bunun icrasında sahne performansından uzak kalmışlardır. Kadının toplumdaki rolü ile ilgilenen bakış açıları ve yorumlamalar son dönem yoğunluk göstermektedir. Bu bakış açısındaki değişim ve dönüşüm müzik alanında yapılan çalışmaları da etkileyecektir. Fakat literatüre bakıldığında Doğu Karadeniz müziği ve toplumsal cinsiyet üzerine yapılmış müstakil çalışmaların azlığı dikkat çekicidir. Bölgedeki etnik kimlik farklılıkları, kültürel farklılaşmanın önünü açtığı kadar girift olguların ele alınışını "zorlaştırmaktadır" Müzik bu bağlamda düşünüldüğünde bir kimlik yaratıcısı olarak da karşımızda durmaktadır. Bir Doğu Karadeniz kimliğinden söz etmek mümkünse, bunun en önemli göstergelerinden biri bölgenin kendine has müziğidir. Bu bağlamda bütünleştirici bir özellikten söz etmeyi de mümkün kılar.

Doğu Karadeniz geleneksel müziğinin üretiminde ve aktarılmasında temel rolün sahibi kadınlardır. Ancak gerek sözler incelendiğinde gerekse de icracıların toplumsal cinsiyetleri göz önünde tutulduğunda, kadına gündelik hayatta yüklen-

---

Doğuş Varlı ve diğerleri 2007, s. 32

diğinden çok daha az başlıkta yer verilmektedir. Gündelik hayatın taşıyıcısı kadınlar, geleneksel müzikte karşımıza çıkan "sevdaluk" edilen veya "gelin" olan kadınlardır.

Kaybolmaya yüz tutmuş türkülerin son kaynakları kadınlardır. Dil farklılıklarından kaynaklı olarak devlet mekanizmalarınca kaydedilmeyen veya ezgilerin üstüne Türkçe sözler yazılarak dolaşıma sokulmuş eserler, bugün yalnızca bölgedeki babaanne/anneanneler tarafından bilinmektedir. Bu türkülerin kaybolmasını engellemek için bölgede yapılan müstakil çalışmalar olsa dahi tamamını yaşatmak, küçük çaplı çalışmalar ile mümkün olamayacaktır. Kültürel mirasın kuşaklar arasındaki aktarımının, geleneksel müziğin bu günlere gelmesindeki rolü oldukça büyüktür. Ancak yeni kuşakların dil ve kültür ile kurdukları ilişkinin yoğunluğuna bağlı olarak bu mirasın sürdürülebilirliği tartışmalıdır.

Doğu Karadeniz müziği bağlamında, popüler müziğin toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretimine doğrudan müdahil olduğuna dair bir veriye sahip değiliz. Ancak popüler müzik ile toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişkinin sıkı sıkıya yeniden örgütlendiğini görmek için geleneksel müzik ile Karadeniz pop müziği arasındaki geniş açı yeterli bir göstergedir. Karadeniz pop müziğinin toplumsal cinsiyeti bu yazının sınırları nedeniyle ele alınamamıştır, ancak müstakil bir yazının temel sorunu olabilecek kadar çetrefilli bir konudur.

Kaynakça

Ada, Sefer. 1992 "Arabesk Müziğin Toplumsal Boyutları." *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, No. 4, s. 1-6.

Aksoylu, K. 2010. *Laz Kültürü: Tarih, Dil, Gelenek ve Toplumsal Yapı.* Ankara: Phoenix.

Arslan, V. 2016. *Hemşin Müzik Kültürü Ve Remzi Bekâr.* Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi.

Bellér-Hann, I. ve Hann, C. 2012. *Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik: İki Buçuk Yaprak Çay.* İstanbul: İletişim.

Bellér-Hann, I. 1995. "The 'Laz Songs' Revisited: Oral Tradition in North-East Turkey." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, 3, s. 291-311.

Beşiroğlu, Ş. ve Doğuş Varlı Ö. 2007. "Fadimeler'in Ağlamalar'ı." ed. A. Kolivar ve L. Çelik. *Fadime Kimdir.* İstanbul: Heyamola.

Biryol, U. (Ed.) 2012. *Karardı Karadeniz.* İstanbul: İletişim.

Büyükkürkciyan, T. 2011. *Hemşinlilerde Unutarak Ve Gizlenerek Var Olmak.* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Çelik, L. ve Kolivar A. (Ed.) 2007. *Fadime Kimdir.* İstanbul: Heyamola.

Doğuş Varlı, Ö. ve Beşiroğlu, Ş. ve Gözaydın, İ. 2007. "Kadın Çığlıklarının Müziğe Dönüşümünde 'Ağlamalar'" *itüdergisi/b*, 4(1), s. 23-33.

Doğuş Varlı, Ö. 2007. *Kültürel Kimliğin Değişim-Oluşum Süreci - Sürecin Kadın Kimliği Ve Müziğine Yansıması: Afyon, Trabzon, Kıbrıs, İstanbul Örneklemleri.* Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi.

Erhan, H. 2015. *1915'ten 1980'e Karadeniz Ermeniler, Eşkıyalar, İnsanlar, Yaşamlar.* İstanbul: İletişim.

Erkan, S. 2016. "Kültürel Miras Ve Müzik: Türkiye'de Müzik Arşivi Sorunsalı ve Dünyada Müzikal Miras Yönelimleri." *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 24*, s. 94-110.

Erol, A. 2015. *Müzik Üzerine Düşünmek.* İstanbul: Bağlam.

Ertaş, M. A. 2014. "Karadeniz, Önyargıların Açmazında Bir Bölge: Dünyayı Müzikle Genişleten Bir Kültür". *Karadeniz'in Kaybolan Kimliği.* U. Biryol (Ed.). İstanbul: İletişim.

Ertaş, M. A. 2013. *Armoni Karadeniz.* İstanbul: Pan Yayıncılık.

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü. 2013. Son Erişim: 03.03.2017. http:/ /aregem. kulturturizm.gov.tr /TR,51108 /atma-turku-gelenegi.html

Bir Yaşam Dergisi. Sayı: 5. 2009. Son Erişim tarihi: 20.02.2017. http:/ /biryasam.com.tr/content/yuklenenler/SAYI5.pdf

Bir Yaşam Dergisi. Sayı: 7. 2009. Son Erişim Tarihi: 20.01.2017. http:// biryasam.com .tr/content/yuklenenler/SAYI7.pdf

Bir Yaşam Dergisi. 2009. Son Erişim Tarihi: 24.01.2017. http:// biryasam.com.tr/Detay/41

Kojima, G. 2003. *Laz Şarkıları*. İstanbul: Chiviyazıları.

Mutlu, K. 2009. *Hemşin Kültürel Kimliğinin Müziksel Dinamikleri*. Yüksek Lisan Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi.

Nacakcı, Z ve Yılmaz K. 2016. "Karadeniz Bölgesi Halk Ezgilerinin Müzikal Yapılarına Yönelik Analiz Çalışması." *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, 2(1), s. 83-91.

Özsoy, B. S. 2004. "Karadeniz'de Atma Türküler ve Atma Türkü Geleneği." *Karadeniz Araştırmaları, 3*, s. 113-118.

Saatçi, Y. 2008. *Hemşin Horonlarında Atma Türküler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi.

Say, A. 2013. *Müzik Nedir? Nasıl Bir Sanattır?* İstanbul: Evrensel.

Serdar, A. 2015. Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: "Dil, Hafıza, Kültür." *Mülkiye Dergisi*, 39(1), s. 93-134.

Tanar, M. ve Işıktaş, B. 2015. "Kimlik Oluşumu Sürecinde Popüler Müziğin Etkisi." *Sosyoloji Konferansları Dergisi, 51*, s. 31-49.

Taşkın, N. 2016. *Bu Bir İsyan Şarkısı Değil Lazlar, Kimlik, Müzik*. İstanbul: İletişim.

Tekelioğlu, O. 2006. *Pop Yazılar: Varoştan Merkeze Yürüyen Halk Zevki*. İstanbul: Telos Yayıncılık.

Vanilişi M. ve Tandilava, A. 2005. *Lazlar'ın Tarihi*. İstanbul: Etik Yayınları.

Ekler :

I-) VOVA tarafından icra edilen *Gelini* isimli eser:

Gelini gelini
Değirmene yürürsün
Darı, mısır öğütmeye
Sana kısmet değil mi
Beyaz yemeni örtmek
Pilavın üstünde yağ
Ne olduğu belli değil
Gelini getirdik kapınıza
Kaynana-babası belli değil

II-) *Ağasarın Balını* isimli eser:

Ağasarın balını (da)
Gel salını salını
Adam cebinde daşır (da)
Senin gibi gelini
Oğolnazimimoğol

Oy asiye Asiye
Tütün goydumkesiye
Anan seni verecek de
Bir bağ pirasiya
(bir evlek pirasiya)
Oğolnazimimoğol

Sis dağının başları (da)
Kesme kesme daşları
Adamı öldürüyü
Nazlı yaringaşları
Oğolnazimimoğol

Dizilerde Hegemonik Temsiller: "Tipik Karadeniz Kadını"

Selda TUNÇ-SUBAŞI

Giriş

"Karadeniz kadını"[1] ile ilgili bilinenler, belirli şablon sözcükler özelinde, çeşitli sosyal ağlar, bloglar, online gazeteler gibi İnternet mecralarında[2] görünür olmaktadır. Belirli stereotipler içine sıkıştırılarak dizilerde temsil edilen "Karadeniz kadınları"nın yaşam biçimlerinin, geleneğe yapılan vurgu ile sınırlandırılmış bir izlenim sundukları söylenebilir. Özellikle "Karadeniz dizisi"[3] olma iddiasıyla yola çıkmış *dizi* ve *seriyallerde*

Yazı boyunca, dizilerdeki kadın temsillerinden söz ederken "Karadeniz kadını" diyeceğim. Bunun nedeni, kadınların belirli bölgelere atfedilerek hem gündelik konuşma dilinde hem çeşitli medya ortamlarında üzerine söz üretilen kalıplaşmış "ötekileştirme" vurgusu dolayısıyladır.

Online mecralarda ayrı bir türmüş izlenimi veren bu terim, dizilerdeki yerelliği, yerel yaşam biçimlerini ön plana çıkarmaktadır. Bkz: http:/ /listelist.com/karad eniz-kadini/ https :/ /onedio.co m/ haber/27-maddede-dunyanin –yukunu -omuzlar inda-tasiyan-karadeniz-kadini-545347 (Erişim tarihi: 20 Kasım 2016).

"Karadeniz dizisi" vurgusu, (bir tür olmamakla birlikte), nostaljik öğeleri harekete geçirici vurgusundan dolayı kullanılmıştır. Bkz: http:/ /www .kizlarsoruyor.com/toplum-sosyal-iliskiler/q1134223-sizce-en-iyi-karadeni z- dizisi-hangisi; http://www. gzt.com/hayat/dizi-furyasinin-en-cok-t ukettigi-tema- gelmis-gecmis-en-iyi-karadeniz-dizileri-2572171 (Erişim tarihi: 14 Şubat 2017).

belirli stereotipler kendilerinden sıkça söz ettirmektedir. "Karadeniz kadını" için baskın stereotiplerin başlıcaları; *inatçı, çalışkan, sivri dilli, nüktedan olmalarıdır.* Bunlara *silah kullanabilen ve dominant* özellikte olmaları da eklenebilir. Bu nitelemeler eşliğinde "tipik Karadeniz kadını" dizilerde nasıl temsil edilmektedir? Güçlü ve her zorluğun altından kalkabilen "Amazon kadın[4]" imgesinin yaşama aktarılan gerçekliği, hangi referanslara dayanmaktadır? Bu çalışmada, çeşitli dizilerde temsilleriyle sıkça karşılaşılan ve -yöresel özelliklere atıfla- "Karadeniz kadını" söylemi üzerinden oluşturulan stereotipler göz önüne alınmış ve diziler bu minvalde seçilmiştir. Özellikle kadın karakterlere odaklanılmış ve yukarıda sayılan stereotiplerin baskın olduğu kadın karakterler öncelenmiştir. *Sevdaluk*'daki (2013) **Adalet,** *Gülbeyaz*'daki (2002) **Beyaz Ana** ve **Gülbeyaz,** *Benim İçin Üzülme*'de (2012) **Nermin**, *Fırtına*'daki (2007) **Sakine** ve **Emine,** *Eşkıya Dünyaya Hükümdar Olmaz*'da (2015) **Hayriye** ve **Meryem** karakterlerine odaklanılmıştır. Seçili dizilerin ilk beş bölümü analize dâhil edilmiştir.[5]

Dışlanan Temsiller: Hâkim Stereotiplerin Kuruluşu

Televizyondaki temsiller, temsil sistemleri, bir yanıyla geniş bir müzakere ve çekişme alanını oluştururken, diğer yandan ise tercih gibi sunulan temsil sistemlerinin arkasında *sansür* gibi çeşitli mekanizmalar ve ideolojik süreçler bulunmaktadır. İdeolojik süreçleri, basitçe kurumlardan yola çıkan bir yorumla hükümet, iş dünyası ya da medya gündeminin müdahalelerinin belirlediği bir süreç olarak alımlamak bir nebze yanıltıcı

---

4 "Amazon; Yunan mitolojisinde, ilk olarak Karadeniz'e kolonizasyon döneminde kullanılan bu terim, yay kullanabilmeyi kolaylaştırmak için sağ göğüslerini kestiren kadın savaşçılardan oluşan bir toplum ve toplumun ferdinin adıdır." Öztürk 2005, s. 63. Ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk 2012.

5 Bkz. EK 1.

olabilir. İdeoloji ile örülü temsil sistemlerinde, *hegemonik alanı* belirlemek için yapılan çeşitli müzakere ve farklı güç ilişkileri arasındaki yarışta temel amaç, "gerçek tanımı" içine girenin ne olduğunu saptamaktır. Hall'a göre, iktidar ilişkilerinin taraflar arası çekişme, yarış ve müzakerelerle belirlediği temel değerler, temsile hak kazanan bir pozisyon alarak sınırları çizili "gerçeklikler" baskın biçimleriyle varlık kazanmış olur. "Öteki"nin kültürel değer ve kimlikleri ise bu çekişmeli alanının temel ayrım noktası, üzerinde mücadele edilen ve baskın temsillerin göz ardı ettikleri kısımları oluşturmaktadır.[6] Hegemonik alanın seçili öğeleri ile kurulan temsil ilişkisi bu sebeplerle televizyon programlarının ya da dizilerin "kodlama/kod-açım"[7] sürecinin dışına taşar. Program üretim aşamasındaki güç ilişkilerinin yanı sıra kurmaca ve gerçek dünya arasında temsil ile kurulan ilişkide, televizyon programlarının üretim süreçleri ve üretim çıktılarının tarihsel, ekonomik, toplumsal, estetik ve psikolojik boyutları ile ele alınması gerektiğini belirten Erol Mutlu, bir televizyon programının gerçek dünya ile bire bir *yansıma* ve *denklik* ilişkisi içinde olmasını beklemek yerine gerçek dünyayı, anlaşılabilir kılıp kılmaması ölçütüyle değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker.[8] İnternet ortamlarındaki çeşitli forumlarda[9] "gerçek Karadeniz dizisi" arayışları bir yanıyla bir diziyi gerçek dünyanın birebir yansıması olarak düşünmeye kapı aralar. İzleyicinin görmek isteyeceği varsayılan yalnızca belirli *şive* ve *gelenek* gibi temaların

---

Hall 1997, s. 348.

İzleyici ve alımlama çalışmaları için bkz. David Morley, *Television, Audiences and Cultural Studies*, (Taylor & Francis, 2003) ve *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure* (Taylor & Francis, 2005)

Mutlu 2008, s. 71.

Bkz: https://mini.donanimhaber.com/neden-karadeniz-dizisi-az--9665047 http ://ww w.aksam.com.tr/televizyon/tepkilere-dizinin-yapimcisindan-ya nit/ haber -266029 http://www .medyagunebakis.com /haber_ detay. Asp ?id =9437 &hadi =KARADEN%DDZ%20A%DDLELER %DDN% DDN% 20YA PI SINI% 20BOZAN%20D%DDZ%DD&menuno=63 (Erişim tarihi: 14 Mayıs 2017).

öne çıkmasını istemek, hegemonik ve merkezi temsilleri çoğaltan bir sonuç ortaya çıkarabilir.

Televizyon üretim süreci yalnızca "söylemsel" bir görünüşten ibaret değil, üretim, anlamlar ve düşüncelerle çerçevelenmiştir. Kullanımdaki bilgiye ilişkin üretimin rutinleri, teknik yeteneklerin tarihsel tanımlanması, kurumsal ideolojiler, kurumsal bilgi, tanımlar ve beklentiler, izleyici ile ilgili varsayımlar ve programın oluşumu gibi unsurlar böylesi bir üretim yapısı içinden geçerek oluşturulur. Televizyon üretim yapıları, televizyon söyleminden kaynaklanmalarına rağmen, kapalı sistemler değildirler.[10] Yaratılan anlam ve düşünceler, televizyonun temsil sistemi içinde dil ve ikonik göstergeler yardımıyla yeniden üretilmektedir. Sevilay Çelenk, "televizyon, kültürün yansıtıldığı bir ortamdan çok kültürün içinde 'paylaşılan anlamların' ya da 'ortak yaşam pratiklerinin' kurulduğu, dolaşıma sokulduğu sonra da televizyon temsil sistemi içinde yeniden üretime döndüğü yerdir" der. Dilin içinden geçen bir anlamlandırma pratiği olan temsil, anlamı kültürle buluşturan bir temsil sistemidir.[11] Anlamlandırma sürecini oluşturan ve kültürle buluşması ile sağlanan yeniden üretim, aynı zamanda anlamın değişimine de olanak tanıyan bir süreci yaratmaktadır.[12] Anlam yaratımında bir çerçeve denemesi olan temsil ve oluşturduğu sembolik etki, doğrudan toplumsal yaşama etki etmektedir. Temsiller sabit değil, toplumsal süreçlerden geçerek yaratılır ve bu süreçte oluşan anlamlar, yalnızca kültür içinde paylaşılmaz, yaşanan kültürde kişilerin düşünce ve duygu dünyasına etkide bulunur ve kişinin kendi dünyasındaki kavramlarla yoğrularak, duygulanım yaratır. Toplumsal değerlerin nasıl temsil edildiği ise anlamların kavramsallaştırılması ve sınıflandırılmasıyla ilişkilidir. Stuart Hall'a göre anlam üretimi, kişisel olan ve toplumsal olanın etkileşimiyle

---

[10] Hall 1980, s. 118-119.
Çelenk 2005, s. 82-83.
Hall'dan akt. Çelenk, a.g.e., s. 81.

üretilip değiştirilmektedir. Kişinin kendini ifade etmesi ve gündelik hayat pratikleri yoluyla "kültürel şeylere" değer yüklemesidir.[13] Görülmektedir ki televizyonun temsil yeteneğiyle oluşturulan anlam dünyası, yukarıda da belirtildiği gibi basit bir yansıtma, denklik ilişkisi içinde değil, yoğun göstergeler aracılığıyla kültürün uzlaşı ve kültürel kodların üretimine katıldığı yerdir.[14]

Farklı pratiklerle oluşan kültürel döngüde, kimliğin yapılanması ve kimlikteki farklılığın altının çizilmesini sağlayan anlam üretim ve tüketimi, "medya"nın dil dolayımıyla anlam üretimine yardımcı olması en başta toplumsal *davranışın düzenlenmesini* sağlar. Bu düzenleme işleminde dil dolayımı yoluyla nesneler, olaylar ve insanlara anlam(lar) yüklenerek yorumsal bir çerçeve içine oturtulmasını sağlayan *sembolik etkidir*. Düşünce ve davranışı organize eden ve anlam yoluyla düzenlenen ve yönetilen toplumsal yaşam, *gelenek, kurallar ve normları* oluşturur. Temsil sistemi bu döngüyü sağlar ve böylece düşünce ve davranış yönetilip bir kalıba girer. Hall'a göre, şeylere anlamını veren aslında bizim onları kullanırken gündelik pratikler içerisine nasıl entegre ettiğimizle biçimlenmektedir. Kısacası, hegemonik temsiller[15] yoluyla şablon yaratma ve bu şablonik yaratımı uygulama denemeleri temsil yoluyla toplumsal yaşamın yönetimi ve davranışın düzenlenmesini de içine almaktadır.[16]

"Karadeniz Dizileri" , Stereotipler ve Anlam Üretimi:

Dizi endüstrisi, eğlence ve anlaşılır olma gibi kıstaslar ile konuları işlerken içeriksel yenilenmeye gitmekten öte, stereotip

---

Hall 1997, s. 3-4.

Çelenk 2005, s. 84.

Çok çeşitli kimliklerin yaşadığı Karadeniz coğrafyasında yaşayan insanların çoğunun "Laz" olduğunun ve "uyyy" "daaa" şeklinde konuştuklarını düşünmek baskın temsillerin ideolojik şablon yaratımına bir örnektir.

Hall 1997a, s. 3-4.

dizi örneklerine süreklilik kazandırır.[17] Hickethier dizilerde bir bölümdeki figürlerin eylemlerini oluşturan çerçeveyi şöyle yorumlar: "bu çerçeve alışkanlık sağlar, oyunun kurallarını tayin eder ve bunlara göre figürler hareket eder. Sürekli seyredenler olarak seyirciler buna alışır. Figürlerin eylemleri için birçok gerçeklik tabulaştırılır. Birçok problem ve çatışma oldukça gündelik bir tarzda çözümlenir".[18] Stereotip bir şablon çıkartır. Bu şablonik tekrar içeriği geliştirerek yenileme ve farklılıklarla ilerleyen eklemli bir yapıyı reddeder. Stereotipler; basit, kolayca kavranan, tanınmış karakteristikteki kişiler yaratır. Temsildeki birçok öğeyi abartıp basitleştirerek kişisel özelliklere indirgemek suretiyle işler. Kişi, değişim ve gelişme olmaksızın sonsuzlukta sabitlenir. Stereotipleştirmede birinci önemli nokta *indirgemek, doğallaştırmak* ve *farklılıkları* sabitlemektir.[19] Stereotiplerin oluşturulmasında yerel ve belirli öğelerin öne çıkması ile Karadeniz'de çekilen dizilerin bölgedeki kültürle uzlaşı, çekişme ya da şive kurguları, temsil aracılığı ile oluşturulan ortak kültür, dizinin toplumsal karakterini yapılandırır. Medya ortamlarında dizilerle ilgili istekler; plato manzarası, yörenin gelenekleri ve şive kurgusunda ortaklaşır. İzleyici beklenti ve istekleri, dizilerle gerçek yaşam arasında nostaljik bir örtüşme arama yoluna gidildiği fikrini besler.[20] Dizilerde temsil yoluyla kurulan anlam ve anlamın yeniden üretimi hâkim sembolik üretimi tekrarlarken, yöredeki insanların yaşam biçimleri, farklı kimlikleri, yörenin bugünü ve dününün sosyo-ekonomik koşullarının ne ölçüde anlaşılır kılındığı ise arka planda kalır. "Karadeniz

İmançer 2010, s. 68.

Akt. İmançer, a.g.e., s. 45.

Hall 1997b, s. 258.

Dizilerle ilgili izleyici yorum, eleştiri için bkz: http:// ww w.pazar53. com/ benim-icin-uzulme- karadeniz -dizisi-midir-2093yy.htm; http://ww w. aksam . com.tr / televizyon/tepkilere-dizinin-yapimcis indan-yanit/ haber - 266029 (Erişim tarihi: 2 Şubat 2017).

dizileri"[21] belirli stereotiplerin öne çıkması için dil ve görsel unsurlarla elverişli bir malzeme sunar, özellikle konumuz dâhilindeki kadın temsillerinde bu diziler belirli stereotipler yaratır. Yaratılan "Karadeniz kadını" stereotipinin büyük bir bölümü, televizyonda ağırlığı olan "Fadime(ler)"[22]dir. Baskın temsillerle yol alan stereotiplerin kullanımındaki ısrar, Doğu Karadeniz'de yaşamış, yaşayan Laz, Gürcü, Hemşinli, Rum kadınları göz ardı eder. Fadime ve Temel ayrımını baz alarak kurulan bu merkezi temsiller, farklı kimlikleri dışlayarak onları yok sayar.[23] Anlam dünyasına etki eden göstergeler, baskın temsillerin etkisiyle ayrımcılığı çoğaltabileceği gibi bu temsillerin doğallaştırılmasına ve normalleştirilmesine katkı sunabilir. Birkan Yüksel ve Uğur Biryol, dizilerde geçen Karadeniz tiplemelerinin belli tipolojilerde olup belli bir çerçeveden bakış sunduğunu belirtir. Diziler yazarlara göre, Karadeniz'den İstanbul'a taşınan seyirlik bir panoroma sunar. Hikâyeler, başlangıçta Karadeniz'in doğal güzellikleri insan ve tabiata ilişkin materyalin bolluğu ile daha sonra bakkal, kasap, manav, berber ile hikâyenin kuşatıldığı bu stereotipler "dürüst, mert, korkusuz, delikanlı, namuslu, şiddete eğilimli gibi" başlıklarla örülür ve mizah unsuru öne çıkarılır.[24] Kimlik temsillerinin azlığı bir yana, diğer yandan kadınların emek yoğun çalışma koşullarının da temsil(ler)den dışlanması söz konusudur: çay toplayan kadınlar, çay arazisinde çalışan yarıcı kadınlar; ücretsiz ev işçisi, fabrikada, tarlada, kamuda çalışan kadın-

---

21 W eb tabanlı aramalarda bir türmüş gibi karşımıza çıkan "Karadeniz dizileri" vurgusu, bölgesel bir vurguyu ve dizilerden çeşitli beklentileri için e alarak referanslarını çeşitlendirmektedir.

22 "Temel" ve "Fadime" olarak merkezi temsillerle dizilerde Karadeniz kadın ve erkek tiplemelerinden bazıları şunlardır: 1992-1997 arasında yayınla nan *Mahallenin Muhtarları* dizisindeki **Temel** ve **Fadime** karakterleri; *Avrupa Yakası* (2004), **Dursun** karakteri şive ve mizahi unsurların ön plana çıkarıldığı dizilere örnektir. *Tatlı Bela Fadime* (2008) **Fadime** karakteri.

23 Sezer 2015, s. 115.
Biryol ve Yüksel 2014, s. 217-219.

lar, HES'lere[25], madenlere karşı çıkan kadınlar, sınırın varlığı ile göçmen, taşeron işçisi, esnaf, engelli kadın(lar) vb. temsilleri dizi ya da seriyallerde yok denecek kadar azdır. Baskın stereotiplerin dışına çıkan kadın temsileri yerini tanıdık ve bildik stereotiplere bırakır.

İnatçı, çalışkan, dediğim dedik, silah kullanabilen, dominant stereotiplerle yaratılan "Karadeniz kadını" imgesinin dizilerde hegemonik temsiller ve bu temsilleri besleyen merkez eğilimlerle şekillendiği söylenebilir. Silah kullanmak, dediğim dedik olmak (delikanlı), inatçılık gibi özellikler *hegemonik erkekliğin* eril dilinin yarattığı ve kadınlar için belirlediği anahtar sözcüklerdir. Bu kalıp yargılarla şekillenen belirli türde bir *sertlik* ve *silah* vurgusu kadınları, eril bir erkeklik katına taşımakta ve bu kalıp yargılar, temsildeki çatlakları gizlemektedir. *Benim İçin Üzülme* dizisi[26] ekranlara geldiğinde, dizinin konusu[27] dolayısıyla dizinin yayınlandığı tarihlerde diziye çeşitli eleştiriler gelmiştir. Diziye gelen eleştiriler konuları itibariyle: "Karadeniz erkeği kimsenin namusuna göz dikmez", "başrolde Büke karakterini canlandıran bir 'Kürt kızı' yerine neden Ka-

---

[25] Dizilerde ellerine silah verilen kadınların temsili kadar, HES mücadelelerinde ne kadar ön planda olduklarına dair temsiller daha arka plandadır. "Karadeniz kadınları" HES direnişinin en köklü savaşçıları olup su ve derelerle kurdukları bağ, hayat kaynakları farklıdır (Yavuz ve Şendeniz 2012, s. 47). HES; hidroelektrik santraller, suyu dere yatağından alarak belli bir kottan düşürüp türbünlerin döndürülmesiyle elektrik üretmektedir. HES'lerle Karadeniz bölgesinde çevreye verdiği zarar üzerinden ve yöre halkının direniş ve mücadeleleri sonucunda kurulan dernekler, süren davalar ile süreç bugün yoğun bir şekilde tartışılmaktadır, bkz. (Hamsici 2010).

Bkz:http://www.haber53.com/benim-icin-uzulme-ye-tepkiler-buyuyor_d84925.html; http:// www.milliyet.com.tr/benim-icin-uzulme-dizis ine-tepki/ magazin/detay/1800415/default.htm (Erişim tarihi: 3 Şubat 2017).

Benim İçin Üzülme dizisinin konusu, çocukluk arkadaşı iki ailenin oğulları Niyazi ve Harun'un mevsimlik işçi olarak babası ile Doğu Karadeniz'e gelmiş olan Kürt kızı Büke'nin aşkını kazanma hikâyesidir. Bkz: http:// www.diziler.com/dizi/benim-icin-uzulme (Erişim tarihi: 15 Mart 2016).

radeniz kadını yok" gibi diziye merkezi temsil isteklerini dile getiren eleştirilerdir. Bölgesel olarak kodlanan, merkezi söylemleri az da olsa sarsan temsiller, protestolara neden olmuştur. Televizyonda gösterilen dizileri hayatın birebir yansıması gibi düşünmek, hegemonik erkekliğin anlam dünyasında kırılma yaratmış, bölgedeki "değerleri" ve "gelenekleri" sarstığı iddia edilen boyutuyla ise kıyasıya eleştirilmiştir.

Televizyon ekranlarında gösterilen çeşitli dizilerde hâkim ve dönem dönem değişen şablonlardan "zarif, narin, güzel, hanım hanımcık" kadın temsilleri söz "Karadeniz dizisi" gibi bir adlandırma iddiası taşıyorsa ya da bulanık bir Karadenizliliği temsil eden bir şive ortaya konmuşsa, hegemonik erkeklik kalıpları kadın üzerinden temsile yeni anlamlar katmaya çalışır. "Karadeniz kadını" eğer bölge içindeyse folklorik kıyafetlerle elinde tüfek; büyük şehirde ve "modern kıyafetler" içindeyse -mutlaka onu "korunup kollanan" bir erkeğin himayesinde- "erkeksi" hal ve davranışlara bürünen bir temsil sunmaktadır. *Eşkıya Dünyaya Hükümdar Olmaz* dizinde **Hayriye Çakırbeyli** karakteri "Karadeniz şivesi" ile konuşan İstanbul'da ailesini birarada tutmaya çalışan, çocukları mafyatik ilişkiler içinde olan bir kadındır. Modern görünümlü Hayriye Hanım'ın, *sert, nüktedan, inatçı* stereotiplerle temsili, İstanbul'da muhafazakâr, katı tutumlarla da birleşerek hegemonik erkekliği meşrulaştıran bir temsile dönüşmüştür[28]. Hızır Reis'in annesi **Hayriye Hanım**, gelini **Meryem'e** oğlunun başka bir kadınla olan ilişkisini ve bu ilişkiden doğacak çocuğu kabullenmesini ve susmasını tavsiye eden bir öğüt verir: "Kürtaj günahtır daha ne diyeyim kızım... Sen doğurmayınca gülluk mu yok... Kafamı kessen adaletten ayrılmam dört kitapta yazıyor, kürtaj günah... O kari Hızır'la bir günaha girmiş ben giremem... Dinle benim sülalemde boşanma yok bilesin... Ben

[28] Hayriye karakterini canlandıran Sabina Tuziya'nın röportajı için bkz: http://www.sabah.com.tr/cumartesi/2015/11/28/racon-kesen-delikanlilar-onun-onunde-sut-dokmus-kedi (Erişim tarihi: 15 Ekim 2016).

seni vururum... Bu bir cahillik etti diye sen iki çocuğunu mu yakacaksın?". Bu dizide *inatçı, sert, otoriter* bir kadın kimliği temsiliyle **Hayriye Hanım** karakteri, şiddet üreten bir dil kullanır. Belirli bir bölgeyi coğrafi olarak imleyen bu temsil, başka bir kadına annelik ve "Karadeniz kadınlığı" yoluyla baskı uygulamaktadır. Rize, Çamlıhemşin Şenyuva'da çekilen *Sevdaluk* dizisindeki kadın temsillerinden "silah kullanma" becerisi ile şiddeti öne çıkaran bir temsil göze çarpmaktadır. Dizideki karakterlerden **Ali İhsan'ın** kardeşi **Vesile**, abisi ile **Adalet** hakkında girdiği bir münakaşada: "Karadeniz kadınına bu dediğini hakaret sayarım ağabey, karıncayı dizinden vuran Adalet istedi de Badem'i mi -Ali İhsan'ın ayısı- vuramadı! Eğer Badem'i vurmadıysa, vurmak istemediğindendir. Biz silahı sizin gibi düğünlerde derneklerde havaya sıkmayız. Bizim attığımız kurşun ancak leşimizin üstüne düşer" Bu temsilde "Karadeniz kadını"nın erkekler kadar hatta onlardan da iyi silah kullanabildiğinin altı çizilir. Şiddetin silah kullabilmenin yüceltildiği bir temsil ve anlam üretimi söz konusudur. Her iki temsilde de şiddet üreten dil doğallaştırılır. Belkıs Kümbetoğlu'na göre ataerkilliğin anlamı, erkeklerin kadınlar üzerinde kamusal ve özel alanı da içine alan güç ilişkileriyle sarmalanmasıdır:

> Ataerkillik en genel anlamda erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetine kamusal ve özel alanda yaşamın gündelik pratikleri üzerindeki güç ilişkilerine değinen bir içeriğe sahiptir. Patriyarkanın Türkçe karşılığı olan *ataerkillik* olumlu anlamlarla yüklü koruyucu, himaye edici bir ata-baba varlığı çağrıştırmaktadır. Oysa önemli olan bu kavramın gerisindeki sosyal yapılanma biçimidir. Bireylerin niyet, faaliyet, tutumlarından bağımsız meşru bir sistemden söz edilmektedir. Tarihsel kavrayışların kavramın çağdaş biçimlerini örtmediği, hatta çağdaş dünyanın bu "kalıntıyı" bir sorun olarak bile görmek istemeyişi dikkat çekmektedir.[29]

[29] Kümbetoğlu 2010, s. 42.

Sözü edilen dizilerden himayeci bir sahiplenme ilişkisi ve gündelik hayat pratikleriyle güçlenen ataerkillik, güç ilişkileri zemininde tipik kadın temsillerini yüceltir. Bu yüceltmeye "Amazon kadını" benzetmesini de ekleyerek *mitsel* bir kurgunun yeniden üretilmesine zemin oluşturur. Doğu Karadeniz'in zorlu coğrafyası, tarih boyunca göç veren bir bölge olması nedeniyledir ki kadınların kendilerini savunmak, ataerkil düzen ile başa çıkabilmek için silah kullanmaları[30] gerekmiştir. Diziler, geleneğin yeniden üretimi ile kadının silah kullanmasını, şiddet üreten eril bir alana transfer ederek "Karadeniz kadınlığı"nı ispat edilmesi, test edilmesi gereken bir kurgunun içine yerleştirmiştir. Tekrara dayalı ve üzerine basarak gerçekleştirilen temsiller dizide kadınlar kendini şiddet üreten bir dil ve anlam üretimine bırakmaktadır. En iyi silahı kimin kullandığı gibi bir yarışta, yarışı kimin önde bitirdiği temsilde geniş yer bulurken, "Karadeniz kadını"nın toplumsal koşulları, sınıfsal konumu, Kümbetoğlu'nun da dediği gibi toplumsal arka plan temsilde yer bulmaz. *Sevdaluk* dizisinde doktor, **Adalet'e**, "deli balı normal baldan ayıramayan 'Karadeniz kadını' mı olur" diye çıkışır. **Adalet** bu söz karşısında afallar ve kendini savunmak zorunda kalarak doktora şaşırıp sinirlenerek 'ben nereden bileyim' diyerek cevap verir. **Ali İhsan**, doktorun dediklerini geçiştirmeye çalışsa da **Adalet'in** "Karadeniz kadınlığı" eril alanda sınanmıştır.

Televizyon metinleri iktidar ilişkileri yoluyla nelerin temsil dilip nelerin dışarıda bırakılacağını belirlemektedir. Nelerin temsil edileceği hâkim kültür ve endüstrinin çıkarları ile yakın ilişki içindedir.[31] Çıkarların örgütlendiği kültürel ve toplumsal kapanmanın derecesini belirlemek ise kültürel ve politik dünyanın sınıflandırdığı unsurları, "temsil" sayesinde gerçekleştirmesidir. Baskın kültürel düzenle oluşan temsilin, tümüyle tek sesli ve tartışmaya kapalı olmadığını söyleyen Hall'a göre,

---

[30] Daha geniş bilgi için bkz: Hann ve Hann 2012, s. 169-205. Çelenk 2005, s. 88.

kritik noktayı oluşturan "hâkimiyet içindeki söylem yapılarıdır" Toplumsal hayatın farklı görünür alanları egemen söylem içinde planlanarak hiyerarşik bir şekilde baskın ya da "tercih edilen" anlamlar içinden geçerek düzenlenir. "Tercih edilen okumalar"a *baskın* denme nedeni, kurumsal, ideolojik, politik bir şablon içinde olmalarından dolayıdır. Bu şablonlar kurumsallaşmış yapı ve bu yapıları besleyen ideolojik temellendirme içindedir.[32] "Tipik Karadeniz kadını" stereotipi, egemen kodlarla çerçevelenmiş temsiller sundukları için Hall'un bahsettiği şekliyle baskın yapıdaki sınıflandırmaların dışlanan unsurları, kadınların sınıf, statü, rol, cinsiyet, kimlik konumları olmaktadır, dışarıda bırakılan varoluşsal konumlar ise kültürel kapanmaya neden olabilir. Baskın temsiller, sembolik etki aracılığıyla anlam dünyasını şekillendirmekte ve bölgeyi, insanı, çevreyi, kadını baskın bir şablonun içine sokmaktadır. Özellikle bölgedeki kadınların temsilinde farklılıklara ihtiyaç vardır.

Çay, Sepet, Kahvehane ve Dik Yamaçlar İçinden Geçen Temsiller

Doğu Karadeniz'in zorlu coğrafyası ve erken tarihlerden itibaren göç olgusu ile şekillenen coğrafya, kadınların bu coğrafyayla şekillenen bedenlerinin de bir yansımasıdır aynı zamanda. Odun taşıma, çay kesme, fındık toplama, ahır işleri bedensel güç gerektiren işlerdir. Bu işlerin geçmişten bu yana arabuluculuğunu "sepetler" üstlenir. Sepet, Karadeniz coğrafyasının görsel temsilinde önemli bir unsurdur. Özellikle "Karadeniz kadını"nı temsil eden önemli ve sembolik bir göstergedir. Ildikó Bellér Hann ve Chris Hann sepetlerin kadınlar için temel bir simge olup olmadığını sorgular. Sepetler uzun yıllar göç vermiş Karadeniz Bölgesi'nde kadınların her türlü zorluğun bütün o ağır işlerin üstesinden gelebilmesi anlamını çağrıştıran olumlu bir simge olmasının yanında yazarlar, sepe-

[32] Hall 1980, s. 123-124.

tin kadının doğurganlığını temsil eden bir simge olup olmadığını tartışmaya açmışlardır. Sepete yüklenen dişil karakter kadın ve erkek işbölümüyle cinsiyetlendirilir.[33]

Burada keskin bir işbölümünün cinsiyetlendirilmiş şekli görülmektedir. Kadının sepetteki yükünü taşımak ya da daha naif anlamıyla yükü paylaşmak, erkek için "kadınsılaşmak" anlamına gelebilir. Bu yüzden gündelik alanın cinsiyet hiyerarşisini korumak için sepetten uzak durulur. Sepeti yapan, ören erkek olabilir, ama taşıyan Karadenizli bir erkek değildir, erkek belki en ağır yükleri taşır, ağaç ya da odun keser; ama sepet taşımaz. Kamil Aksoylu, bölgedeki kadınların göklere çıkarılmasının samimi olmadığını kadının sırtındaki yükü paylaşmamanın ve bu durumu normalleştirmenin güçlü, çalışkan "Karadeniz kadını" vurgusunu anlamsızlaştırdığını belirtir.[34] Televizyon dizi ve seriyallerinde çay toplayan ve sepet taşıyan kadın temsilleri değişmeden devam etmektedir. İncelenen dizilerden böylesi bir temsil içeren *Fırtına* dizisinde **Emine** ve kızı **İklima**'nın sepet sırtlarında çayları fabrikaya götürdüğü sahneler, *Benim İçin Üzülme*'de **Nermin** ve kızı **Emine** kendi arazilerinde sırtlarında sepetle çay topladıkları sahneler, baskın temsil unsurlarını oluşturur. Çay fabrikasında çalışan ya da daha farklı alanlarda kadın emeğinin görünür olduğu herhangi bir temsil yoktur. Çay toplamak, çay sepetleri, yeşil yamaçlar ve ahır işleriyle meşgul olan kadınların temsili, incelenen dizilerde baskın temsilleri oluşturmaktadır.

Bu cinsiyetlendirilmiş işbölümü, çalışmanın konusu olan diğer dizilerde de karşılığını bulmakta ve benzer temsillerle-çay sepeti, yeşil plato, kahvehane vb.-merkez düşünceyi beslemektedir. Hann ve Hann, modernleşmenin etkisiyle kırsal alanların iktisadi kalkınma programıyla Karadeniz'de kadınların ağır yük altında kaldıklarını vurgulamak için erkeklerin kahvehanede oturmalarını eleştiren, buna karşı çıkan, bu algı-

[33] Hann ve Hann 2012, s. 172-179.

[34] Aksoylu 2015, s. 212-213.

yı değiştirmeye çalışan çeşitli çalışmalar yapıldığını belirtirler. Cinsiyet eşitliği bilincini sağlamaya yönelik bu çıkış, dizilerdeki temsillerde de sık sık karşımıza çıkar. Bu temsiller "ezilen kadın" imgesini kahvehanede pinekleyen erkekler ve yük altındaki kadınlar olarak kutuplaşmasına sebep olur.[35] Cinslerarası eşitsizliği doğuran koşullardan ziyade, toplumsal bilinç oluşturmaya yönelik bu tarz "kampanyalar" dizilerin de ana klişelerinden birini oluşturmaktadır. "Ezilen kadın imgesi" özellikle erkeklerin kahvede oturduğu, kadınların ise arazide çay topladığı bir şekle bürünerek klasik bir tema haline gelmiştir. Bu kemikleşmiş yargı, dizilerde yoğun bir temsille karşılığını bulur. Seçili dizilerde erkeklerin kamusal alanda vakit geçirdiği önemli mekânlardan biri kahvehanelerdir. Dizilerde, Karadenizli erkek, cinsiyetlendirilmiş işbölümü içinden kamusal alanda kendine ait kıldığı zamanda hemcinsleriyle sohbet, haber alma-verme, eş-dost görme gibi gündelik icraatlarını kahvehane üzerinden gerçekleştirir. Alternatif bir temsil sunan *Sevdaluk* dizisinde Adalet, her işini kendi yapan, elinden her iş gelen köyünde-çatıda kiremit onarma, pansiyon işletme- yalnız yaşayan bir kadındır. Köyün bir sorunu olduğunda **Adalet**'e danışılır, yardım istenir, fikir alınır. Köyde, köyün kadınlarının sözünü dinlediği biridir. HES projeleri ile ilgili köye gidip gelen ve köylülerin topraklarını şirketlerle gizli anlaşmalar yaparak almak isteyen "yabancılar"a karşı bir direniş başlatır. Bu örgütlenme temsilinde, erkeklerin toplanma alanı olarak bilinen kahvehaneler artık kadınların da toplanma, biraraya gelme mekân(lar)ı olmuştur. Köydeki diğer kadınlarla birlikte toplanma ve karar alma, erkek kamusal alanı olarak bilinen kahvehanelerde kadın temsiline yer açmıştır. **Adalet**, köyde usulsüz olarak arazisinde inşaata başlayan kişilere dava açar. Başından sonuna HES'lere karşı örgütlülük içinde olan ve gündelik işlerin görüldüğü hemen her mekânda **Ali İhsan** ile birlikte **Adalet**'in de görünür olması alışılmışın

---

Hann ve Hann 2012, s. 172.

dışında bir temsil örneği sunar. **Adalet**'in kamusal alan(lar)da çoklu temsili, "Karadeniz kadını"nı yalnızca sırtında sepetiyle çay taşırken temsil edilmesini görece bir tarafa bırakır. **Adalet**, şehir merkezinde, kahvehanede, kendi pansiyonundaki temsilleriyle kadınların görünür olduğu mekânları çoğaltmıştır denilebilir. İnal, televizyon metinlerinin farklı söylemleri içine alan vurguları taşısa da yapılaşmış sınırları kırmadan yaratılan bir çokanlamlılık olduğunu söyler.[36] Bu minvalde *Sevdaluk*'da belirli sınırlar dâhilinde cinsiyet hiyerarşisi korunarak kadının görünürlüğüne ilişkin farklı mekânlardaki temsilleri artsa da kalıplaşmış cinsiyet hiyerarşisi içindeki temsiller de bir yandan korunarak devam eder.

Erkeklerin kahvehanede oturduğu ve kadınların çalışıyor olarak gösterildiği diğer bir temsil, köyden "varlıklı" bir ailenin kızıyla çay toplayarak geçimini sağlayan **Sakine**'nin oğlu **Ali**'nin kavuşma-kavuşamama hikâyesinin anlatıldığı *Fırtına* dizisidir. **Emine**'nin kocası **Hasan** define arar, çoğu vaktini kahvehanede geçirir. **Sakine**'nin kocası **Fevzi** de vaktinin çoğunu, kahvehanede gazete okuyarak geçirmektedir. **Fevzi**, **Hasan**'a define aramasında yardımcı olur. Erkeklerin tembelliği ve kadınların çalışkanlığı olarak ikiye bölünmüş temel stereotip bu temsilde de fark edilir. Sözü edilen dizide erkek karakterler, kumar oynamak, futbolla ilgilenmek, kahvehanede oturmak gibi temsillerle, sorumluluktan dışlanıp kadınlar tarafından "çocuksulaştırılır" **Emine** ve **Sakine** karakterleri erkeklerin tembelliğinden şikâyet ederken, evin çekip çevrilmesi gibi işlerle yükümlüdürler. Stereotipleri besleyen bu temsiller, nostaljik bir bütünlük idealinden yararlanır görünmektedir. Raymond Williams, popüler dünyanın yitip gitmiş, ama geçmişle bağı baştan kurularak yeniden inşa edilebilecek bir özü bulunduğuna inanılmasının nostaljik bir inşa fikrini

[36] Akt. Çelenk 2005, s. 88.

beslediğini düşünmektedir.[37] Sırtında sepetiyle çay toplarken görülen kadın temsili, nostalji inşası, izleyicinin *hayali bir bütünlük* ideali oluşturmasına yardım eder. Bu nostaljik vurgular, sınırlı ve merkezi söylemleri besleyen çay sepetleri, dik yamaçlar, eşsiz plato manzarası diğer kültürel kimlikleri ve yaşamları temsil(ler)den uzaklaştırarak dışarıda bırakmaktadır.

Doğru Karadeniz'deki platoların, yeşil manzaranın yoğun kullanıldığı *Benim İçin Üzülme* dizisindeki "Karadeniz kadını" temsili bir hayli muhafazakârdır. Dizide **Nermin**'in en çok gösterildiği sahneler, kızı ile yarıcılarla çay toplarken çaylık arazide ve ev içi mekânların baskın olduğu temsilleridir. **Nermin** karakteri, ailede alınan kararların -**Nermin**'in eşi öldüğü için- kocasının babası **Enver Bey** tarafından verildiği, son sözü **Enver Bey**'in söylediği muhafazakâr bir temsil sunmaktadır. Yarıcının kızı **Büke**'yi oğlu **Niyazi** ile evlendirmek istemeyen **Nermin**, çoğunlukla ev içinde temsil edilirken, kendisini çocuklarına adamış bir kadın profili çizer. Aynı dizideki diğer kadın karakterler de özellikle erk'in kadına tanıdığı sınırlar içinde son sözü erkeklerin söylediği bir temsille sınırlandırılmışlardır. Araziler ve evler için çizilen sınırlar her aile için nasıl belirlenmişse mülkiyet ilişkilerinin, miras arazilerin geçimliği sağladığı koşullar bağlamında kadın evde, bağ bahçede, benzer sınırlar içinde temsil edilmektedir. Dram türüne giren bu dizide kadınlar ev ve aile arasında sıkışmıştır. Sınırları çizen ve ne yapacaklarına karar verenler ise erkeklerdir. Bu dizide baskın stereotipler olarak adlandırılan *silah kullanabilen, inatçı, sivri dilli* gibi belirgin stereotiplerle çevrili temsillerden ziyade *Benim İçin Üzülme* dizisinde **Nermin**'le cisimleşen ve *Eşkıya Dünyaya Hükümdar Olmaz* dizisindeki **Hayriye Hanım**'la benzer *otoriter bir anne figürü* dizide bir diğer baskın temsili oluşturmaktadır.

Akt. Heath ve Skirrow 1998, s. 28.

Sözü edilen dizilerdeki bir diğer baskın temsil anneliktir. Dizilerde annelik kurgusu kadınları, her şeye yeten, kendini arka plana atarak çocukları için her çözümü üreten geleneksel bir temsille sınırlar. Annelik, kadınların omuzlarındaki yüklerin ağırlığını görünmez kılar. *Benim İçin Üzülme* dizisinde "Karadeniz kadını" temsili, ev ile sınırları çizilmiş, kadın üzerindeki iktidarın ev üzerinden sağlandığı-ev içi yoğun emek-bir temsiliyet ilişkisidir. Dizide kadınlar, ev içi ilişkilerin dengelenmesinde-özellikle baba otoritesine karşı çıkılan bir durum varsa- çocuk bakımı, ev işleri, arazide çay toplamak sınırlılığında bir temsil döngüsü ile izleyici ile buluşurlar. Çelenk'e göre, kadınların televizyon ekranındaki temsili:

> Kadının televizyon ekranındaki görünürlüğü; söz sahibi, fikir sahibi, özerk ve kamusal bir kimlik gerçekleştirmiş kadın-bireyleri dışlayan bir temsildir. Birçok araştırmanın açığa vurduğu gibi, dramatik yapımlarda kadınlar genellikle ya edilgen, korunmaya muhtaç ve mağdur bir konumdadır ya da entrikacıdır ve kötücül amaçlar peşinde koşmaktadır... Orta yaş ve üzerindeki kadınlarla, yeterince "güzel ya da çekici" bulunmayan kadınların ne denli başarılı olurlarsa olsunlar dramatik yapımlar dışında ekranlarda kendilerine yer bulamamaları da bir diğer sorundur.[38]

Çalışmada incelenen dizilerde temsil edilen kadın karakterler, eğer genç bir kadın değilse ve dramatik öğeler baskınsa annelik ve annelikle perçinlenen "evin reisliği" rollerindeki temsillerle baskın hale gelirler. Eğer diziler, Karadeniz'de geçen komedi unsurlarının baskın olduğu bir temsille ekrana geliyorsa *anneliğin* yanında *inatçı, sivri dilli, nüktedan* temsiller ön plana çıkarılır. Belirli bir bölgeye atıfla, belirli bir kültürel temsil sistemi yaratmaya çalışan "Karadeniz dizilerinde" ka-

[38] Çelenk 2010, s. 5.

dınlar *annelik* figürüne ek olarak, erkeklerin yollarını bulmasında, yol gösterici, inatçı olsa da merhametli olarak temsil edilirken, kadınlar kendi arzu ve isteklerini bastırır. Hegemonik bir temsil içinden erkek bakışı ile "Karadeniz kadınlığı" yeniden üretilerek sabit tutulmaya çalışılır. Ya "**Gülbeyaz ana**" olarak ya da "**Adalet**" karakteri gibi isimlerinin kaderini de yüklenmiş olarak temsil edilirler. Seçili dizilerdeki temsillerde, kadınların kendi istekleri çok da önemli değilmişçesine bir diğerini genelde erkek olanını düşünmek, erk olanın istekleri ve arzularına giden yolu açar. *Gülbeyaz* dizisindeki **Beyaz Ana** temsilinde aileyi birarada tutmak her şeyden önde gelmektedir. Dizide, aileden birinin aldığı yanlış bir kararın sorumluluğunu diğer aile fertleri almaz. Bu yanlış kararı düzeltecek tek kişi evin büyüğü ve "aile reisi" **Beyaz Ana**'dır. **Beyaz Ana**'dan habersiz para işleri ile ilgili yanlış kararlar alan **Beyaz Ana'**nın kızı **Meryem Dursunoğlu**, eve haciz gelmesine kocası ile birlikte sebep olur. **Beyaz Ana**, "bana sormadan aldığınız başka karar var mıdır, varsa söyleyiniz" diye sorar. Erkek cinsinin yaptığı her hata kadınların sözlerinin dinlenmemesinin bir cezası olarak gösterilir. Çünkü aslında evi, evin büyüğü "Karadeniz kadını" yönetir. *Fırtına'da* kızını, parası olmadığı için **Emine**'nin oğlu Ali'ye vermek istemeyen **Sakine**, iki oğlunun da kendisinden habersiz yaptıkları herhangi bir "haylazlıkta" çocuklarını mirasından mahrum edeceğini söyler. **Sakine'nin** oğlu **Dursun,** kumar oynamaktadır. Kumar oynadığını gizleyen Dursun, ailesinde en çok annesinden korkmaktadır. Sakine'nin bütün düzeni sağladığı evde, tek isteği ise kızını zengin biriyle evlendirmektir. Seçili dizilerde erkekler, baskın temsillerde büyümeyen bir çocuk gibi kadınlardan yaptıkları şeyler için af dilerler. Bildikleri bir şey var ki o da eğer evin asıl reisi olan kadın affetmezse aile içinde yer almaları ve "düzenlerini" sürdürmeleri zordur. Evi çekip çeviren, her türlü zorlukla baş etmeye çalışan, zorluklar karşısında yılmadan çalışan ve sorunlara çeşitli çözüm yolları arayan yine

"Karadeniz kadındır". Ayrıca erkekleri bu çocuksu hayallerden vazgeçirmek için uğraşmak da yine kadınlara kalır.

Seçili dizi temsillerinde -*Benim İçin Üzülme, Fırtına, Gülbeyaz, Sevdaluk, Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz*- aile çok önemlidir, ailesi olmayan bir kadın, "tekinsiz bir kadındır" bölgede kullanılan ifadesiyle "cazi"dir, bu bir yanıyla kadının başka "kadınlıkları" tanımlama biçimidir.[39] Aile ve anneliğin öne çıkarıldığı seçili dizilerde kadınların özlem, aşk ve sevgileri ya bir sandık içinde ya da bir fotoğrafta saklıdır. O duygular ya geçmiş bir hikâyede nesnelerle hatırlanır ya da şimdiye aktarılarak inatçı çekişmelere dönüşür. **Beyaz Ana** ile **Demir Demiroğlu**, **Adalet** ve **Ali ihsan** arasındaki geçmiş aşk hikâyeleri, şimdiki zamanda vuku bulan çekişmelere ve köy içinde gerçekleşen aile arasındaki inatlaşmalara dönüşmüştür. Öne çıkarılan ise daha genç oyuncuların aşkları, kavuşma, kavuşamama hikâyeleridir. Anneliğin kadın üzerinden yeniden kurgulanışı, dizilerde baskın temsillerden birini oluşturur. *Sevdaluk*'daki **Adalet**'in, çocuğu yoktur; fakat köydeki başı sıkışan kişilere bir bakıma "annelik" eder. **Adalet**, kardeşi **Hayriye**'nin çocukları **Orhan** ve **Gözde** ile kendi annelerinden daha iyi anlaşarak onların dertlerini dinler, sorunlarına çözüm bulmaya çalışır. Başı sıkışan, zor durumda kalan, herhangi bir konuda yardım isteyen **Adalet**'in yanına gelir. Annelik, seçili dizilerde özellikle -*Fırtına, Gülbeyaz, Sevdaluk* - kadının kendini feda edişi ve bir diğerine kendisini adamasıdır. Çocukları için kendini feda etmesinin yanı sıra *idare etme, yönetme* özellikleri ön plana çıkarılan kadın karakterler ev içi işlerde tüm sorumluluğu üzerine alır. Erkekler bu sayede define arama, gazete okuma, mucitlik gibi günlük faaliyetlerini yapabilir. Annelik ve "Karadeniz kadını"nın güçlü ve baş etme özellikleriyle ön plana çıkartılan temsiller yüceltilirken çekilen zorluklar gizlenir. *Fırtına*'da **Emine**, "haylaz" oğullarını yola getirmeye, kocasına lafını geçirmeye çalışır. *Fırtına, Benim İçin Üzülme, Gül-*

Yüksel 2015, s. 85-86.

beyaz, *Sevdaluk* dizilerindeki temsillerde kadınların duygusal ve maddi emekleri arzu ve istekleri arka plana atılarak *inatçı*, *çalışkan* ve *güçlü* özellikleri içinde erimektedir. Kadını, eril iktidar içine kodlamanın bir başka yolu olarak Karadenizliliğin kadın üzerinden yüceltilmesi, erkeğin bakışı ve onun tanıdığı imkânlarla mümkündür. Bu yüceltmelerle kadınların içine sıkışmış oldukları zorlu koşullar yok gibidir. Ayrıca sözü edilen dizilerde evde, çaylıkta, komşuda, mevlütte, düğünde, kınada akrabalık ilişkilerinin düzenlenmesine yardımcı olan kadın temsilleri ile de cemaati birarada tutan kişiler olarak ikinci kez yüceltilir.

Güçlü Beden İmgesi

Kadın bedeni dar anlamda bölgesel ve genişleyen okumada toplumsal olarak temsil yoluyla dizilerde yeniden üretilmektedir. Beden[40] toplumsal olarak üretilen bir bedendir ve toplumsal koşullardan bağımsız değildir. "Karadeniz kadını", yıllarca göç vermiş zorlu bir coğrafyada yoksullukla boğuşmuştur. Çay sepetlerini taşıyan ve ev işlerini yapan, çocuklara bakan kadındır. İncelenen Karadeniz dizilerinde bu temsiller değişmemiştir. *Sevdaluk'daki* **Ali İhsan** gibi "mucitlik" yapmak, *Fırtına'*daki **Fevzi** karakteri gibi gazete okuyacak zaman bulmak, *Benim için Üzülme'*deki mucit damat, **Arif'in** değişik icatları, erkeklere farklı alanlar açmaktadır, kadınlar ise bu alanlardan muaf tutulur. Güçlü bir beden olarak hayranlıkla bakılan ve yüceltilen "Karadeniz kadını" iki büklüm olmuş bedeni, daha pek çok yükü taşır. Ev işleri, çocuk bakımı, çay toplama, ahır işleri ile ilgilenmeleri sözü edilen dizilerde kadının üstlendiği işlerdir. Araba kullanma, kullanabilme araba ile taşıma getirme götürme işleri erkeklere ait ve temsiller bu yöndedir. Araba aynı zamanda dik yokuşlarda şehir merkezine gidip gelebilme kolaylığı ve eril bedene istediği zaman köyün dışına çıkabilme özgürlüğü vermektedir. Seçili diziler-

[40] Ayrıntılı bilgi için bkz. Işık 1998.

deki kadın karakterler araba kullanmaz -Meryem karakteri hariç- bir yanıyla bu özgürlükten mahrumdurlar. Bu gündelik pratik özgürlük biçiminden kadınlar pay almaz. Araba kullanmak erkeklerin tekelindeki bir iştir. Baskın hegemonik temsilleri kırabilmek için kadının kamusal mekânlardaki görünürlüğünü arttıran, baskın temsillerin dışına çıkan imgelerin çoğalması gerekir. Çünkü bu temsiller değişen dönüşen Karadeniz kentleri ve bu değişimlerden etkilenen "Karadeniz kadınları" hakkında sınırlı ve toplumsal yapı hakkında çok az fikir veren şablonik temsillerin devam etmesini sağlar. Nostaljik bir Karadeniz ve köy ideali sınırlı temsillerle "iki büklüm beden" temasını belirli kalıplardaki stereotiplere hapseder.

Svetlana Boym'un ifadesiyle nostalji, "mitsel dönüşün olanaksızlığına duyulan keskin sınırları ve değerleri olan büyülü bir dünyanın yitirilmesinden duyulan üzüntüdür; tinsel bir özlemin dünyevi dışavurumudur; bir mutlağa, hem fiziksel hem de tinsel olan bir yuvaya duyulan hasrettir...".[41] Özellikle "Karadeniz kadını" dendiğinde belirli stereotiplerin öne çıkması Karadeniz'in *yeşili, yaylaları, sisli doğası* ile oluşan mekânın dekorunda görülen bütünlüklü beden imgesi, *nostaljiye* tutunmaktır diğer bir yanıyla. Bu nostaljik bütünlüğün dizilerde baskın temsilleri oluşturması yöresel kıyafetler, belli bir şive ile konuşma, sert ve hazırcevaplık gibi unsurlar temsillerde beden üzerindeki vurguyu artırır. Nostaljik bir "Karadeniz kadını" temsili, "baba" ve "ata" toprakları savunusu ve annelik başta olmak üzere ev içi sorumluluklar bölgedeki kadınların normalleştirilmiş, sorgulanmayan görevleridir. Fakat bu koşulların dizilerdeki temsillerinde bedeninin nasıl hırpaladığı değil de ne kadar "erkeksi" özellikler kazanabildiğiyle yüceltilmesi, hegemonik temsillerin ortaya çıkardıklarıdır. Gündelik yaşam içinde tüm zorluklara rağmen erkeklere hiç de ihtiyaçları yokmuş gibi görünen kadınların erkeklerin tüm "haylazlıkları" ile başa çıkmaları, tüm sorunları çözüme ka-

---

Akt. Mills 2014, s. 172.

vuşturma becerileri, "gerçek dünyaya" bakıldığında iki büklüm bedenlerin nasıl zorluklar içerisinden geçtiğinin bir göstergesidir.

Cinsellikten Arınmış Beden

İncelenen dizilerde belirli stereotipler kadının eril bir alan içerisinden temsiline izin verirken, Doğu Karadeniz'de coğrafi olarak sınırın varlığı[42], sınırın dışında kalan kadınlar için farklı temsillere yaklaşır görünmektedir. "Karedeniz kadını" ve Rus ya da Gürcü kadınlar arasında, cinsellik atfedilen ve atfedilmeyen, sınırın içi ve dışı ikilikleri yoluyla kurulan bir ayrıma gidilir. Eğer Karadeniz'de bir erkeğin sevgilisi olacaksa bu ilişki "gönül ilişkisi" bağlamında bir temsil içindedir. Gürcü ya da Rus "yabancı kadın" temsilinde, Karadeniz erkeği, "öteki kadını" gönül ilişkisi bağlamında "ortada bırakmaz". *Fırtına* dizisinde **Tamara** karakteri **Sakine'nin** kocası **Hasan**'ın Gürcistan Batum'daki sevgilisidir. **Tamara** hamiledir ve **Hasan,** Batum'a giderek **Tamara**'yı Trabzon'a getirmeye çalışır. Fakat, **Tamara**'nın ailesi, **Hasan**'ı Tamara ile evlenmeye zorlar. **Ali**'nin babası **Hasan**, Batum'a sevgilisi Tamara'nın yanına gittikten sonra başına türlü şeyler gelir ve geri dönemez... **Ali**'nin arkadaşı babası ile ilgili endişe duyan **Ali**'ye "erkek milleti darlandı mı iki gün gider, sonra döner" der. Dizide bir **Hasan'ın** eşi **Sakine**'nin **Hasan'a** olan duyguları ise sorgulanmaz. **Hasan** ile **Tamara**'nın ilişkisi olduğunu öğrenen **Sakine**, köydeki herkese kocası **Hasan**'ın öldüğünü söyler. Çünkü sınırın dışında bir kadınla, Karadenizli bir erkeğin ilişkisi "doğaldır". **Sakine** duygularını aktarmaz, paylaşmaz, neler hissettiği temsile dâhil edilmez.

Aksoylu, beceri, hamaratlık gibi özelliklerle öne çıkan Laz kadınlarının dişilik ve güzellikle öne çıkarılmadığını cinselliğin arka plana atıldığını, gençliğinde becerisiyle öne çıkmış

Rusya ile ortak sınırlar çizilirken bir Laz köyü olan Sarpi ikiye bölünmüş ve Türkiye ile Gürcistan arasında paylaşılmıştır (Öztürk 2005, s. 1014).

kadının yaşlanınca evin tecrübe ve otoritesini belirlediğini belirleyerek saygı gördüklerini belirtir[43] Aileyi birarada tutan kişi olarak merkez temsilleriyle birlikte seçili kadın karakterlerin eril alanlarda eşit temsilini mümkün kılan bir başka yol da kadınların tüfek kullanabilmesi, sert bakışları, cinsellikten arındırılmış bedeni ve çeşitli stereotiplerle dondurulmuş kadınlığıdır. Bu türdeki temsiller, bölgenin yeşilliği içinden geçerek nostaljik ve folklorik olana indirgenmiş bir kadınlık yoluyla izleyicilerin anlam dünyalarını biçimlendirir. Çalışma için seçilmiş "Karadeniz dizilerinde" ya annelik üzerinden bir kurgu, eğer anne değilse yine cinselliği es geçen bir bedenle kadınlık ortaya çıkarılmaktadır. *Sevdaluk* dizisinde **Adalet**, kız kardeşi **Hayriye**'nin evine oğlu **Orhan**'ı affetmesi için konuşmaya gittiğinde **Hayriye**, "Elinde tüfek kadın gibi bile olamadın. Sen analığı nereden bilirsin" der. Adalet, anne olmadığı için eksik bir profildir. Bunun üzerine **Adalet** işlettiği pansiyona geri döndüğünde köyde olacak bir kına gecesine giderken ayna karşısında ruj sürüp geleneksel kıyafetlerini çıkarıp, saçlarını açarak "kadınsılığını" ön plana çıkarır, **Hayriye**'nin söylediği sözlere kafa tutar. Ayna karşısında farklı görünen bedenine bakarken **Ali İhsan**, pansiyonun kapısını vurur. **Adalet**'le görüşmek ister. **Adalet**, pansiyonun kapısı önüne yeni giydiği kıyafetlerle çıkamamış, kendi içindeki inadı ve hesaplaşması kendi odası ile sınırlı kalmıştır. Vehbi Bayhan, bedenin nasıl toplumsal hale geldiğini şu şekilde aktarır:

> Toplumsal cinsiyete atfedilen bütün 'anlamlar' ve 'simgeler', geçmişin ve şimdinin ruhundan geçerek gelecekteki toplumsal cinsiyet imgesine aktarılır. Biyolojik açıdan doğuştan gelen cinsiyet, sosyal bir inşa sürecinden geçerek toplumsal cinsiyete dönüşür. Beden biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla bir bütündür. Bu gerçeklikler, bedenin toplumsal cinsiyet kalıpları-

[43] Aksoylu 2015, s. 213

nın üretilmesiyle karşılıklı etkileşim içindedir. Ancak, toplum bedenin inşasında başat rolü oynar.[44]

Gülbeyaz dizisindeki **Beyaz Ana,** doğurganlığı geride kalmış, "evin reisi", ev halkının sözünü dinlediği her türlü zorluklarda aileyi birarada tutan bir kadındır. Doğu Karadeniz'de çay, fındık toplama gibi zorluklarla şekillenmiş beden temsillerine eğer kadının doğurganlığı geride kalmışsa "otoriter annelik" de eklenir. Cinsellikten arınmış bir beden temsili "erkeksilik" atfedilen karakterler için cinselliklerinin üzerinin örtülmesi anlamına gelir. Kadın cinselliğinin nasıl yaşandığı ya da duygular da geçiştirilir; çünkü ağlamak, duygularla yüzleşmek "zayıflık" göstergelerinden biridir. *Sevdaluk*'daki **Adalet, Ali İhsan**'a karşı bastırmaya çalıştığı hislerini **Ali İhsan**'ın yüzüne açık etmez. Dizide bir "Karadeniz kadını" olan **Adalet**, inat, gurur gibi hislerle yalnız kaldığında duyguların gölgesinde nesnelerin hatırlattıklarıyla küllenmiş aşkını yaşamaya çalışır. Bu aşk, arada açıp baktığı bir fotoğraf albümü olurken bir çeyiz sandığı da olabilmektedir. *Fırtına* dizisindeki **Sakine** karakteri, kocası **Hasan**'ın başka bir kadınla ilişkisi olduğunu öğrendiğinde duygularını, neler hissettiğini anlatmaz. Köyün camisine giderek cami hocasının elinden mikrofonu alır ve Hasan'ın öldüğünü tüm köye duyurur. Kendisi için ölü olan kocasının arkasından mevlüt okutur. Duygularıyla yüzleşmektense, duygularını saklamayı, güçlü olmayı, ailesini birarada tutmak ve varolan sorunların çözümü için çaba harcamayı seçer.

"Erkeksilik"

"Erkek gibi" davranarak kadınlığın altının çizilmesi, Karadeniz coğrafyasının zor koşulları ile birleştiğinde "erkeksi" temsille örülü kadın bedeni, bedenin toplumsal olarak üretil-

[44] Bayhan 2013, s. 148.

diği gerçeğini bir kez daha vurgulamaktadır.[45] Raewyn Cornell, hegemonik erkekliğin kitlesel düzeyde kadınlık için de uygulanabileceğini söyler: "İlişkiler değişerek yeni kadınlık biçimleri ortaya çıkabilir. Diğer biçimler kaybolur. Kadınlığın ideolojik temsilleri yaşandıkları biçimleriyle 'gerçek kadınlıklara' yaklaşabilir. Çoğu kadının desteklediği şey aslında kendisinin olduğu şey olmayabilir" der.[46] Erkeklerin yalnızca eril bedenler ya da erkek cinsiyeti ile değil; eşcinsel, heteroseksüel, olan kadınlar da "erkeksi", "erkekvari", "erkek gibi" halleriyle erkekliği bedenselleştirebilir.[47] Cesaret ve mertlik göstergesi olarak kadın bedeni içinden erkeksi nitelikler bir övgü olabilirken, bir erkeğe "kadın gibi" demek ise hakaret sayılabilir.[48] *Eşkıya Dünya'ya Hükümdar Olmaz* dizisinde İstanbul'da yaşayan Karadenizli modern görünümlü tüketim pratikleri üst sınıfa özgü bir kadın olan **Hızır Reis**'in karısı **Meryem**, kocasının yanında çalışan kişilere sözünü geçirmek istediği zaman kadınsı özelliklerini geri plana atarak, "yenge" statüsünde ceket omuzlarında konuşmasında kesin emirler içeren bir dil ile taleplerini "buyurmaktadır" Sesinin tonu değişmekte, karşısındaki kişiden istediği tepkiyi alamadığında bağırarak konuşmaktadır. **Meryem** karakteri söylediklerinin, lafının dinlenmesi için hegemonik erkeklik içinden sert, masaya yumruğunu vuran, "acımasız" davranış biçimlerine yaklaşmıştır. Dizideki haliyle **Meryem** karakteri Cornell'in sözünü ettiği "yeni kadınlık biçimlerine" örnek olabilecek bir temsildir. Bu haliyle **Meryem**, kameranın erkek özellikleri atfettiği bakışın "nesne"si gibidir.[49] Analize dâhil olan diziler ve seçili karakterler, kadınlara yüklenen "erkeksi özellikler" yoluyla kadını bakışın nesnesi yaparak hegemonik erkek iktidarının sürmesi-

---

45 Bourdieu 2015, s. 19.
46 Cornell 1998, s. 250.
47 Özbay 2013, s. 188.
48 Akt. Bayhan 2013, s. 157.
49 Akt. R. Öztürk 2000, s. 71.

ni sağlar. Sembolik anlamda "Karadeniz kadınlığının" erkeklerin arzularıyla yönlendirilen bir kadınlık olduğu söylenebilir.[50] Bu arzuların doyurulmasıyla erkek yerini daha da sağlamlaştırırken, "Karadeniz kadını" kendi belirlediği sınırlar içinden çıkamaz. Dizide seçili karakterler, örneğin Gürcistan'da Batum şehri mesafe olarak evlerine ne kadar yakın olsa da sınırın öte yakasına geçemez. Ev, çaylık arazi, komşuların evi ile mekân olarak sınırlandırılmış ve erkeksileştirilmiş bir beden, dizilerde baskın temsilleri devam ettirir.

Gülbeyaz ve *Sevdaluk* dizilerinde kadınların şive kurgusu ön planda ise "erkeksilik" atfedilmekte, temsilin araçları folklorik kıyafetler, elde tutulan bir tüfek ve lafı sakınmadan konuşmak gibi özelliklerle "erkeksi hal ve tavırlar"la yeniden üretilmektedir. *Sevdaluk*'daki **Adalet**, *Gülbeyaz*'daki **Beyaz Ana**, *Fırtına*'daki **Sakine** ve **Emine** bu temsile sakınmadan konuşmaları ya da silah kullanmaya yakınlıklarıyla uymaktadır. *Gülbeyaz* dizisindeki Şevval Sam'ın canlandırdığı **Gülbeyaz**'ın kıyafetleri yöresel değildir, bu eksik **Gülbeyaz**'ın kıyafetlerindeki pantolon-gömlek gibi erkeksi kıyafetlerle tamamlanmıştır. Eğer "Karadenizli kadın" doğduğu yörede değil de İstanbul gibi büyük şehirlerde temsil ediliyorsa, o zaman temsilde farklılıklara gidilir. Ya o kadına yaklaşılamaz, ya da silah kullanması, mafyatik ilişki içinde olduğu ailesine güvenerek şiddet içeren unsurları seçmesi ile meşrulaşır. Çelenk'e göre, medyada kadın temsili eşitlikçi bir temsil sorunu olmanın ötesindedir artık, asıl üzerinde durulması gereken kadın cinselliğini yok sayan bir geleneğin, kültürün nasıl yeniden üretildiğidir.[51] Yani bir bakıma sayıca diziler çok olsa bile kadınların nasıl temsil edildiği daha önemli bir noktadır. Çünkü anlam üretimi temsil yoluyla sağlanır ve kültüre etki eder. "Karadeniz kadını"nın cinsellikten arındırılmış ve erkeksileştirilmiş bedeni ile sınırlı temsilleri, dizilerin belirgin kadın

[50] Cornell 1998, s. 246.

[51] Çelenk 2010, s. 5.

seterotiplerini güçlendirir. Cinsellikten arındırılmış bir beden, orta yaşı geçmiş kadınlar için sadece hayatın devamı ve ailenin birarada tutulmasına yönelik bir temsile bürünür.

Sonuç Yerine

"Tipik Karadeniz kadını" söylemi hem belirli bir bölgeye vurgu yapan hem de "Karadeniz kadını"nı *güçlü, çalışkan,* imgelerle perçinleyen bir minvaldedir. Toplumsal olarak üretilen beden temsili, Doğu Karadeniz'de coğrafi koşulların ve yaşanan güçlüklerin bedeni nasıl biçimlendirdiğini açığa çıkarır. Zorlukla şekillenmiş bir beden, güçlü olup ve her türlü zorluğa göğüs gerse de bu tip yüceltmeler, kadının emek sömürüsünü ve emeğin duygusal boyutunu, kadın cinselliğini dışlar. Ayrıca, hegemonik temsiller çok çeşitli etnik kimliği barındıran bu coğrafyanın kadınlarını merkezi bir temsille sunar. Bu "amazon" kadın imgesi ve yüceltmeler kadınların *tarlada, bağda, bahçede, evde* emeğini gizler şekilde ekranlara yansımaktadır. Bu altı çizilen yüceltmelerle dolu vurgular kadınların yükünü paylaşmaktan ziyade bu yükten kurtulma, kaçma yollarını arar. Otorite figür olarak güç temsilleri, cinsiyet hiyerarşisini bozmaz. Hatta bu ilişkileri yeni biçimlerle devam ettirir.

Kaynakça

Aksoylu, K. 2015. "Lazlarda Kadın Olgusu", *Yeşilden Maviye: Karadeniz'den Kadın Portreleri*, der. L. Çelik & E. Yıldırım. Ankara: Nika Yayınları.

Bayhan, V. 2013. "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet", *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı: 63.

Bellér-Hann, I., & Hann, C. 2012. *Doğu Karadeniz'de Devlet Piyasa Kimlik: İki Buçuk Yaprak Çay*, çev. P. Öztamur. İstanbul: İletişim Yayınları.

Biryol, U., & Yüksel, B. 2014. "Popüler Kültür Ürünlerinde Karadeniz Kimliğine Bakış Açısı", *Karadeniz'in Kaybolan Kimliği*, der. U. Biryol. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. 2015. *Eril Tahakküm*, çev. B. Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Çelenk, S. 2010. "Kadınların Medyada Temsili ve Etik Sorunlar", *Televizyon Haberciliğinde Etik*, der. B. Çaplı & H. Tuncel. Ankara: AU İLEF.

Çelenk, S. 2005. *Televizyon Temsil Kültür: 90'lı Yıllarda Sosyokültürel İklim ve Televizyon İçerikleri*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Cornell, R. W. 1998. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. C. Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hall, S. 1997a. "The Work of Representation", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, der. S. Hall. SAGE Publications.

Hall, S. 1997b. "The Spectacle of the 'Other'", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, der. S. Hall. SAGE Publications.

Hall, S. 1980. "Encoding/Decoding", *Culture, Media, Language*, der. S. Hall ve D. Hobson. Birmingham.

Heath, S., & Skirrow, G. 1998. "Raymond Williams ile Söyleşi", *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*, der. T. Modleski, çev. N. Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

İmançer, D. 2010. *Medyayı Anlamak: Stereotipler Değerler ve Söylem*. Ankara: De Ki Yayınları.

Kümbetoğlu, B. 2010. "Değersizleştirme: Kadın Bedeninin Maruz Kaldığı Şiddet", *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*, der. Y. İnceoğlu & A. Kar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mills, A. 2014. *Hafızanın Sokakları: İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
Mutlu, E. 2008. *Televizyonu Anlamak*. Ankara: Ayraç Yayınları.
Özbay, C. 2013. "Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak", *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı: 63.
Öztürk, Ö. 2012. *Antikçağ'dan Günümüze Karadeniz'in Etnik ve Siyasi Tarihi*. Ankara: Genesis.
Öztürk, Ö. 2005. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük – Cilt I-II*. İstanbul: Heyamola Yayınları.
Öztürk, R. 2000. *Sinemada Kadın Olmak*. İstanbul: Alan Yayınları.
Sezer, Ç. 2015. "Yalağuz Yatak", *Yeşilden Maviye: Karadeniz'den Kadın Portreleri*, der. L. Çelik & E. Yıldırım. Ankara: Nika Yayınları.
Yüksel, B. 2015. "Vadinin Karanlık Kadınları: Cadılar", *Yeşilden Maviye: Karadeniz'den Kadın Portreleri*, der. L. Çelik & E. Yıldırım. Ankara: Nika Yayınları.

EK 1. Analiz Dizileri

Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz (2015) (Yön: Onur Tan)
Sevdaluk (2013) (Yön: Tankut Kılınç, Deniz Y. Şayir)
Benim İçin Üzülme (2012) (Yön: Serkan Birinci)
Fırtına (2006) (Metin Balekoğlu)
Gülbeyaz (2002) (Yön: Özer Kızıltan)

Doğu Karadeniz'de Kadın Hareketleri: Trabzon ve Artvin´de Koalisyon İmkân(sız)lıkları ve Aktivizm

Aslı POLATDEMİR ve Charlotte BİNDER

Türkiye'de çeşitli arka planlara sahip kadınlar ülkenin farklı şehirlerinde toplumsal cinsiyet eşitliği için sayısız çalışmalar sürdürüyor. Kesişimsellik (*intersectionality*) bakış açısı ve benzersiz, biricik deneyimler göz önüne alındığında, birçok aktivist için bazı önemli kavramların tanımlamaları değişkenlik gösteriyor. Bu nedenle 'feminizm', 'kadın hareketi' veya 'toplumsal cinsiyet' gibi kavramlar her aktivist için aynı yankıyı uyandırmıyor. Almanya'daki Bremen Üniversitesi'nde 2014 ve 2016 yılları arasında yürütülen "Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması"[1] başlıklı araştırma projesinin amacı, Türkiye'deki farklı sosyo-kültürel

Bu araştırma projesi Prof. Dr. Yasemin Karakaşoğlu'nun yönetiminde araştırma görevlileri ve proje koordinatörleri Aslı Polatdemir ve Charlotte Binder'e ek olarak Münevver Azizoğlu-Bazan'ın desteği ile yürütüldü.

çevrelerden ve bölgelerden kadın hareketlerinin[2] güncel durumunu haritalandırmayı amaçlamaktadır. Ülkedeki karmaşık toplumsal yapı da göz önünde bulundurularak, Türkiye'deki kadın hareketlerinin ve toplumsal cinsiyet kavramına karşı siyasi duruşların çeşitliliğinin masaya yatırılması hedeflenmektedir. Araştırmanın merkezinde kadın hareketlerinin farklılıklarına rağmen beraber çalışma potansiyelleri yer almaktadır. Kadın hareketleri şayet koalisyon kuruyorlarsa hangi ölçüde beraber çalışıyorlar? Bu koalisyonlarda ortak ve kapsayıcı amaçlar neler? Bu soruların izinde, araştırma projesinin amacı ayrıca kadın hareketleri arasındaki iletişim ağını yerel ve bölgesel düzeyde, hatta ulusal sınırları aşarak incelemektir.

Çalışmalar Ankara ve Diyarbakır'a ek olarak Ege (Denizli ve Muğla) ve Doğu Karadeniz Bölgeleri'ndeki (Trabzon, Artvin'in Merkez ve Hopa ilçeleri) belli şehirlerde yapılmış saha araştırmalarına dayanıyor. Bu kapsamda kadın hareketlerinin içinde yer alan akademisyen ve aktivistlerle toplamda 65 uzman mülakatı gerçekleştirildi.[3] Çalışmanın bulguları çok dilli

---

Araştırma projesi kapsamında kadın hareketi yerine kadın hareketleri olarak çoğul bir tanımlamayı öneriyoruz. Bu önerinin arkasındaki isim ise Almanya'da kadın ve sosyal hareketler üzerine çalışmalarını sürdüren Ilse Lenz'in teorik yaklaşımı. Lenz çoğul olarak kullandığı "kadın hareketleri" kavramını açıklarken eylemi merkezine alan teorik bir yönelime vurgu yapar. Kadın ve toplumsal cinsiyet hareketlerini incelerken doküman analizinin yanında pratiğin ve aynı zamanda mobilizasyon ve kolektif hareket etme halinin katılımcı gözlem yolu ile analizi oldukça önemli. Bu noktada Lenz, kişiler kavramıyla, kolektif hareket eden öznelere atıfta bulunurken, kadın hareketi ve bireyselleşme arasındaki karşılıklı ilişki ile farklı deneyim ve taleplerden, çıkarlardan bahseder: "Çalışan kadınlar, anneler, lezbiyenler, göçmenler ve hatta erkekler" kendi sosyal konumları ışığında bu farklı deneyim ve talepleri beraberlerinde getirirler (Lenz 2010, s. 867- 868). Buradan yola çıkarak Lenz "farklı sınıfsal, etnik ve kültürel çevrelerde çoğulluk içinde oluşan ve gelişen kadın hareketlerinden bahseder.

Araştırma projesi çerçevesinde bizimle mülakat yapan tüm aktivist ve akademisyenlere teşekkür ederiz. Sizin biricik ve değerli görüşleriniz ve deneyimleriniz ışığında hem bu yazı hem de 2017 yılında kamu ile payla-

bir rapor halinde Ağustos 2017'de yayınlandı. Araştırma sonuçlarının dışında, araştırma projesi çerçevesinde Türkiye ve Almanya'da Türkiye'deki kadın hareketlerinin çeşitliliği ve ülkedeki kadın ve toplumsal cinsiyet politikalarına dair üniversitelerde dersler verildi, atölye çalışmaları düzenlendi. Bunlara ek olarak, 1-2 Ekim 2016 tarihlerinde Bremen Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Türkiye ve Almanya'dan kadın sivil toplum örgütleri temsilcilerinin ve akademisyenlerin bir araya getirilmesini hedefleyen çalıştayda araştırmanın ana çıktıları katılımcılarla paylaşıldı ve tartışıldı.[4]

Doğu Karadeniz Bölgesi'nin "Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması" araştırma projesi kapsamında saha araştırması için seçilmesinin nedenleri, kadın ve çevre hareketleri arasındaki bağlar, "güçlü Karadeniz kadını" stereotipi, Karadeniz'in muhafazakâr toplum yapısı hakkındaki araştırma hipotezleri olarak sıralanabilir. Trabzon ve Artvin şehirlerinin seçimi ise 2014 belediye seçimlerinin sonuçları, literatür araştırmaları sırasında ön plana çıkan "muhafazakârlık" ve "etnik çeşitlilik" başlıkları gibi göstergeler izinde yapıldı. Bunlar dışında Ankara ve Diyarbakır'daki uzman mülakatları sırasında Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları izinde sürdürülen aktivizmin dile getirilmesi, akademisyenlerin Türkiye'deki kadın hareketlerinin çeşitliliğini ortaya çıkarma gayesi için bu bölgenin öneminden bahsetmesi ise bu araştırma hipotezlerini destekleyen başka etkenler oldu. Diğer şehirlerde olduğu gibi bu iki şehirde de uzman mülakatları için ön hazırlık olarak Uçan Süpürge'nin çevrimiçi "Türkiye'de Kadın Örgütleri Veritabanı", Kadın Adayları Destekleme Derneği (KADER),

---

şılan proje raporu yazıldı. Kimileri ile araştırma çerçevesinde kurulan ilişki dostluğa ve feminist dayanışmaya dönüştü. Birlikte daha güçlüyüz! Araştırma projesi hakkında daha fazla bilgi için Mercator Vakfı tarafından finanse edilen "Blickwechsel Çağdaş Türkiye Çalışmaları" çerçeve programının internet sitesini ziyaret edebilirsiniz: http://www.blickwechsel-tuerkei.de/ tr/Projekt_Frauen/

Uçan Süpürge ve Filmmor ile birlikte Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi Platformu (KEİG), Kadın Merkezi Vakfı (KAMER), Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu (TKDF) gibi kadın örgütlerinin bölgesel projeleri incelendi. Böylece 2015 yazında, Haziran ayında Trabzon, Artvin Merkez ve Hopa'da 20 uzman mülakatı gerçekleştirildi.

Bu yazıda Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Trabzon ve Artvin'in Merkez ve Hopa ilçelerinde saha araştırmaları ve gerçekleştirilen uzman mülakatları çerçevesinde değerlendirilen kadın koalisyon örnekleri sunulurken, ışık tutulmak istenen diğer sorular ise şunlar: Bu şehirlerde yaşayan kadın hareketleri aktivistleri, şehirlerindeki kadın hareketlerinin Türkiye'nin genelindeki kadın hareketine ne kattığını, ne katabileceğini düşünüyorlar? Şehir gündemleri, şehirde olan bitenler kadın hareketlerini ve aktivizmlerini nasıl etkiliyor?

Trabzon ve Artvin'de Uzman Mülakatları Çerçevesinde Değerlendirilen Kadın Koalisyonları

'Koalisyon' ya da 'koalisyon politikaları' hakkında araştırma çerçevesinde saha araştırmalarındaki kadın örgütlenmelerini koalisyon olarak değerlendirme yolunda teorik açıklamalarda sırtımızı dayadığımız en önemli vurgu, Leidinger'in Raschke, Levi ve Murphy ile Hildebrandt'ın koalisyonu açıklama yaklaşımlarını bir çalışmasında bir araya getirerek dile getirdiği koalisyonların süreçselliği oldu.[5] Raschke koalisyonu birbirine yakınlaşan ama bağımsız politik güçlerin eş-güdümlü birlikte çalışması olarak nitelendirirken[6], Levi ve Murphy işbirliği, farklılık, olasılık, kaynakların bölümü ya da birleşmesi, aidiyet ve değişim ile birlikte çatışma çözümünden bahsederken, ortak anlaşmaların oluşmasında ortak çıkar başlıklarını ayırt

---

[5] Bakınız: Raschke 1987; Hildebrandt 2007; Levi ve Murphy 2006; Leidinger 2011.

[6] Leidinger 2011, s. 285.

edici kriterler olarak tanımlıyor.[7] Acar ve Altunok da Türkiye'deki araştırma sahasında Kimberlé Crenshaw tarafından geliştirilen kesişimsellik konseptine atıfta bulunarak, sosyal hareketler arasındaki etkileşimin koalisyonlar ve husumetler arasında gidip gelen farklı formlara dönüşebileceğinin altını çizerken, koalisyonların ideolojik anlaşmalar çerçevesinde değil de ortak çıkarların örtüşmesine dayandığını ve siyasa hedeflerine ulaşılması ile daha başarılı olabileceğini savunuyorlar.[8]

Akademik çalışmalardaki bu tartışmalar ışığında sahadaki kadın koalisyonları tanımlamak için aşağıdaki ölçütleri önemli bulduk:

- *Etkinliklerin ortak planlanması,*
- *Ortak çıkarların ifade edilmesi,*
- *Farklı heterojen, farklılaşma kategorileri ve siyasal-ideolojik yönelimler ışığında farklı kimlik politikalarını takip eden aktörlerin bir araya gelmesi,*
- *Koalisyon üyelerinin bağımsızlığı (çalışmalarını otonom olarak sürdürmeleri),*
  Koalisyon olarak öztanımlama ve özanlayış.

Bu kıstaslar ışığında, dört coğrafi bölgeyi ve altı şehri kapsayan saha araştırmaları sonucunda araştırmanın yürütüldüğü süreçte 12 kadın koalisyonu tanımlandı.[9] Bu bölümde Doğu Karadeniz Bölgesinde koalisyon olarak değerlendirdiğimiz örnekleri destekleyen gruplar, ortaya çıkış hikâyesi,

---

Leidinger 2011, s. 286.

Acar & Altunok 2009.

Ulusal düzeyde şiddet konusunda Cinsel Şiddete Karşı Kadın Platformu, Şiddete Son Platformu, Şiddetle Mücadele Platformu ve Kadın Cinayetleri Durduracağız Platformu örnek olarak verilebilir. Beden politikaları hakkında kurulan koalisyon örneklerine Kürtaj Haktır Karar Kadınların Platformu eklenebilirken, kadının istihdamı için Kadın Emeği Platformu koalisyon örneği olarak sayılabilir.

örgütlenme biçimi ve iletişim kanalları, ele aldıkları konular ve aktiviteler, öztanımlama ve hedefler gibi başlıkların yanında, koalisyon hakkındaki tartışmalar ve koalisyonların istikrarını tartışacağız.[10]

Büyükşehir olarak nitelendirilen Trabzon'da uzman mülakatlarından elde edilen bilgiye göre yaklaşık 20 kadın örgütü olduğu söylenirken,[11] büyükşehir sıfatını taşımayan Artvin'de ve ilçesi Hopa'da kadın hareketinin varlığı bazı uzman mülakatlarında dile getiriliyor.[12] 2015 yazında Trabzon, Artvin Merkez ve Hopa'da 20 uzman mülakatı sonucunda dört yerel kadın koalisyonunu tanımladık.[13]

Trabzon Kadın Platformu

Trabzon Kadın Platformu 2000'li yılların sonunda 13 kadın örgütlenmesinin bir araya gelmesi ile kurulan bir kadın koalisyonu.[14] Çevrimiçi bir haber portalı olan *bianet.org*'daki bilgilere göre Kemalist yapısı ile tanımlanan Türk Anneler Derneği, Türk Kadınlar Birliği ile feminist yönelimi ile öne çıkan Karadeniz Kadın Dayanışma Derneği KARKADDER koalisyon ortakları arasında.[15] Trabzon Barosu Kadın Hakları Komisyonu'ndan Bahar Bostan koalisyon ortakları arasında aynı zamanda Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ve milliyetçi

---

[10] Ampirik verinin aynı olmayan nitelik ve niceliğinden ötürü koalisyon tanımlamalarında gerekli görülen yerlerde çevrimiçi bilgilere de başvurduk.

Gürdal 2015, ddsno. 32.

Arıcı et. al 2015, ddsno. 57.

Karadeniz İller Kadın Platformu Derneği (KİKAP) bölgesel bir koalisyon olarak çevrimiçi bir bilgi yani Karadeniz İlleri Kadın Platform - KİKAP Facebook Grubu olarak karşımıza çıkıyor. Fakat uzman mülakatlarında bu oluşuma değinilmediği için bölgedeki kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları çerçevesinde saha araştırmalarında böylelikle önemli bir rol oynamadığı savından yola çıkarak çalışmamıza koalisyon örneği olarak dâhil edilmemiştir.

Bostan 2015, ddsno. 57; Şirin 2015, ddsno. 27.

Özcan 2009.

ideoloji ile şekillenen gündemleri ile öne çıkan Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) çatıları altında aktif kadınları da koalisyonun aktif üyeleri olarak tanımlıyor.[16] Trabzon'da etkinliklerini sürdüren Yaşam Kadın Merkezi Derneği'nden Nurber Gürdal'a göre "kadın paydasında" buluşmak ve hareket etmek üzere bu koalisyon kurulmuş.[17] Trabzon Kadın Platformu'nun 40 Mahalle 40 Kadın Muhtar kampanyası ile kadınların siyasal katılımını arttırmak ve desteklemek için bu amaçta önemli bir örnek olarak ortaya çıkıyor.[18] Platform için bir diğer önemli başlık ise Trabzon'un Birleşmiş Milletler (BM) tarafından sürdürülen "Kadın Dostu Kentler" projesine dâhil olması ve böylelikle devlet/kamu kuruluşları ve uluslararası organizasyonlar gibi aktörlerle işbirliği deneyiminin gelişmesi.

Trabzon'da bize mülakat veren KARKADDER'den Nilüfer Akgün "kadın hareketinde kim varsa, ortaklık yapılabilir" diyerek kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları aktörlerinin kendi aralarındaki koalisyon imkânlarını vurguluyor. Akgün yine de etnisite, kültür ya da cinsel yönelim sebepli ayrımcılığın reddine temel olan "kadın bakış açısının" platform üyelerinin bazılarında eksik olduğunu dile getirirken bunu bir sorun olarak görüyor.[19] Araştırma sürecinde Halkların Demokratik Partisi (HDP) çatısı altında aktif olan Pelin Şirin de, Akgün'e paralel olarak, platformda temsil edilen bazı kadın örgütlerinin milliyetçi yönelimlerini eleştirerek bu bakış açısının Kürt kadınlarını ya da farklı ideolojik dünya görüşleri olan aktörlerin öteki olarak görülmesine sebebiyet verdiğini belirtiyor.[20] Bu durumun, ötekileştirilen kadın aktivistlerin söylemsel olarak bölgedeki öteki temsilinin devam etmesine ve yeniden üretilmesine neden olduğunu söylemek mümkün.[21] Şi-

16 Bostan 2015, ddsno. 59-64.
17 Gürdal 2015, ddsno. 32.
18 Özcan 2009.
Akgün 2015, ddsno. 18.
20 Şirin 2015, ddsno. 35.
21 Şirin 2015, ddsno. 35.

rin'e göre bazı platform üyelerinin özellikle Kürt kadınlarına karşı bu duruşu yıllar içinde bir değişim göstermedi. Yine Şirin'e göre platformun işlevselliği tartışmalı olarak ele alınabilir: Platforma üye kadın örgütleri aslında sadece kendi başlarına çalışmalarına devam ediyor. Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde LGBTİ öğrenci oluşumu Mor Balık'tan Fırat Varatyan ise LGBTİ aktivisti olarak platformun bazı etkinliklerine dâhil olsa da katılımını çeşitli sebeplerle devamlılık çizgisinde ilerletmediğini dile getiriyor.[22]

Trabzon Demokratik Kadın Platformu

Trabzon Kadın Platformu'nda farklı siyasal-ideolojik yönelimli aktivistlerin bir araya geldiğini dile getiren Bahar Bostan Trabzon Kadın Platformu'nda ise daha çok sosyalist ya da sosyal demokrat kadınların "genel bir siyasetin kadın kolu" rolünde ağırlıklı olarak platformu oluşturduğunu vurguluyor.[23] Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde feminist bir öğrenci oluşumu olan Üniversiteli Kadın Kolektifi'nden Seda Kenanoğlu da platformu anlatırken daha çok solcu ve demokratik görüşlü kadın örgütlerinden bahsediyor. Yine de Kenanoğlu "[...] bir topluluğa üye olmanız gerekmiyor toplantılarına katılmak için. Sıradan bir kadın olarak da toplantılarına katılabiliyorsunuz" ifadesi ile platformun tüm kadınlara açık olduğunun altını çiziyor.[24] Kenanoğlu mülakatta AKP ve MHP çatısı altında aktif kadınların ise Trabzon Demokratik Kadın Platformu'na katılım göstermediklerini ekliyor.

Ortak şekilde gerçekleştirilen karar alma süreçlerinin yanında Bostan platform için bir diğer önemli noktayı finansal anlamdaki otonomi ile işaret ediyor: "[...] hibeyle bir şey yapılmaz, [...] kadın mücadelesi sokaktan gelir [...]".[25] Bostan'a

---

22 Varatyan 2015, ddsno. 66.

23 Bostan 2015, ddsno. 57 ve 85.

24 Kenanoğlu 2015, ddsno. 35.

25 Bostan 2015, ddsno. 65.

göre böylelikle büyükşehir belediyesinin kadınlarla ilgili birimleriyle işbirliğinde bulunmamak gibi otonom bir prensip de ortaya çıkabiliyor zira platform "[...] hiçbir şekilde sistemle iletişime geçilmeyecek diyen bir yapı".[26]

Kenanoğlu'na göre platform 8 Mart ve 25 Kasım haftaları süresinde şiddete ya da kadın cinayetlerine karşı ya da kürtaj yasalarındaki değişikliklere karşı eylemler düzenliyor. Bu gibi etkinliklerin daha geniş bir kitlelere ulaşması için platform, Trabzon Kadın Pazarı'na ziyaretler gibi etkinlikler düzenleyerek farklı arka plana sahip kadınlara ulaşmayı hedefliyor:

> Trabzon Demokratik Kadın Platformu, sürekli olarak kadın pazarlarına gezmeye gidiyor. Kadın pazarlarında [...] köylü kadınlar zaten kendi bahçelerinde yetişen meyveyi sebzeyi orda satıyorlar. Onlarla sürekli bir dokunuş ve dertleşme halinde kadın platformu. Bu yürüyüş çağrılarına oralardan gelenler oluyor, yine köylerden inenler oluyor, onlarla da bir araya gelme dokunma fırsatı yakalıyoruz.[27]

Bu yaklaşım, kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları etkinlikleri hakkındaki bilgilendirmelerin, geleneksel olarak kendilerini kamusal alan olarak ekonomik hayata dâhil edip, adayan ama kendilerince bir kadın örgütü kur(a)mamış kadınlara da ulaşması açısından oldukça anlamlı bir örnek olarak karşımıza çıkıyor. Medyada aynı zamanda Trabzon Demokratik Kadın Platformu hakkında haberler, Demokratik Kadın Korosu konserleri ve Özgecan Aslan Cinayeti için gerçekleştirilen eylemler ses getirdi, eylemlere katılım broşürler, e-postalar ve sosyal medya platformları üzerinden sağlandı.[28] Bostan'a göre ise platformun kadın politikaları hakkındaki

---

Bostan 2015, ddsno. 81 ve 83.
Kenanoğlu 2015, ddsno. 43.
Kenanoğlu 2015, ddsno. 45.

aktiviteleri, 8 Mart gibi etkinlikler ve Halkevci Kadınlar'ın etkinlikleri dışında oldukça sınırlı.[29]

Akademik çalışmalarının dışında KARKKADER'de de aktif olan bilim kadını Şahinde Yavuz mülakatında platformun kurulma amaçlarından biri olarak kadın örgütleri arasında fikir alışverişi olduğunu belirtiyor. Bu fikir alışverişindeki amaç Trabzon'daki kadın örgütleri arsındaki ilişki ve iletişimin devam edip etkinlikler hakkında karşılıklı olarak bilgi değiş tokuşunun sağlanması. Bu ortak politik eylemlilikler özellikle örneğin belediye ve valilikler ile biraraya gelme gibi konularda oldukça başarı sağlayabilir: "Biz bir arada olduğumuz zaman bizi dikkate alıyorlar ama tekil bireyler olduğunuz zaman, bazen seviyorlar, bazen sevmiyorlar ama bir platformu sevmeme şansları yok".[30]

Artvin Kadın (Dayanışma) Platformu

Eğitim-Sen'de aktif Özge Zeynep Arıcı mülakatında Artvin Kadın Dayanışma Platformu'nun kuruluş hikâyesinin 8 Mart 2015 tarihi ile birlikte anlatıyor:

> [...] işte ne yapalım, ne edelim diye görüştükten sonra, dedik ki herkesi arayalım, tüm dernekleri, tüm sendikaları, STK'ları. Ortak bir şey yapalım diye konuşuldu. Artvin'de bulunan [...] içinde kadın üyelerin de bulunabileceği her yeri aradık. Yani çok, çok, çok fazla yer vardı, her yeri aradık, hepsini çağırdık. Ondan sonra [...] 10-12 kuruluşa yakın katılanlar oldu.[31]

Böylelikle platformun ilk toplantısına "sol" görüşü paylaşan yaklaşık 10 örgüt katılmış. 2015 kışının Şubat ayında vuku bulan Özgecan Aslan Cinayeti ile birlikte platforma daha çok Kemalist bir çizgide olarak tanımlanan Eğitim-İş Sendikası ve CHP ekseninde örgütlenen kadınlar ile birlikte MHP'li kadın-

---

[29] Bostan 2015, ddsno. 36 ve 73.

[30] avuz 2015, ddsno. 5.

[31] Arıcı et. al 2015, ddsno. 75.

lar da platforma katılarak kadına şiddete karşı eylem düzenlemiş ve birlikte bir basın bildirisi yayınlanmış.[32] Mülakatın yapıldığı süreçte platformun gayri-resmî sözcüsü olarak bize mülakat veren Nurcan Ay-Katırcı "Özgecan Olayı"nı Artvin'deki kadın hareketinin çıkış noktası olarak bir milat gibi nitelendiriyor.[33]

Saha araştırması süresinde Eğitim-İş Sendikası'na üye olan, platformun kuruluş süresine dâhil olup platformun etkinliklerine katılan Filiz Karakuş platformun Artvin'deki tanınırlığına vurgu yapıyor: "Artvin'deki tüm kadınlar [...] bir platform olduğunu biliyorlar".[34] Erkeklerin platforma davet edilip edilmeyeceği hakkında ise araştırma süresinde ortak bir görüş belirtilmedi.[35] Karakuş'a göre merkezi bir konu olan kadına karşı şiddetin yanında engellilik, aile ve çevre[36] de platform tarafından ele alınması gereken önemli konular: "Yani eğer toplumsal bir problem varsa bu hep göz önünde olacak".[37] Karakuş ayrıca mülakatında platform tarafından seçilen imza kampanyası düzenleme ya da panel organize etme gibi etkinlik örneklerine ek olarak köylerdeki kadınlara ulaşma, onlarla dayanışmanın da önemli olabileceği görüşünü dile getiriyor.[38] Buna karşılık olarak Ay-Katırcı da platformun bir hedefi olarak kendilerini dile getir(e)meyen ve seslerini yükselt(e)meyen kadınları mobilize etmeyi de sayıyor. Platform bu hedefi ile, Ay-Katırcı'nın görüşü olarak, her kadının sesi olma rolünü üstlenme yolunda. [39]

---

32 Arıcı et. al 2015, ddsno. 75.

33 Ay Katırcı 2015, ddsno. 4.

34 Karakuş 2015, ddsno. 61.

35 Arıcı et. al 2015, ddsno. 55-57; Karakuş 2015, ddsno. 59.

36 Platformun çalışmalarına katılan aktivistlerin aynı zamanda çevre hareketi ile yakından ilişkili olmalarına örnek olarak platform adına mülakat veren birçok aktivistin çevre örgütü Yeşil Artvin Derneği'ne olan üyelikleri gösterilebilir.

37 Karakuş 2015, ddsno. 49, 55 ve 81.

38 Karakuş 2015, ddsno. 21-23.

39 Ay-Katırcı 2015, ddsno. 12.

Platform içindeki çok farklı aktörden meydana gelen üye gruplardan dolayı saha araştırmasının yapıldığı süreçte platformu tanımlayan kesin bir çizgi geliştirilebilmiş değildi.[40] 2015 yazında, aynı zamanda Eğitim-Sen'de de etkin olan Ay-Katırcı mülakatını verirken platformun dernekleşme tartışmalarına değiniyor:"[...] çok başka insanların da, çok bambaşka fikirlerdeki insanların da bir araya geldiği ve üzerinde bir üst kimliğin olmadığı bir dernek" oluşturma fikri platformda konuşuluyor.[41] Bir başka hedef de Eğitim-Sen bürosu dışında "nötr bir yer" ile bu buluşma noktasının değiştirilmesi.[42] Bu platforma siyasi yönelimler ve ideolojiler üstü bir karakter verilmesi için yapılan tartışmalardan biri. Özge Zeynep Arıcı'ya göre de platform içinde politik perspektiflerin yerine farklı aktörleri birleştiren kadın-olma haline yoğunlaşmak gerekiyor.[43]

2015 yılında kurulan platformun bazı üyeleri arasında feminist farkındalığın ve bu bağlamda ideolojinin ve terminolojinin eksikliği de mülakatlar sırasında dile getirilen bir başka konu oldu. Bu duruma bir örnek olarak kadın yerine bayan kelimesinin kullanımı bir örnek olarak veriliyor. Arıcı ve bir akademisyen platformun önündeki en büyük problemin Artvin'li kadınların kadın ve toplumsal cinsiyet politikalarına dâhil olmada gösterdikleri gönülsüzlük: Bunun sebebi ise mesela kendilerinin şiddete uğramadıkları düşüncesi.[44]

Hopa Kadın Platformu

Hopa Kadın Platformu bünyesinde sol çizgide çalışmalarını sürdüren Eğitim-Sen ve Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu (DİSK) gibi kurumlarda aktif kadın aktivistlerin

---

40 Ay-Katırcı 2015, ddsno. 12.
41 Ay-Katırcı 2015, ddsno. 12.
42 Arıcı et. al 2015, ddsno. 81.
43 Arıcı et. al 2015, ddsno. 75.
44 Arıcı et. al 2015, ddsno. 77 ve 84.

yanında, ÖDP ve CHP gibi partilere bağlı kadınlar ya da Sosyalist Kadın Meclisi (SKM) çatısında kadın politikası yapan kadınları bulunduran, kuruluşunun ise ağırlıklı olarak Halkevi Kadınlar tarafından desteklendiği bir koalisyon örneği. Platformun öncülüğünde 25 Kasım Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü kapsamında Artvin'in Hopa ilçesinde ilk eylem düzenlendi.[45]

Saha araştırmamızı gerçekleştirdiğimiz zamanda Halkevleri'nden Melike Arduç ve arkadaşları ile gerçekleştirdiğimiz mülakatta aktarıldığı üzere Hopa Kadın Platformu aktif olmasa da, 8 Mart ve 25 Kasım gibi önemli günlerde şiddet, seks işçiliği, sömürü, ırkçılık, savaş ya da çevre konularında ortak eylemlerin yapıldığı aktarılıyor.[46] Bu bilgiye ek olarak 2015 yazında her ne kadar platform etkin bir süreçte olmasa da Facebook grubu olarak platform kamusal bir alan olarak internette erişime açık. Nurcan Vayiç-Aksu mülakatta dile getirdiği üzere platformun internetteki varlığını özellikle sonlandırmıyor. Bunun sebebi ise platforma üye bağımsız kadınlara böylelikle daha kolay ulaşılabilmesi ve ilişkinin devam ettirilmesi. Bir diğer neden ise platformun internetteki varlığı ile Artvin'in daha çok sol geleneği ile bilinen ilçesi Hopa'da kadınların ve kadın hareketlerinin görünürlüğünün sağlanması.[47] Vayiç-Aksu'ya göre platformun kamusal bir alan olarak internette hala varlığını sürdürmesi, platforma üye bağımsız kadınlara ulaşmada ve onlarla iletişimde kalmada büyük bir olanak sağlıyor. Bir diğer önemli sebep ile daha çok sol geleneği ile tanınan Artvin'in Hopa ilçesindeki kadınların ve kadın hareketlerinin görünürlüğüne katkı sağlama ve bu durumun devam ettirilmesi[48]:

Etha 2014.
Arduç et al. 2015, ddsno. 40-43 ve 47-49.
Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 5 ve 7.
Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 5 ve 7

> O açıdan [...]o sayfanın devamlılığını da sürekli aktif hale getirmeye çalışıyorum. Ne kadar mesela bir kadın potansiyeli var, bu platformu takip edecek ne kadar kadın var diye çok bilinçli bir şekilde. Diğer yapıların kaldırılmasından yana olmasına rağmen, kaldırmadım. Çünkü o potansiyeli görmek istiyor insan. [...] demek ki bu platform üzerine çok etik ve düzgün bir çalışma örüldüğü zaman, [...] bu platform bir sürü kadını bir araya getirebiliyor ve [onlara] ulaşabiliyor. Çünkü bir eylem duyurusundan [...] - sen evine gitmesen dahi - o platform üzerinden insanlar eyleme gelebiliyor. Bu açıdan bence önemli şeyler bunlar.[49]

Vayiç-Aksu mülakatında aynı zamanda siyasi partilerin kadın kollarının kendi bağımsız kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları hakkındaki çalışmalarını sürdürürken platformda ortak bir mücadele hattının oluşturulmasını önemli buluyor: "Mesela sonuçta kadın platformu olduğu zaman [...] bütün kadın kitleleri arasından daha olumlu, [...] daha sonuçta partiler dışı bir şey oluyor. Sonuçta içinde örgütlerin de olduğu, bağımsız insanların da olduğu, [...] bir güç birlikteliği olduğu için, [...] kadınlar kafasında [platform] daha kapsayıcı oluyor".[50] Bunun için ise platformların özellikle küçük şehirlerde kamusal alana çıkma yolunda önünde engeller olan kadınlara ulaşmak oldukça önemli.[51]

Şehrin Gündemi ve Aktivizm

Trabzon ve Artvin'deki kadın hareketleri aktivizmine ışık tutmak için öncelikle şehrin gündemi ve her iki şehirdeki kadın hareketleri arasındaki ilişkiyi irdelemek anlamlı olacaktır. Uzman mülakatları sırasında aktivist kadınlara şehirdeki aktivizmin doğasını ve sınırlarını anlamak açısından Trabzon ve Artvin'de şehir gündemlerinin kentteki kadın hareketlerinin

[49] Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 7.
[50] Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 7.
[51] Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 11.

gündemini etkileyip etkilemediğini ve şayet etkiliyorsa nasıl etkilediğini sorduk. Aldığımız cevaplar aktivistlerin siyasi ve ideolojik yönelimleri ile birlikte örgütlenme ağlarının niteliklerine göre değişiklikler gösteriyor.

Trabzon'da gerçekleştirilen bazı uzman mülakatlarına göre şehrin gündemi kadın hareketlerinin gündemini etkilemiyor.[52] Trabzon Barosu Kadın Komisyonu'ndan Bahar Bostan bunun sebebi olarak Trabzon gündeminde kadının olmamasını dile getiriyor.[53] Bunun bir istisnası ise Bostan'a göre Suriyeli mülteciler. Trabzon'daki yerel medya Suriyeli mülteciler hakkında haberler yaptıkça yereldeki kadın hareketleri arasında bu konular hakkında "çatışmalar, tartışmalar, destekler, söz söyleyenler"in ortaya çıkmaya başladığını belirten Bostan bu durumun mülakatın yapıldığı tarihte oldukça yeni bir süreç olduğunu dile getiriyor.[54] Trabzon Büyükşehir Belediye'sinde çeşitli projeler gerçekleştiren, aynı zamanda Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) Kadın Kolları'nda aktif Emine Altuntaş da bu konuda "çok eksiğiz" diyerek, "Özgecan Aslan Cinayeti" örneğinde Trabzon'da tepkilerin verilse de olayın gündemde tutulmada eksik kalındığını, yereldeki sorunların gündeme taşınamadığını vurguluyor.[55] Karadeniz Kadın Dayanışma Derneği'nden (KARKADDER) Nilüfer Akgün de Trabzon'daki yerel gündemin kadın hareketlerinin çalışmalarını etkilemediğini düşünenlerden. Akgün'e göre şehirdeki diğer meseleler hakkında ses getirecek tepkiler ortaya konulamıyor, önceki senelerde bölgede vuku bulan toplu tecavüz vakaları için düzenlenen etkinlikler sembolik bir şekilde kalmış, gereken eylemlilik düzeyi yakalanamamış.[56] Trabzon Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde akademisyen olarak görev yapan

---

52 Altuntaş 2015, (deşifre dizisi satır numarası) ddsno. 19-20. Bostan 2015, ddsno. 27- 30.

53 Bostan 2015, ddsno. 27- 30.

54 Bostan 2015, ddsno. 27- 30.

55 Altuntaş 2015, ddsno. 19- 20.

56 Akgün 2015, ddsno. 28.

Şahinde Yavuz da Akgün ile aynı düşünceyi paylaşıyor. Yavuz'a göre yerel gündem olarak şehirdeki kadın hareketlerini eylemliliğe geçirebilecek, refleks oluşturmak için bir neden olabilecek potansiyele sahip. Yerel gazetelerde okuyucu ile paylaşılan, kadın düşmanı söylemlere sahip haber başlıkları olsa da, Yavuz bu örneklere karşı tepki göstermek anlamında harekete geçme durumunu sıkıntılı buluyor.[57] Üniversiteli Kadın Kolektifi'nden Seda Kenanoğlu ise kolektif olarak üniversite çevresinde gerçekleşen taciz olaylarını gündemlerine titizlikle aldıklarını, böylelikle yerel gündemlere müdahil oldukları örneğini veriyor.[58] Lakin Trabzon'da yaşanan kadına karşı (cinsel) şiddet olaylarına Trabzon yerelinde kadın hareketleri olarak yeterince konuya müdahale edemediklerini, konuya değinemediklerini paylaşıyor.[59] Kenanoğlu, "eksik kalınan" durumlar olsa da Trabzon'da "anında refleks eylemlilikleri koyabilen ve sonuç alabilen bir topluluğun" olduğunu da ekliyor.[60]

Kimi aktivistler ise Trabzon'daki gündemin kadın hareketleri tarafından oldukça yakından takip edildiğini düşünüyor.[61] Bunlardan biri de Emek Sensin Derneği'nden Güler İpek. İpek'e göre "çevre" konusu gibi yerelde olan her olay, "kamuda olan bütün hareketlilik ya da hareketsizlik" Trabzon'daki kadın çalışmalarını yakından etkiliyor, ilgilendiriyor.[62] Femin-Art Trabzon Kadın Sanatçılar Derneği'nden Şükran Üst'e göre ise kadın örgütlerinin bilinçli aktif ve aktivist kimliğini koruyan üyeleri, yerel yönetimlerle yakın iletişimde kalarak Trabzon'daki gündemi kadın odaklı bir şekilde yakından takip etmeye çalışıyorlar.[63]

---

57 Yavuz 2015, ddsno. 21

58 Kenanoğlu 2015, ddsno. 41.

59 Kenanoğlu 2015, ddsno. 41.

60 Kenanoğlu 2015, ddsno. 41.
Gürdal 2015, ddsno. 38

62 İpek 2015, ddsno. 39-40.

63 Üst 2015, ddsno. 19-20.

Artvin Kadın Platformu'ndan Nurcan Ay-Katırcı'ya göre Artvin'deki kadın hareketleri şehrin gündeminden kendine hedefler ve eylemlilikler yaratıyor çünkü içlerinde "yerel gündemi çok iyi takip eden kadınlar var".[64] Bu konulardan en önemlisi ise saha araştırmaları sırasında da kentte önemli bir konu olan, Artvin'de görüşülen neredeyse tüm aktivistlerin dile getirdiği Cerattepe'deki maden protestoları. Çevre ile ilgili Artvin gündeminde olan konularla ilgilenmek, ayrı ayrı Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) çatısı altında kadın meselesiyle ilgilenen ama Artvin Kadın Platformu'nun kuruluşundan bu yana içinde bulunan Sevda Ersöz, Arzu Sevim ve Pervin Arslan'a göre yaşadıkları alanı yani Artvin'i korumakla aynı anlama geliyor.[65] Artvin'de avukat olarak çalışan ve yine platform üyesi Ayla Varan'a göre ise Artvin yerelindeki aile içi şiddet gibi olaylar büyük bir yankı uyandırmıyor.[66] Bazı aktivistler ise bunun sebebi olarak, kendi deneyimlerinden ya da gözlemlerinden yola çıkarak kadına karşı şiddet olaylarının Artvin yerelinde oldukça az olmasını gösteriyorlar.[67]

Ezilenlerin Sosyalist Partisi (ESP) Hopa ilçe yöneticisi ve Hopa Kadın Platformu'na üye Nurcan Vayiç-Aksu'ya göre ise Hopa'daki yerel gündemin kadın aktivistlerin gündemine girebilmesi için olay "Hopa'yı çok vurmalı ki o zaman biraz canlanma" olsun.[68] Birebir olaylar ilçenin "kendisini" vurmadığı sürece böyle bir durum Vayiç-Aksu'ya göre çok zor. Yine de Artvin Merkez de yapılan mülakatlara benzer bir şekilde Artvin'deki Cerattepe direnişleri, HES projeleri, Yeşil Yol tartışması ekoloji, yaşam alanı, doğa, turizm vb. açılardan herkesi ilgilendirdiği için Hopa'daki kadınlar tarafından da tartışılıyor.[69]

---

64 Ay-Katırcı 2015, ddsno. 44.
65 Ersöz et al. 2015, ddsno. 99.
66 Varan 2015, ddsno. 34- 35.
67 Ersöz et al. 2015, ddsno. 32.
68 Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 29.
Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 29.

Ampirik veri izinde şehir gündemlerinin Trabzon ve Artvin'deki kadın aktivizminin gündemine ağırlıklı olarak etki ettiğini söylemek oldukça güç. Lakin şehirde yaşamını sürdüren ve kadın mücadelesi çerçevesinde aktivizmlerine devam eden kadınların doğa ve çevre tartışmalarının yıllardan beri süregeldiği Doğu Karadeniz'de kendi yaşam alanlarını tehdit eden yerel tartışmalara katıldığı söylenebilir. Çevre konulu meselelerde, protesto eylemlerinde kadınlar ön safhalarda yer alıyorlar. Yereldeki kadına karşı şiddet meselesinde ise genel bir eylemliliğin olduğu söylenemeyeceği gibi Üniversiteli Kadın Kolektifi örneğinde görüldüğü üzere bazı kadın örgütlerinin etkin olduğu çevrelerde bu mücadele hattının takibi bırakılmış değil. Saha araştırmalarının gerçekleştirildiği bu iki şehirde kadın hareketlerinin gündemlerinin ülkenin genelindeki kadın hareketi gündeminden beslendiği ise öne çıkan bir sonuç oluyor. Buna bir örnek olarak Özgecan Aslan Cinayetine karşı şehirde gerçekleştirilen protesto etkinlikleri gösterilebilir. Peki, Trabzon ve Artvin'de görüşülen kadın aktivistlere göre yereldeki kadın hareketleri ve Türkiye'nin genelindeki kadın ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi arasındaki bağ nasıl değerlendiriliyor?

Araştırma Projesinin Genel Sonuçları Hakkında Kısa Bilgi

Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Trabzon ile Artvin'in Merkez ve Hopa ilçelerinde 2015 yılının Haziran ayında gerçekleştirilen saha çalışmaları çerçevesinde elde edilen verilerin sunulup tartışmasına geçilmeden önce araştırma projesinin ana çıktılarını kısaca paylaşmak anlamlı olacaktır.

Birçok farklı özkonumlanmaları[70] içinde barındıran kadın hareketleri, ele aldıkları konular ve uyguladıkları eylem biçimleriyle Türkiye'deki muhalif sosyal hareketlerin başlıca ve aktif bileşenlerindendir. Bu savın izinde sosyal hareketlerin varlığı bölgesel, ulusal ve uluslaraşırı olmak üzere üç katmanlı bir şekilde ele alındığından, bu araştırma çerçevesinde teorik olarak Türkiye'deki kadın hareketlerini analiz etmede kesişimsellik bakış açısını kullanmak daha uygun bulundu. Ampirik çalışmalar kadın hareketlerinden bahsederken çoğul konuşmanın yerinde oluğunu gösteriyor çünkü Türkiye'deki siyasi-ideolojik farklılıklar (radikal feministlerden dindar/ muhafazakâr kadın aktivistlere kadar) ve bölgesel konumlanmalar (İç Anadolu, Güneydoğu, Güneybatı, Kuzeydoğu gibi) belli konulara (çevre veya etnisite vb.) yoğunlaşmada, belli başlı eylem biçimlerini kullanmada (sokak protestoları veya "salon" etkinlikleri gibi) ve farklı gruplar arasında koalisyon kurma yolunda fırsatlar oluşması gibi alanlarında kilit bir rol oynuyor.

Özellikle etnisite alanındaki söylemler, din/ muhafazakârlık, toplumsal cinsiyet/cinsellik/cinsel yönelim, kadın örgütlerinin hedeflerine ve siyasi amaçlara ulaşmada benimsedikleri örgütlenme biçimleri ve aynı bağlamda uygun koalisyonların kimlerle olacağı sorusu gibi konular Türkiye'deki kadın hareketleri arasında tartışmalı alanlar olarak kristalleşiyor. Buna ek olarak kadın hareketlerinin, kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları ekseninde verilen mücadelede erkeklerle dayanışma ya da erkeklerle koalisyon kurup kurmayacağı, onları müttefik olarak görüp gör(e)meyeceği, devlet desteği kabul edildiği takdirde ne dereceye kadar içerik ve eylemsellik biçimlerinde özerkliklerini koruyabilecekleri gibi sorular kadın hareketlerinin her birinin kendi içinde ve hareketler ara-

---

[70] Almanca: "die Selbstpositionierung" Bu kavram bireyin bir anlamda kendini tanıması, tanımlaması anlamına gelirken politik olarak kendi yerini saptamasını da içerir.

sında hararetle tartışılmaktadır. Uzman mülakatlarında etnisite, toplumsal cinsiyet/cinsellik/cinsel yönelim, siyasi ideoloji ve dini kimlik/özkonumlanma konularına toplumsal kimliği birleştiren veya ayıran etmenler olarak açıkça değinildiği halde, farklılaşmakta olan "toplumsal sınıf" unsuruna ve "yaş/ jenerasyon" kategorisine nerdeyse hiç atıfta bulunulmadı.

2014-2016 yılları arasındaki araştırma süresince, proje ekibi tarafından yürütülen saha çalışmalarında toplam 12 bölgesel kadın koalisyonu değerlendirildi. Her biri tamamen heterojen eylem dizileri oluşturan bu kadın koalisyonlarından bazılarının belli bir hedef kitlesi varken bazıları da genel bir kitleye hitap etmektedir.

Tüm bu tartışma noktalarına ve farklılıklara rağmen, toplumsal cinsiyet kategorisi Türkiye'de (post)yapısalcı, postkolonyal ve kuir feminist çerçevede her ne kadar hem teorik hem pratik düzlemde belli bir seviyede tartışmaların merkezinden çıkartılmış ve yapıbozuma uğratılmış olsa da Türkiye'deki toplumsal hareketler için hala önemli bir odak noktası durumundadır.

Toplumsal cinsiyet eksenli şiddet, beden politikaları, "çocuk gelinler", kadın hakları, kadın ve eğitim, kadının istihdamı ve kadınların siyasete katılımı gibi konular bu alanda çalışan aktörlerin farklı kadın hareketleri arasındaki siyasi-ideolojik ayrımları bir yana bırakıp kalıcı işbirlikleri kurdukları başlıca ortak meselelerdir; 8 Mart Dünya Kadınlar Günü etkinlikleri ve Birleşmiş Milletler Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi'ndeki uluslararası kriterlerin uygulanmasını talep etmek gibi. Türkiye'nin farklı bölgelerindeki sosyo-ekonomik ve siyasi-tarihi şartlar göz önünde bulundurularak genel farklılıkların, her bir kadın hareketinin gelişimi ve seslerini yükseltme seçenekleri üzerinde ne gibi etkileri olduğu sorusu ise ilerideki araştırmalarda irdelenmelidir.

Uzman Mülakatları Işığında Trabzon ve Artvin'in Türkiye'deki Kadın Hareketleri için Önemi

Trabzon ve Artvin'deki yerel gündem ve aktivizm hakkındaki görüşlerin ardından, bu şehirlerdeki aktivizme ışık tutan öztanımlamara yer vermek bölgede kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları akvitistlerinin sesine kulak vermek açısından oldukça önemli. Kadın hareketlerini yerel ve bölgesel düzeyde, hatta ulusal sınırları aşarak incelediğimiz için şehirlerin ve bölgelerin ülkenin genelindeki kadın hareketlerine neler kattıkları ya da katabilecekleri sorusu çarpıcı belirlemeleri de beraberinde getiriyor. Bu bölümde uzman mülakatları sırasında Trabzon, Artvin ve/veya Doğu Karadeniz Bölgesi'nin Türkiye'deki kadın hareketleri karşısında aktivistler tarafından nasıl değerlendirdikleri, ülkenin genelinde verilen kadın mücadelesinde şehri ve bölgeyi nerede konumlandırdıklarına ışık tutmayı amaçlıyoruz.

Trabzon Barosu Kadın Hakları Komisyonu'ndan Bahar Bostan Trabzon'daki kadın hareketlerinin insan hakları ile ilgili konularda farkındalıklarının artması gerektiği eleştirisini getirirken, bu farkındalıkla beraber mücadelenin artacağını vurguluyor.[71] Bölgedeki kadın hareketlerinin profilini "mücadeleci, inatçı, birey olmayı seven" biçiminde tanımlayan Bostan bunun sebebini kadın emeğinin bölgedeki önemine bağlıyor:

> [...] burada kadın emeğine daha çok ihtiyaç olduğu için, daha birey, daha güçlü bir kadın yapısı var. Kentte biraz daha bu güce ihtiyaç azaldığından, kırsala göre [...] daha zor durumda oluyor kentteki kadın. Ama yine de mücadeleci bir yapısı var.[72]

Trabzon'daki kadın hareketlerinin bu mücadeleci yapısının Türkiye'deki kadın hareketlerini pekiştirecek bir desteği olacağına inanan Bostan buna ek olarak Trabzon'daki kadın

---

Bostan 2015, ddsno. 44.

[72] Bostan 2015, ddsno. 46.

hareketlerinin "doğru bir söylemle kadın hareketine" eklemlenmesini şart koşuyor.[73] Trabzon'daki kadın aktivistler "müthiş mücadeleci ruh" ve "güzel enerji" ile kısa sürede organize olabiliyor.[74] Bostan'a göre "pratiklik" ve "enerji" bölgedeki kadın hareketlerinin en önemli özelliklerinden biri.[75]

Emine Altuntaş da, Bostan'ın çizdiği kadın profiline benzer bir şekilde Trabzon kadınını güçlü olarak tanımlarken, kadınların "tarlada, bağda, bahçede" çalıştıklarını, bunun ekonomik özgürlüğü getirdiğini ve "aile içinde söz sahibi" konumunda olduklarını vurguluyor.[76] Erkeklerin Türkiye'nin başka illeri dışında, Rusya ve Gürcistan'a göç etmesiyle "özellikle merkez ve merkez ilçelerde yalnız başlarına ev ve çocuk bakarak, onları okutarak, tarla ve hayvanları idare ederek tek başlarına ayakta durmayı öğrenerek" yereldeki kadınların güçlendiğini belirtiyor.[77] Altuntaş "Karadeniz'in anneleri güçlüdür" diyerek Trabzon'daki kadınların ailedeki konumuna ışık tutuyor ve Trabzon'daki kadın hareketlerinin Türkiye'deki kadın hareketlerine ne katabileceğini açıklıyor:

> [Trabzon'daki kadın hareketlerini] Türkiye'nin geneline çok şey katabileceğini düşünüyorum. Çünkü [burada kadın] dik duruşludur. Mecbursunuz dik durmaya, çünkü sizi yaşam koşulları dik durmak zorunda bırakmıştır. Çok ciddi sorumluluklar yüklemiştir. Dediğim gibi evlerin birbirine uzak olması, evde erkeğinin olmaması ve çoğunlukla dedelerle, babaannelerle bir arada yaşanılmış olması kadını mecburen dik durmak zorunda bırakmıştır. Biraz, çok da hevesli olmamakla birlikte. Bu anlamda çok şey katacağını düşünüyorum ama hangi konuda birleşip bir şey katılabilir? Türkiye'nin genel sorunlarına yine destek olunabilir. Biz [...] belki farklı, kendimize ait çözüm yolları geliştire-

[73] Bostan 2015, ddsno. 46.
[74] Bostan 2015, ddsno. 47- 48.
[75] Bostan 2015, ddsno. 47- 48.
[76] Altuntaş 2015, ddsno. 31-36.
[77] Altuntaş 2015, ddsno. 31-36.

biliriz, bir değer sunabiliriz, katkı sunabiliriz. Yine güçlü olmak üzerinden, güçlü kadın olmak üzerinden yola çıkılabilir.[78]

Yaşam Kadın Merkezi Derneği'nden Nurber Gürdal Trabzon'da "güçlü" kadın hareketleri olduğunu düşünenlerden. Bu güçlülüğü şehirde gençler ve cinsel şiddet üzerine yapılan çalışmalar, valilik ile birlikte gerçekleştirilen eylem planları, Trabzon merkezli olarak Mardin gibi şehirlerde gerçekleşen projeler gibi "rol model olacak çalışmalar" izinde değerlendiriyor.[79] Gürdal'a göre bu çalışma konuları çatısında biriktirilen deneyimler ve bilgiler diğer bölgelere aktarılabilecek en büyük zenginlik.

Trabzon Karadeniz Teknik Üniversitesi'ndeki LGBTİ öğrenci oluşumu Mor Balık'tan LGBTİ aktivist Fırat Varatyan ise Trabzon'daki aktivizme daha eleştiren bakanlardan. Ona göre Trabzon'u Ankara ya da İstanbul'dan izleyen birisi için Trabzon yerelindeki kadın hareketleri başarılı olarak tanımlanabilecekken kendi konumunu Varatyan "Trabzon yerelinde nefes alan biriyim, bu bölgelerin nabzını tutarak yaşayan biriyim çünkü o nabza ters düşen bir şey yaptığım an riske düşeceğim" diyerek açıklıyor.[80]

Akademisyen Şahinde Yavuz göre Trabzon bölgedeki en güçlü kadın hareketini bünyesinde bulunduruyor: Şehirde yardım dernekleri, hak temelli çalışmalarını sürdüren kurumlar, eğitim ya da girişimci dernekleri ile "cıvıl cıvıl bir kadın hareketi süreci var".[81] Uygulama sürecinde sorunlu olabilecek durumlar olsa da bu canlılığın bir sonucu olarak Yavuz'un vurguladığı bir nokta 2006 yılında Kadın Yerel Eşitlik Eylem Planı'nı kabul eden 8 belediye arasında Trabzon'un ilk belediyelerden biri olarak öne çıkması. Yavuz'a göre Trabzon genel olarak Türkiye kadın hareketleri arasında bölgede bir merkez

78 Altuntaş 2015, ddsno. 31-36.
79 Gürdal 2015, ddsno. 46.
80 Varatyan 2015, ddsno. 56.
81 Yavuz 2015, ddsno. 27.

olarak duruyor: "Çünkü [...] kadınlar bir şey yapmaya çalışıyorlar, bir takım mücadele süreçlerindeler, kendi içlerinde enerjileri yettiğince. Ama [kadınlar] bir mücadelede ve bunun karşılığı, bir sesi var".[82] Kadınlar, Yavuz'a göre, Trabzon'daki kadın hareketleri aktivistleri olarak "mücadele süreçlerine katılarak, bir takım eylemler yaparak, bir araya gelerek" Trabzon'u bir merkez haline getirdiler.[83] Trabzon'da sanat ve kadın temaları hakkında çalışmalarını sürdüren Femin-Art Trabzon Kadın Sanatçılar Derneği'nden Şükran Üst de, Yavuz'a benzer bir şekilde, Trabzon'un stratejik önemine parmak basarken, Karadeniz'deki kadınların temsil için, Türkiye geneline açık yapılan çeşitli kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları hakkındaki toplantı ve etkinliklere ağırlıklı olarak Trabzon'dan kadın örgütlerinin gittiğini dile getiriyor.[84] Böylelikle Üst de Trabzon'un bölgedeki kadın hareketleri için merkezi bir rol oynadığı dile getiriyor.

Trabzon Üniversiteli Kadın Kolektifi'nden Seda Kenanoğlu merkezlerde ve periferilerdeki gelişmelerin karşılıklı olarak birbirleri beslediğinin altını çizerek "Türkiye'de üniversiteli kadınlarına kadın mücadelesi, üniversitede kadın mücadelesi vermenin kıymetini gösteren ilk pratik adımlarını atan, ilk işleri önüne koyan yer[in]" Trabzon olduğunu belirtiyor. [85] Trabzon'daki merkezi örgütlülüğü vurgulayan Kenanoğlu, kolektifi açıklarken "pek çok yerde, elliye yakın ilde faaliyet gösteren bir üniversite kadın topluluğundan" bahsediyor.[86] Bu örneği ile Trabzon'daki gelişmelerin anlamlılığını açıklayan Kenanoğlu'na göre yerelin öznelerini çıkarmak çok kıymetli, yerele özgü sorunlara değmek ve bu sorunları ortak bir potada biriktirmek çok önemli.[87] Bu zincirleme

---

82 Yavuz 2015, ddsno. 27.
83 Yavuz 2015, ddsno. 27.
84 Üst 2015, ddsno. 30.
85 Kenanoğlu 2015, ddsno. 47.
86 Kenanoğlu 2015, ddsno. 47.
87 Kenanoğlu 2015, ddsno. 47

süreçle beraber Kenanoğlu bütün ülkeye yayılan bir sürecin meydana geleceğine inanıyor.

Trabzon'a nazaran büyükşehir sıfatını taşımayan Artvin'deki Artvin Kadın Platformu'nun kuruluşunda da yer alan Artvin Barosu'ndan Ayla Varan'a göre "Artvin'in küçük bir il olması çok etkin olmayacağı anlamına gelmiyor".[88] Seslerini duyurabilirlerse, birçok şeyin ilkinin Artvin'de gerçekleştirdiğini dile getiren Varan'a göre Artvin'in zamanla kadın mücadelesine umutlu bir şekilde katkı sağlayacaklarını düşünüyor. Artvin Kadın Platformu üyesi Filiz Karakuş da Artvin'deki kadın hareketlerinin bölgede önemli olabileceğinin altını çiziyor: "Artvin'in kadınları bence Artvin'den başlar; Rize, Trabzon, Erzurum'da, gerçekten bölgesel anlamda iyi işler başarabilir. [...] [Bu kadınlar] sesini de şimdiden zaten ülkenin başkentine duyurabilmiş".[89] Karakuş, Ankara ve İstanbul gibi büyükşehirlerdeki kadın hareketlerini birleştiren etkinliklere Artvinli kadın aktivistlerin de katılacağından emin zira Karakuş'a göre "ciddi anlamda [toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesine] sahip olacak insanlarla çıkıldı bu yola".[90] Karakuş aynı zamanda Artvin'deki yerel halkın da platformu maddi ve manevi anlamda desteklediklerinin altını çiziyor. Artvin Kadın Platformu'nun kuruluşunda yer alan Özge Arıcı ve bir akademisyen ise Artvin yerelindeki kadınlardan ziyade "dışarıdan gelenler, öğrenciler ve öğretmenler" dışında yereldeki halktan katılımın kadın meselelerine sınırlı olduğunu dile getiriyorlar.[91] Bu yüzden Karakuş'un aksine Artvin'deki kadın hareketlerinin gelişmekte olan sürecine vurgu yaparak daha eleştirel bir bakış açısı getiriyorlar. Bu iki farklı görüş 2015 yılında kurulan Artvin Kadın Platformu'nun içinde değişik ses ve görüşlerin barındığına bir kanıt olarak okunabilir.

---

88 Varan 2015, ddsno. 61-66.

89 Karakuş 2015, ddsno. 70-73.

90 Karakuş 2015, ddsno. 70-73.
Arıcı et. al 2015, ddsno. 51.

Artvin Kadın Platformu adına mülakat veren Nurcan Ay-Katırcı, Artvin'deki kadın koalisyonun en önemli özelliğini "Artvin'deki birlikteliğin [...] kadın hareketinin çıkış noktasının [amacı] kadın olarak tepki vermek. [Bunun] için bir araya geldik çünkü biz sadece, kadın olarak bir araya geldik ve Artvin'deki kadınlar olarak neye el atabiliriz, neyi değiştirebiliriz bunun derdinde olduk" diyerek açıklıyor.[92] Kadınlık paydasında buluşma gayesi platformun öne çıkan karakteristiği. Kadının yaşamının içindeki varlığını keşfetmesi, farkındalık kazanması açısından Ay-Katırcı, Türkiye'deki kadın hareketine Artvin'deki kadın mücadelesinin katkı sunabileceklerine inanıyor.[93]

Artvin'in sahil ilçesi Hopa'dan ismini alan Hopa Kadın Platformu'ndan Nurcan Vayiç-Aksu Hopa yerelindeki eylemlerin Türkiye genelindeki kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları hattında yürütülen mücadeleler seviyesinde kendi açısından önemini şu şekilde aktarıyor:

> [...] en azından Edirne bir uçsa, Hopa da bir uç Türkiye açısından. O yüzden buradan 10 kişilik, 20 kişilik eylemi bile ben küçümsemiyorum. Sonuçta hani Karadeniz'de kadınlar kendi ekonomi talepleri zorlamak için sokağa çıkmazken, en azından bunun ayakları 1-2 senedir yavaş yavaş da olsa hani örülüyor [burada]. O açıdan ben 5 kişinin yaptığı eylemi de Hopa açısından küçümsemiyorum, çünkü Edirne'de, Edirneli kadınla aynı derdi farklı alanlarda duyurabilmiş oluyorsun, ben bunu önemsiyorum. Tek bir kadın yapmış olsa da önemsiyorum bunu.[94]

Vayiç-Aksu'ya ek olarak Hopa'daki Halkevci Kadınlar çatısı altında kadın politikası ile ilgilenen aktivistler ise Hopa'daki kadın aktivistlerin örgütlülük ve dayanışma anlamın-

---

Ay-Katırcı 2015, ddsno. 70.

[93] Ay-Katırcı 2015, ddsno. 68.

[94] Vayiç-Aksu 2015, ddsno. 37

da Türkiye'nin genelindeki kadın hareketlerine örnek olabileceklerini öne sürüyorlar:

> Hopa'da şöyle bir şey mesela: [...] ne zamanki [...] kadınlar böyle bir sıkıntı yaşadı; [mesela] zeytin ağaçları kesildi, işte buradan para [yollandı]. [...] buranın 12 Eylül'den itibaren, 1980'den itibaren var olan bir sol geleneği, burada her koşulda [...] sürüyor. Yozlaşma ne kadar çoğalırsa çoğalsın bir yerden çıkıyor [bu gelenek]. [Buradaki] kadın hareketinin genel olarak Türkiye'de [...] etkisi arttıkça buradan da [...] bir şeyler çıkar ve çok da büyük etkisi olur diye düşünüyorum. Genel olarak Hopa'nın o profilini kadın hareketi ile bağdaştırdığımız zaman.[95]

Halkevci Kadınlar altında kadın mücadelesi sürdüren aktivistler Melike Arduç, Nurcan Altunkaya ve Tuba Tunç'un bir diğer değindikleri nokta ise direniş: Karadeniz Bölgesi'ndeki Hidrolik Enerji Santrali (HES) Direnişleri olarak tarif edilen mücadelelerin en önünde kadınların olmasının, çevre hareketine irade kattıklarını dile getiriyorlar.[96] Buna karşılık Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP) Hopa İlçe Başkanı Nefise Yenigül, Hopa'daki kadın hareketlerinin Türkiye'nin geneline fazla bir şey katamayacağını düşünüyor. Yenigül'e göre bunun sebebi erkek egemen yapının kırılmadığı sürece, sistem olarak farklılaşamadığı sürece demokratik ve özgür bir toplum inşa etmek mümkün olmaması, kadınların ise bunu tek başlarına başaracak güçte olmamaları: "İnsanları sürükleyen bir mekanizma yok".[97] "Kadın özgürleşmeden toplum özgürleşmez diye bir laf var, ben buna inananlardanım" diyen Yenigül'e göre "kadın özgürleştirirken bir taraftan erkeğin ataerkil yapısını da kıracak, bu hegemonyasını da alt üst edecek bir mekanizmaya da ihtiyaç var".[98]

---

95 Arduç et al. 2015, ddsno. 35.

96 Arduç et al. 2015, ddsno. 35.

97 Yenigül 2015, ddsno. 35.

98 Yenigül 2015, ddsno. 35.

Aktivistlerin dile getirdikleri bölgenin, şehirlerin kendileri için öneminin dışında Doğu Karadeniz Bölgesi'nde seçilen bu iki şehirdeki kadın aktivizmini Türkiye genelinde yürütülen kadın mücadelesi karşısında nasıl değerlendirildiğine verilen cevaplar oldukça ilginç bir hat üzerinde ilerliyor. Kimileri yereldeki aktivizmin çok ses getirdiğine inanırken, kimileri ise kendi ideolojik çerçevesinden ve feminist bakış açısından yereldeki aktivizmden beklentileri daha yüksek. Bu farklı duruşlara rağmen iki şehirde de kadınlar bir araya gelip kadın mücadelesi çizgisinde koalisyon kuruyor, dayanışma deneyiminden vazgeçmiyorlar.

Sonuç Yerine: Trabzon ve Artvin'de Değerlendirilen Koalisyonlar

Platform, kolektif, koalisyon, kongre ya da buluşma olarak koalisyonların öztanımlamaları koalisyonların kendilerini nasıl tanımladıkları ile ilgili ilk analiz ipuçlarını verirken aynı zamanda koalisyonların istikrarı hakkında da ilk bilgileri veriyor. Trabzon ve Artvin'de tespit edilen koalisyon örneklerinde görüldüğü üzere koalisyonları destekleyen gruplar kadın örgütlerinden, karma örgütlerden ya da bağımsız kadın aktivistler olabiliyor.

Tespit edilen 12 koalisyon örneğini birbirleriyle karşılaştırdığımızda öne çıkan en önemli sonuç ise Artvin gibi daha küçük şehirlerde, Trabzon gibi büyükşehir statüsü ile değerlendirilen şehirlere göre, kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları ile bağlantılı örgütler politik ve ideolojik sınırları aşarak daha çok beraber çalışabiliyorlar. Lahn'ın Almanya bağlamında koalisyonlarla ilgili açıklaması Türkiye bağlamında da kullanılabilir: "Periferideki kadın hareketleri örgütsel olarak bir araya gelmeye ve entegrasyona daha eğilimliler".[99] Küçük ve daha çok kırsal şehirlerde, geniş bir koalisyon kurarak kadın ve toplumsal

[99] Lahn 2007, s. 54.

cinsiyet politikaları aktörleri çalışma konuları ve talepleri için daha çok dikkat çekebilirler.

Diğer 12 koalisyon örneğinde olduğu gibi Trabzon ve Artvin'de tespit edilen kadın koalisyonlarında ampirik veriye göre dindar-muhafazakâr kadın aktörler koalisyonlara ya sınırlı bir katılım gösteriyorlar ya da mesafe koyarak hiçbir katılım göstermiyorlar. Bu yüzden bu koalisyon örnekleri Türkiye'deki kadın hareketlerinin tümünü birleştiren koalisyonlar olarak tanımlamak doğru bir tespit olmayacaktır.

Trabzon ve Artvin'deki örneklerde görüldüğü üzere koalisyonların oluşumunda 8 Mart gibi önemli konseptlerin dışında AKP'nin kadın ve toplumsal cinsiyet politikalarına karşı mücadele (özellikle kürtaj meselesi), kadının siyasi katılımı gibi konular ile birlikte en çok kadına karşı şiddet önemli rol oynuyor. Artvin Kadın Dayanışma Platformu'nun Özgecan Aslan Cinayetine verilen tepkiler izinde 2015 yılında kurulması buna önemli bir örnek teşkil ediyor. Araştırma yapılan dört farklı bölge arasında Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki kadın koalisyonlarına has bir mücadele çizgisinin çevre meselesi olması koalisyonların çalışma konularının Türkiye içerisinde, bölgelerin siyasal ve sosyal gündemine göre değişebileceğine bir kanıt olarak okunabilir. Diğer saha araştırması yapılan şehirlere nazaran Trabzon ve Artvin'deki koalisyonların oluşumu Trabzon'da 2000'li yıllara tekabül ederken, koalisyonlar Artvin'de 2010'lu yıllarda kurulduğu gözlemleniyor. Doğu Karadeniz Bölgesi'nde gerçekleştirilen mülakatlar gösteriyor ki tespit edilen koalisyon örnekleri aktivist ve akademisyenler tarafından istikrarlı olarak tanımlanıyor.

Koalisyon örneklerinin izinde, Trabzon ve Artvin'deki kadın ve toplumsal cinsiyet mücadelesini odağına alan aktivistler şayet yereldeki gelişmeler kendi yaşam alanlarını, gündelik hayatlarını etkiledikleri derece şehirlerin gündemini eylemlilik ve tepki gösterme bağlamında değerlendiriyorlar. Kadın meselesinde ise gerek kadın koalisyonlarında gerekse kendi bağım-

sız kadın mücadelelerinde aktivistler Türkiye'nin genelinde sürdürülen kadın ve toplumsal cinsiyet politikaları çerçevesinde gündemlerini ve çalışma konularını belirliyorlar. Ampirik bilgi ışığında ise kulakların aşina olduğu "güçlü, inatçı" Karadeniz kadını stereotipi çoğu aktivist tarafından takdir edilerek benimseniyor, kadın farkındalığı anlamında değerlendiriliyor.

İdeoloji, eğitim, sınıf, etnisite, din, siyasi görüş gibi kategoriler içerisinde Trabzon ve Artvin'deki kadınlar her ne kadar Türkiye'deki kadın hareketleri için de sayılabilecek ayrışma noktalarında birbirlerinden farklı pozisyonlar seçseler de iki şehirdeki farklı koalisyon örnekleri toplumsal cinsiyet ve kadın meselesinin Doğu Karadeniz Bölgesi için önemli bir aktivizm alanı yarattığı ve bu alanın -feminist olarak nitelendirmek tartışmalara yol açacak olsa da- kadının güçlendirilmesi yolunda önemli rol oynadığı aşikârdır.

Kaynakça

Acar, Feride; Altunok, Gülbanu 2009. "Paths, Borders and Bridges. Impact of Ethnicity and Religion on Women's Movement in Turkey", Paper prepared for *the QUING Conference*. October 2-3, 2009, Budapest, http:/ /www .quing .eu/files/ WHY /acar_ altunok.pdf. Erişim 11.08.2014.

Etha 2014. "Hopa'da ilk 25 Kasım eylemi", 25.11.2014. http://www. etha.com.tr /Haber/2014.11.25/kadin/hopada-ilk-25-kasim- eylemi/. Erişim 15.02.2017.

Lahn, Ulrike 2007. "Flog die Tomate auch in der Provinz? Die Anfänge der Zweiten Frauenbewegung in der Provinz und ihre Bewegung sstrategien", Der. Ariadne. *Forum für Frauen und Geschlechtergeschichte* 51, s. 54–59.

Leidinger, Christiane 2011."Kontroverse Koalitionen im politischen Laboratorium Camp. antimilitaristisch-feministische Bündnisse und Bündnisarbeit als kontingente, soziale Prozesse",*Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 40 (3), S. 283–300.

Lenz, Ilse 2010. "Frauenbewegungen. Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als soziale Bewegungen", Der. Ruth Becker und Beate Kortendieck. *Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie.* Wiesbaden: VS, S. 867–877.

Özcan, Emine 2009. "Trabzon Kadın Platformu'yla 12 Kadın Muhtar Adayı Seçime Hazırlanıyor", *Bianet*, 12.03.2009. http:/ /bianet.org/ bianet/toplumsal-cinsiyet/113105-trabzon-kadin-platfo rmu-yla-12-kadin-muhtar-adayi-secime-hazirlaniyor. Erişim 15.02.2017.

Arzu Sevim, 20.06.2015, Artvin-Merkez.
Ayla Varan, 22.06.2015, Artvin-Merkez.
Bahar Bostan, 16.06.2015, Trabzon.
Anonim, 21.06.2015, Artvin-Merkez.
Emine Altundaş, 16.06.2015, Trabzon.
Filiz Karakuş, 21.06.2015, Artvin-Merkez.
Fırat Varatyan, 19.06.2015, Trabzon.
Güler İpek, 17.06.2015, Trabzon.
Melike Arduç, 25.06.2015, Artvin-Hopa.
Nefise Yenigün, 25.06.2015, Artvin. Hopa
Nilüfer Akgün, 12.06.2015, Trabzon.
Nurber Gürdal, 17.06.2015, Trabzon.
Nurcan Altunkaya, 25.06.2015, Artvin-Hopa.
Nurcan Ay Katırcı, 22.06.2015, Artvin-Merkez.
Nurcan Vayiç Aksu, 23.06.2015, Artvin- Hopa.
Özge Zeynep Arıcı, 21.06.2015, Artvin-Merkez.
Pelin Şirin, 13.06.2015, Trabzon.
Pervin Arslan, 20.06.2015, Artvin-Merkez.
Seda Kenanoğlu, 15.06.2015, Trabzon.
Sevda Ersöz, 20.06.2015, Artvin Merkez
Şahinde Yavuz, 19.06.2015, Trabzon.
Şükran Üst, 16.06.2015, Trabzon.
Tuba Tunç, 25.06.2015, Artvin-Hopa.

Arhavi'nin Atmaca Kadınları

Nazlı Demet UYANIK

Bir Arhavili olarak üç yıl öncesine kadar Arhavi toplumu hakkında bazı yargılarım vardı. Arhavililerin uysal, uyumlu hatta konformist yapıda insanlar olduğuna inanırdım. Bu inancımı hala kısmen taşıyorum. Fakat Arhavi'deki HES karşıtı mücadeleye dâhil olduktan ve özellikle de Arhavili kadınların mücadele içindeki tutumlarını gördükten sonra bu fikrimi gözden geçirmek durumunda kaldığımı itiraf etmeliyim. "İmkânsız üzerine ihtisas yapmış" bu kadınlarla tanışma ve hayatımın en değerli deneyimini onlarla birlikte yaşama fırsatı bulduğum için çok şanslıyım. Bu deneyim bir devrim değildi, dünyanın gidişatını falan da değiştirmedi. Fakat Atmaca Kadınlar ağır ağır karanlığa gömülen bu küçük habitatta bir ışık yakmayı başardılar. Kazandıkları zaferler için değil, iyi savaşmış oldukları için hikâyelerinin herkesle paylaşılması gerektiğine inanıyorum.

Arhavi, Hopa'yla birlikte Artvin'in sahilde yer alan iki ilçesinden biri. Yaklaşık yirmi bin nüfusa sahip. Ekolojik nüfusu ise bunun çok üzerinde. Son yıllarda dikkatleri üzerine çeken Kamilet vadisiyle yaklaşık on bir bin endemik türe ev sahipliği yapıyor. Bunun yanında, dereleri ve çağlayanları, vadileri ve

yaylalarıyla pek çok doğal güzelliği barındırıyor. Özellikle büyükşehirlerde doğup büyüyen benim gibiler içinse Arhavi bambaşka anlamlar taşıyor. Uzak ve daima özlem duyulan büyülü topraklar...

Uzun yıllar, Arhavi'yi yalnızca yazları ve kısa süreliğine ziyaret etme şansım oldu. Çok küçükken geceleri sahildeki evimizde dev dalgaların sesini dinleyerek uyurdum. Aslında, dinmek bilmeyen yağmurlar yüzünden yaz tatilleri için pek ideal bir yer olmadığı düşünülebilir. Ama Arhavi'de sıradışı bir yaz tatili geçireceğiniz garantidir. Burada fırtınalarla, dev dalgalarla, zaman zaman hortumlarla, büyüyüp köprüleri aşan hırçın derelerle karşılaşırsınız. Zamanınızı güneşin altında yatarak değil, dalgalara karşı yüzerek, büyük kayalıklardan buz gibi derelere atlayarak, vahşi ormanlarda yürüyüşler yaparak, engin yaylalarda turlayarak ve bazen de doğanın gücü karşısında ayakta durmaya çalışarak geçirirsiniz.

Mesela, aniden büyüyen deniz sizi bir anda içine çekebilir. Ki böyle bir olayı küçükken bizzat yaşadım. Sanırım altı ya da yedi yaşımdaydım. Yer yer bulutlu bir sabahtı. Deniz hafiften dalgalıydı. Annemlere haber vermeden sahile inmiştim ve deniz kıyısında oynuyordum. Aslında yalnızca ayaklarım suya değiyordu. Fakat bir anda büyük bir dalganın içinde buldum kendimi. Suyun içinde dönüp duruyordum ve bir türlü yüzeye çıkamıyordum. Derken, benden yalnızca birkaç yaş büyük, kara tenli bir çocuk kolumdan tutup beni sudan çıkardı. Arkamı döndüğümde neredeyse beş katım büyüklüğünde dalgaların yaklaşmakta olduğunu gördüm. Tüm bu hengâmenin içinde bağıra çağıra yüzen balıkçı gençleri ise unutmak mümkün değil. Hırçın Karadeniz'in dalgalarına alışanlar için sütliman bir denizde yüzmek pek bir anlamsızdır çünkü.

Ne yazık ki, bu güzelliklerin tadını çıkarma şansım pek olmadı. Ancak yazdan yaza işte... Bu yüzden Arhavi'de doğup büyüyen arkadaşlarıma ve akrabalarıma imreniyorum.

Yol projesi başladıktan sonra uzun süre Arhavi'ye gitmedim. Yıllar sonra gitme şansı bulduğumdaysa, sahil yolu yüzünden artık Arhavi'de denize girilemiyordu. Dalgaların sesiyle uyumak mümkün değildi artık. Bu sayede, güzel anıların incitici olabildiğini erken yaşta öğrenmiş oldum.

Sahil yolunun yapımı 1990'larda başladı. Ekoloji alanındaki mücadele kültürünün henüz yeni yeni şekillendiği bu dönemde az sayıda insan, denizle bağlantılarını kesen bu projeye karşı zorlu bir mücadele verdi. Mücadeleden geriye aklımda kalan özellikle bir görüntü var: Aralarında Kazım Koyuncu'nun da olduğu az sayıda insanın ellerinde pankartlarla Arhavi'nin taşlı sahilinde durdukları o fotoğraf.

Artık Arhavi'de deniz olup olmadığının ayrımını yapmak oldukça zor. Denizin uzaktan siluetini seyretmek isteyenler, karayolu araçlarının gürültüsüne maruz kalmak durumunda. Yüzmek isteyenler içinse ufak bir alan bırakılmış durumda. Bırakılmış demek bile tam olarak doğru olmaz. Keza Arhavililer bunun için dahi hayli zorlu bir mücadele vermek zorunda kaldılar. "Kıyıcık" deniyor buraya ve şu günlerde yüzmek için pek ideal bir yer olduğu söylenemez.

2012'ye gelindiğinde ise, yıkım yavaş yavaş sahilden içerilere doğru ilerlemeye başladı. Denizimizden sonra sıra derelerimizeydi artık. Arhavi yeni bir tehditle karşı karşıyaydı: HES'ler[1]...

İsminin basitliği sizi aldatmasın. Sözde enerji üretmek için kurulan bu santraller yalnızca Arhavi'de değil, ülkenin pek çok yerindeki su kaynaklarını ve yaşam alanlarını tehdit ediyor. Bugüne dek "enerji ihtiyacı" iddiasıyla dereler kurutuldu, su kaynakları özel şirketler tarafından ele geçirildi ve pek çok canlının yaşam alanı yok edildi. Ülkenin farklı yerlerinde bu projelere karşı çıkan ve yaşamı savunanlar türlü tehditlere

---

HES (Hidroelektrik Santrali): Hidroelektrik enerji üreten santrallerdir. Suyun belli bir yükseklikten daha düşük seviyedeki türbinlere iletilerek enerji üretilmesini sağlar.

maruz kaldılar. Kimi yerlerde "dış mihrak", "şer odağı", hatta "terörist" ilan edildiler. Oysa bu karşı duruş çok basit birkaç soru dizisine cevap aramaktaydı: Enerji mi, su mu? Enerji mi, yaşam mı? Enerji mi, çocuklarımızın geleceği mi?

Görünen o ki, günde en az iki litre su içme tavsiyesi almak için diyetisyenlere tomar tomar para bayılmaktan çekinmeyen insanlık bu basit sorulara cevap verebilmekten aciz. Enerji ihtiyacını gözardı etmemiz mümkün değil elbette. Fakat bu meselenin enerji ihtiyacının ötesine geçtiğini görmek için yarım bir beyne sahip olmak yeterli. HES'lerin enerji üretme gayesinin ötesinde suyun ticarileşmesi için bir araç olarak kullanıldığı artık herkesçe kabul ediliyor. Pek çok su kaynağı neoliberal politikaların kurbanı oldu ve olmaya devam ediyor. Ne yazık ki, güzel Arhavi de bu korkunç politikalardan nasibini alan yerlerden yalnızca biri.

Arhavi'de yapılması planlanan HES sayısı şu an için 14. Şu an için diyorum, çünkü gün geçtikçe bu sayı artabilir. En az Kamilet Vadisi kadar önemli bir ekolojik zenginlik barındıran Durguna Vadisi'ndeki Balıklı 1&2 HES projeleri neredeyse tamamlanmak üzere. Vadi, çok geniş bir ulaşım yoluyla tahrip edilmiş durumda. Atılan dinamitler bölgedeki köylülerin arıcılık faaliyetlerini etkilemekte ve yerel ekonomik dengeleri sarsmaya devam etmekte.

İlçe merkezine yapılması planlandığı için kamuoyunda "Çılgın HES"[2] olarak anılan Kavak HES projesi ise Arhavi'deki ekoloji mücadelesinin belkemiğini oluşturuyor. Aynı zamanda, kadınların Arhavi'deki çevre mücadelelerinde çok

---

Proje, Radikal'de çıkan bir haberde "Çılgın HES" olarak basına yansımıştı. Bu başlığın sebebi de, HES'in şehir merkezine ve köylerin ortasına yapılmasıydı. Bkz. İdris Emen, "Dağdan İndi Şehre: HES", *Radikal*, 12.09.2013, http //www. Ra dikal. com. tr/ turkiye/ dagdan-indi -sehre-hes-1150 387/; "ÇılgınHES'iMahkemeDurdurdu",*Radikal*,21.08.2014, http://www.radikal.com.tr/cevre/cilgin-hesi-mahkeme-durdurdu-1208220/.

daha aktif olarak rol almaya başlamasında bir milat olma özelliği taşıyor.

2012 yazında, Arhavililer, projeye karşı dönemin en büyük çevre mücadelesini başlattı. Projenin başlangıç noktası ve *Cgazen* (Kemerköprü) ile *Kordelit* (Konaklı) köylerinin birleşim yeri olan "Cihani" mevki, direnişin kalbi oldu.

Cihani, her iki köy için de çok büyük bir değere sahipti. Çünkü burası, köylülerin yüzmeyi öğrendikleri, yıkandıkları, piknik yaptıkları, tulum oynadıkları, eğlendikleri benzersiz güzellikte bir yerdi. Öyle ki, köyler Cihani'yi paylaşamıyordu. Her iki köy de bu bölgenin kendilerine ait olduğunu iddia ediyor, zaman zaman bu yüzden tatlı çekişmeler yaşanıyordu.

Proje gündeme gelince köylüler direnme kararı aldı ve Cihani'de bir direniş çadırı kurdular. Gece gündüz burada toplanarak etkinlikler düzenlediler ve projeyi istemediklerini herkese duyurdular. O süreçte Arhavi'ye gitme şansı bulamadığımdan gelişmeleri konuyla yakından ilgilenen ve benden çok daha aktif bir sosyal medya kullanıcısı olan annemden öğrenebiliyordum. Annem bununla da kalmamış, o yaz Arhavi'ye gitmiş, direniş çadırını ziyaret etmişti. Dönünce bize orada olanları anlattı. Derelerimize el koymak istediklerini ama buna karşılık köylülerin müthiş bir direniş sergilediğini ve buna izin vermeyeceklerini söyledi. Sık sık heyecanla yanımıza gelip bize son gelişmeleri aktarıyordu. Annemin heyecanına biz de kapıldık tabii. Böylece Arhavi'de olanları daha yakından takip etmeye başladık.

2012 Cihani direnişinde özellikle bir kadın öne çıkıyordu: Melahat Horozal. Melahat abla mücadelenin sembolü olmuştu. Her yerde onun sesi yankılanıyordu. Sözünü kimseden sakınmıyor, mücadeleden asla dönmeyeceklerini her fırsatta vurguluyordu. Ne yazık ki, 2014 başında Melahat ablayı kaybettik. Sanki onun ölümünü beklermişçesine, mücadele de ateşini kaybetmişti. Melahat ablayı Arhavili atmaca kadınların

ilki ve öncüsü olarak görebiliriz. Sonraki süreçte onun duruşu ve gözükaralığı hepimize esin kaynağı oldu.

2013, HES mücadelesi adına durgun bir yıl oldu. Beklenen devamlılığı sağlayamayan Cihani direnişi dağılmıştı. Bu, özellikle köylüler arasında büyük bir hayal kırıklığına ve umutsuzluğa yol açtı. MNG ise tüm hızıyla çalışmalarını yürütüyordu ve projenin son prosedürleri de tamamlanmak üzereydi.

Öte yandan projeye karşı yürütülen hukuk mücadelesi devam ediyordu. Avukatımız Yakup Okumuşoğlu ve sahil projesine karşı davaları da yakından takip etmiş olan Hasan Sıtkı Özkazanç abimiz, hukuksal mücadeleyi en etkin şekilde yürüttüler. Fakat mücadelenin toplumsal ayağı zayıflamıştı ve bu konuda yeniden bir şeyler yapılması zorunluluk halini almıştı.

2013 sonbaharında ailem ve birkaç arkadaşımla birlikte Arhavi'yi ziyaret ettim. Orada yaşadığım bir olay, mücadelenin parçası olmam yönünde bir dönüm noktası oldu.

Artık sahildeki evimiz olmadığından, Arhavi'ye gittiğimizde babaannemin *Kordelit* köyündeki evinde kalıyorduk. Genelde eve vardığımızda yaptığımız ilk şey, evin hemen önündeki yemyeşil, taşlık patikadan dereye yürümek olurdu. Patika çürük yaprak ve *"lazma"*[3] kokardı. İğrenç gelebilir, ama bu koku bizim için Arhavi'nin kokusuydu. Öyle ki, gerçekten Arhavi'de olduğumuzu bu patikadan yürüdüğümüz zaman anlardık. Cihani, yüzmek, yıkanmak ve piknik yapmak için ideal bir yerdi. Hep canlı ve hayat doluydu. Gençler, derenin kenarındaki ağaçlık ve kayalık bir set üzerinden dereye atlardı. Yaşlılar şarkılar söyleyerek yıkanırdı. Burada çok güzel anılarımız oldu.

O gün, yine aynı heyecanla evden çıktık ve patikadan yürümeye başladık. Hava epey soğuk olduğundan yüzme şansımız yoktu, fakat yine de dereyi görmek istiyorduk. Gitarımı-

[3] Lazca'da "inek dışkısı"

zı ve içkilerimizi yanımıza aldık. Yüzemesek de dere kenarında şarkı söylememize bir engel yoktu. Her zamanki gibi yosun tutmuş taşlık patikadan yürüdük ve fındıklıkları geçtik.

Fakat vardığımızda iki buçuk metre yüksekliğinde beton duvarla karşılaştık. Bırakın dereye ulaşmayı, onu görmek bile mümkün değildi. Dizlerimin üstüne çöküp ağlamaya başladım. Göğsümün tam ortasında büyük bir acı hissettim. Sanki Cihani'yle ilgili bütün anılar göğsümde yer etmişti de, birileri onu oradan sökmeye çalışıyor gibiydi. Çok öfkeliydim. Beton duvarlar dikmeyi geçtim, tek bir taşı incittikleri için bile affetmeyecektim onları...

Ağlamakta haklıydık ama olanları ve olacakları ağlayarak değiştiremezdik. Yıkım, tahmin ettiğimizden çok daha hızlı bir şekilde ilerliyordu ve mutlaka bir şeyler yapılmalıydı. Bu olay, mücadelenin bir sonraki ayağının başlangıç noktası oldu. Benim içinse o günden sonraki üç yılımı Arhavi'ye adamak demekti.

Mücadelenin ikinci turu, Arhavi Cumhuriyet meydanında yaptığımız az katılımlı bir basın açıklamasıyla başladı ve bunu 2014'ün Ocak ayında gerçekleştirdiğimiz büyük bir yürüyüş takip etti. O gün, yani 28 Ocak 2014'te, Çılgın HES için bilirkişi incelemesi yapılacaktı. İki binden fazla kişi Cumhuriyet mahallesinde toplandı. Bu yürüyüş, son yıllarda Doğu Karadeniz'de gerçekleştirilen en büyük yürüyüşlerden biri olarak tarihe geçti ve kamuoyunda büyük bir yankı uyandırdı. Oradaki kalabalık herkese yeniden umut aşılamıştı.

İlerleyen dönemde, biricik mücadele yoldaşım ve aynı zamanda kuzenim olan Akif Burak Uyanık'la Arhavi-İstanbul arasında adeta mekik dokuduk. Aklımızda derelerden başka bir şey yoktu. Evin içinde bile HES'ten başka bir şey konuşulmaz olmuştu. Bu, zaman zaman gerginliklere yol açıyordu. Fakat bir yola girmiştik artık ve elimizden geleni ardımıza koymamaya kararlıydık. Köyleri gezdik, kapı kapı evleri ziyaret ederek insanlara ulaştık. Broşürler dağıttık, HES'lerin ne

olduğunu ve bizleri nasıl felaketlerin beklediğini göstermek için köy meydanlarında sunumlar yaptık.

Mart ayı geldiğinde şirket tüm prosedürleri tamamlamıştı ve Cihani'de inşaatı başlattı. Çevre köyden insanlar, özellikle kadınlar, çalışmanın başlamasından birkaç gün sonra Cihani'de toplandı. Elimizde Melahat ablanın fotoğrafıyla çalışma sahasına ilerledik. Fakat duyumu alan şirket alandan çekilmiş, iş makinelerini dere hattı üzerindeki yukarı bir bölgeye taşımıştı. Öfkeli kadınlar uzağa taşınan makinelerin yanına kadar yürüdü. Burada direnişçilerle şirket yetkilileri arasında gerginlikler yaşandı. Hatta, bir şirket yetkilisi belindeki silahı gösterecek kadar ileri gitmişti. Bu, kadınları daha da öfkelendirdi tabii. Bunun üzerine çalışma alanıyla sınırlı kalmayıp MNG'nin Kavak'taki merkez şantiyesine kadar yürüdük ve şantiye önünde ayrı bir protesto eylemi gerçekleştirildi.

Fakat bu yöntemin etkili olmadığı aşikârdı. Daha kalıcı yollar bulmamız gerekiyordu. En mantıklı yol, Cihani'deki direniş çadırının yeniden kurulmasıydı. Bunun ilk adımı olarak sahil yolu projesiyle birlikte kurulan fakat projeden sonra atıl kalan Arhavi Doğa Koruma Platformu'nu yeniden canlandırdık. Arhavi merkezinde düzenlediğimiz bir toplantıyla platformu ve sonraki adımımızı kamuoyuna duyurduk: En yakın zamanda Cihani'de bir direniş evi kurulacaktı.

Direniş evini, 2016 sonunda genç yaşta kaybettiğimiz yoldaşımız Orhan Gocoğlu'nun Cihani'deki arazisinde kurma kararı aldık. Konum idealdi. HES şantiyesine çok yakın bir noktadaydı ve derenin tam kenarındaydı. Buradan şirketin çalışmalarını yakından takip edebilecek ve acil bir durumda müdahale edebilecektik. Direniş evi, 2014 Mayısında köylülerin katılımıyla kuruldu ve yaz boyunca hareketli anlara sahne oldu.

Bu olaylardan ilki, bir iş makinesinin izinsiz olarak dereye girmesiyle yaşandı. Bir öğle sonrası direniş evinde toplan-

mıştık. Bir anda sesler duymaya başladık. Bir iş makinesi derenin içindeydi ve hafriyat döküyordu. Şirket, şantiyede yaptığı çalışmalar için bazı izinleri almıştı fakat dereye hafriyat dökmek tümüyle yasadışıydı. Derhal çalışmanın olduğu yere koştum, dereye girdim ve makinenin yanına yüzdüm. Çalışmayı engellemek üzere kepçenin önünde oturdum. Operatör şaşkınlıkla bana bakıyordu. Ardından araçtan inip bana seslendi: "Köyün delisi sensin herhalde?" Sadece sinirle gülümsedim ve orada öylece oturmaya devam ettim. Olayı duyan başkaları da bölgeye gelmeye başladı. Sonunda pes eden operatör iş makinesini dereden çıkarmak zorunda kaldı. Bu olay direnişi iyice ateşlemişti.

Bir diğer önemli olay MNG'nin kaçak olarak inşa ettiği şantiye köprüsü üzerinde yaşandı. DSİ, köprünün kaçak olduğunu bildiren yazısını postayla şirkete göndermişti. Fakat her nasılsa, karar bir türlü şirkete ulaşmıyordu. Aylar boyunca elden ele gezen karar, sonunda bizden birinin eline ulaştı. Karar açıktı: Köprü kaçaktı ve derhal yıkılmalıydı. Bu karar üzerine köprüde eylem kararı aldık.

11 Temmuz sabahı direniş evinde toplanıp köprüye yürüdük. Köprünün kaçak olduğunu bildiren yazıyı köprü girişine astık ve topluca köprünün üzerinde beklemeye başladık. Üç saatin sonunda MNG'nin taşeronluğunu yapan ve aynı zamanda *Cgazen* köyünün muhtarı olan "Ermiş İnşaat" şirket yetkilileri yanımıza geldi. Önce sözlü olarak bizi taciz etmeye başladılar. Ardından içlerinden biri, Hopalı bir arkadaşımıza saldırdı. Büyük bir karışıklık yaşandı ve pek çok arkadaşımız yaralandı. Olaydan birkaç dakika sonra çevik kuvvet jandarma bölgeye ulaştı. Jandarma derhal köprüden ayrılmamızı anons ettiyse de köprüden ayrılmamak için epey direndik. Fakat çıkan karışıklık yüzünden alanda çok az insan kalmıştı. Saldırıya uğrayanların bir bölümü, şikâyetçi olmak üzere emniyete gitmişti. Sıra sıra dizilmiş çevik kuvvet jandarmanın

karşındaysa iki kadın dimdik duruyordu: Leyla Öncel ve Semra İskender.

Uzun bir bekleyişten sonra eylem sona erdi. Haklı olmamıza rağmen pek çoğumuza basit tehdit, darp, yaralama, çalışmaya engel olma gibi çeşitli suçlardan davalar açıldı. Dava altı celse sürdü. Taşeron sahipleri ceza aldı, kaçak köprüyse kaldırıldı.

Cihani mevki o yaz boyunca buna benzer pek çok olaya sahne oldu. Fakat sonunda başarılı olmuştuk. Kavak HES projesi, aylar süren mücadelenin sonunda Rize İdare Mahkemesi tarafından durduruldu. Kararın en önemli maddesi, can suyu[4] hesaplamalarında yapılan hileydi. Firma, can suyu oranını düşük göstermek üzere, enkesiti[5] en dar noktadan belirlemişti. Böylece şirket HES santraliyle el koyduğu suyun çok küçük bir bölümünü (ÇED raporunda belirlenen oran %12-13 civarıydı) geri bırakabilecekti. Kısa bir süre sonra, Rize İdare Mahkemesi projeyi tümüyle iptal etti.

Şirket, sonraki yıllarda izinlerini yeniden alarak saldırılarını sürdürdü. Fakat uzun soluklu bir mücadelenin içinde olduğumuzu biliyorduk. Çılgın HES, Arhavi'nin "çılgın" kadınlarını bir araya getirmişti bir kere... Sayıları az olsa da, herkesçe kazanılması imkânsız olduğu düşünülen bu zorlu mücadelede büyük bir şirkete kafa tutmayı ve onu üst üste iki kez alt etmeyi başardılar.

HES'ler dışında başka belalar da vardı tabii. Taşocakları, kömür tesisleri, beton santralleri... Cihani'deki HES şantiyesine yakın bir noktada kurulmak istenen beton santrali projesinin iptali, elde edilen başarılardan bir diğeri. 2011'den bu yana

---

Can suyu: Derenin yaşamını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu en düşük su miktarı.

Enkesit: Derenin ne kadar suya ihtiyaç duyduğu enkesit hesaplamasıyla tespit edilir. Enkesitin, yani basit tabirle dere yatağının dar olduğu yerlerde su derinliği daha fazla olduğundan derenin canlılığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu minimum su miktarı (can suyu) düşük çıkacaktır.

gündemde olan ve Kavak köyünde işletmeye açılması düşünülen, civardaki dört köyü olumsuz etkileyecek kömür santrali de hem köylüler hem de kadınların direnişi sonucu iptal oldu. Üst üste üç defa ÇED raporu iptal edilen firma direnişi aşamayınca, tesisi kurmayı düşündüğü alanı ÇAYKUR'a satmak zorunda kaldı. Şimdi o bölgedeki pek çok köylü iş imkânı bulacak. Bütün bu kazanımlar etkili bir şekilde yürütülen hukuk mücadelesiyle birlikte, yerelde köylülerin, platformun ve kadınların özverili çabaları sonucunda elde edildi.

Mücadele süreci kadın hikâyeleriyle dolu... Bir yıl sonra, atmaca kadınların en cesurlarından olan Leyla Öncel, bu defa Orçi deresi üzerinde devam eden HES inşaatını engellemek amacıyla iş makinelerinin önüne geçti. Ölümle tehdit edildi, kepçeden düşerek yaralandı ve hakkında işe engel olma suçundan dava açıldı.

Acele kamulaştırma gerekçesiyle arazisine el konmak istenen Semra İskender, yakın arkadaşı (aynı zamanda minnak teyzem olan) Ayten Aydın ve ailesiyle birlikte çalışmayı engellemek için günlerce direndi. O da çeşitli tehdit ve saldırılara maruz kaldı. Aynı şekilde haklarında çeşitli suçlardan davalar açıldı. Benzer şekilde, Cumhuriyet Mahallesi'ndeki arazisini HES şirketine satmamak için yıllarca direnen Elmas Sarı'nın da hakkını burada vermek gerek.

Mücadelenin içinde oldukları için ailelerini karşılarına almak durumunda kalan pek çok kadın arkadaşımız var. Arhavi'deki yakın akrabalık ilişkileri bu tatsız durumu sık sık tetikliyordu. HES karşıtları, pek çok kez, proje inşaatında çalışan kuzenleri, enişteleri, yeğenleriyle karşı karşıya kaldılar. Aile içinde dışlandıkları, ayıplandıkları da oluyordu. Ayşe Erkan, müthiş iradesiyle bu meselenin başını çekenlerden. Köprü olayı yüzünden açılan davada öz kuzenlerini karşısına almayı göze almış ve mücadelecilerin lehine ifade vermişti. Buradan hareketle şu sonuca varmak mümkün: Proje, uyumlu Arhavi toplumu içinde yarılmalara neden olmuş, aileleri bile

birbirine düşürmüştü. Mücadeleci kadınlar bu zorlu duruma da göğüs germek durumundaydı. Bunun için birbirlerine daha da kenetlendiler.

Arhavi yerelinde mücadele veren diğer harika kadınların isimlerini gururla anmak istiyorum: Nuran Pişmişoğlu Dursun, Ayşe Küçükal Yılmaz, Gülmelek Top Karabulut, Zeliha Ocaklı, Aynur Yıldız ve niceleri... Bunun yanında, Arhavi'ye dışarıdan destek veren kadınlar da var. Özellikle Sevinç Alçiçek bu isimlerin başında geliyor. Enerjisi hiç düşmeyen Sevinç ablamızın Arhavi mücadelesi için yaptığı fedakârlıkları saya saya bitiremeyiz. Arhavi hakkındaki haberleri zorlu şartlar altında haberleştiren gazeteci Şükran Özçakmak, fotoğrafçı Şafak Hacaloğlu ve bizi hiç yalnız bırakmayan yakın dostum Kaniye Oya Şalap Arhavi direnişine dışarıdan destek verenlerden. Şehir planlamacısı Filiz Çelik Hekimoğlu'nun mesleki bilgi donanımı pek çok davada bizlere yol gösterici oldu.

Annem Aysel Gümüşel Uyanık ve yengem Ayten Uyanık'ı da burada anmam gerekiyor. Her ikisi de, tehlikeler karşısında daima metanetli oldukları ve yeri geldiğinde bizden çok daha ateşli birer HES mücadelecisi olma yürekliliğini gösterdikleri için bana göre özel bir takdiri hak ediyorlar. Doğa sevgisini bana aşıladığı için anneme özellikle minnettarım. Cihani'de tombul bir sukuşu gibi şakıyarak yıkandığı an mücadele boyunca aklımdan hiç çıkmadı. Tavuklarına isimler koyan ve hastalandıklarında evine alan, buz gibi sulara hepimizden önce dalma cesaretini gösteren annemin doğa ve yaşam aşkı bana geçmiş olsa gerek, bu onurlu mücadele içinde olmam zaten kaçınılmazdı.

Bu isimler ve hikâyeler sayesinde Arhavi çevre direnişi artık kadınlarla anılır olmuştu. Basına yansıyan bütün haberlerde kadınlar ön plana çıkıyordu. Her türlü organizasyonun başında kadınlar vardı zaten. Baştan sona mücadeleyi onlar örgütlüyordu. Sayıları az da olsa korkusuz, çalışkan ve son derece becerikliydiler. Fakat seslerinin daha çok duyulması

için biraz yaratıcılığa ihtiyaç vardı. Bunun için, Arhavi kültüründe yer etmiş olan atmacadan esinlendiler. Artık kendilerine *Arhavi'nin Atmaca Kadınları* diyorlardı.

Arhavi'de doğadan izinsiz aldığınız her şeyin en acı şekilde sizden geri alınacağına inanılır. Buna karşılık ona ne kadar sahip çıkarsanız, size verecekleri o kadar fazla olur. Bunun somut bir örneği "denizden odun toplama" geleneğidir. Önceleri Arhavililer yıl boyunca dere kenarlarında biriken ya da büyük dalgalarla deniz sahiline vuran odun parçalarını toplardı. Bu da gereksiz yere ağaç kesilmesi önlerdi. Hatta genç kızların "*Karkalaki*"[6] toplaması türkülere konu edilmiştir.

Arhavili kadınlar bu geleneği erkeklere nazaran daha çok sahiplenmiş, ardında yatan fikri daha iyi sindirmiş görünüyor. Elbette bunda doğayla yakın ilişkilerinin de etkisi var. Üretim ilişkileri doğayla bütünleşik olduğundan ve bu üretim daha ziyade kadınlar tarafından gerçekleştirildiğinden yaşam alanlarını daha çok sahiplenmeleri ve tehditlere karşı daha tepkili olmaları da normal.

Arhavi toplumu hakkında sosyolojik analiz yapacak vasıflara sahip değilim. Fakat bir yandan kadınların mücadele içindeki tutumlarında geçmişten miras anaerkil etkiyi görmemek mümkün değil. En yaşlısından en gencine hepsi bu özelliği istisnasız taşıyor. Kontrolü ele almayı, çözüm üretmeyi çok iyi biliyorlar. Netice önemli değil. Sayıları da... Sahip oldukları bu özellikler, onları mücadele içinde vazgeçilmez kılıyor. Elbette buradan erkeklerin emeklerini hiçe saydığımız sonucu çıkarılmamalı. Fakat mücadelenin genel anlamda kadınların özveri ve çabası üzerine inşa edildiğini söylemek yanlış olmaz. Şu bir gerçek: Atmaca Kadınlar Arhavi'de tarih yazdı.

Lazca'da "odun parçası"




Gül: Şaka değil can kaybı
Bianel görücüye çıktı »21
Rusya'nın Suriye planı ABD'ye iletildi
Radikal
12 EYLÜL 2013 PERŞEMBE
Tatilde değerli yalnızlık
Çılgın HES
Cumhuriyet Mahallesi
14
Ali İsmail'in


FSF



Kuaförde Kesişen Yollar

Özlem ŞENDENİZ

Sarp sınır kapısından geçtikten sonra sahil şeridi boyunca irili ufaklı yerleşim birimleri izler birbirini. İlçe, ilçe, küçük ilçe, biraz büyük ilçe diye devam eder. Her bir ilçe bir habitat gibidir, kendi yaşam alanına sahip, kuraları ve dengeleri belirlenmiş olan. Bu denge ve kurallar sınır kapısı açıldığı anda eşzamanlı olarak sarsılmıştır. Üstelik bugünlerde ulaştığı hassas denge noktasına oldukça yavaş bir yoldan varmıştı. Fuhuş, seks ticareti, kapalı kapılar ardında olduğu kadar ilçelerde olabildiğine bilinen ve normalleşen bir olgudur aynı zamanda. Bu normalleşmenin bir ayağı da kadının güzelliği ile aranan, vurgulanan ve emek harcanan yapısı ile ilişkilidir. Normalleşmenin ilk uğrağı güzellik merkezleri ve kuaförlerdir.

Bu yazı 2016 yazında, sınıra yakın bir ilçedeki bir kuaför ile yapılan görüşmenin ana hatlarının aktarılmasından ibarettir. Normalleşme açısından iki kesişim görünürdür: 1-) yerel ekonomik dengeler ve yerli-yabancı olarak ayrışan müşterilerin eşzamanlı olarak salonda bulunma halleri; 2-) kınama, küçümseme, acıma içeren gıybetin taşıdığı varlığı...

Ekonomi açısından, görüşmecinin belirttiği gibi yerli müşteri seneler boyunca gelen, arkadaşlık, dostluk, akrabalık ilişkileri kurulan kadınlar olsalar dahi küçük yerleşim birimlerinde kuaförlük gibi meslekler sezonluk kar sağlamaktadır. "Düğün sezonunda onu aşkın kuaför salonunda randevusuz iş yapamayacak kadar yoğun olsak bile kışın kirayı onlardan çıkarıyoruz" dediğinde bahsi geçen onlar yabancı hayat kadınlarıdır. Bu bağlamda yabancı, seks işçisi/hayat kadını toplumsal yapılanmada kişi olarak geçici iken ekonomik açıdan süreklidir.

İkinci olarak değer yargıları ve toplumsallaşmanın temelli olan dedikodu mekanizması devreye girer. Fuhuş, hayat kadınları bekâr erkekler, evli erkekler, x'in oğlu, y'nin kocası, z'nin çay parası olarak x, y ve z'nin değiştiği ama konunun her daim tazeliğini koruması ile toplumun bir biçimde konuşmalarına dâhil ettiği konulardır. Ancak görüldüğü gibi x, y ve z ile hayat kadını a veya seks işçisi b denmez, bu kadınlar alabildiğine isimsizleştirilir. Konuşmalardaki öteki kadın olma halleri öyle kalın bir perde ile örtülüdür ki cismani varlığa en yaklaştıkları anlardan biri kuaförde işgal ettikleri sıra ve dedikodunun getirdiği toplumsallaşma anıdır.

Görüşmemiz sırasında iki normalleştirme hikâyesi aktarılmıştır. Birincisinde eşinin sıklıkla gece hayatına gittiğini bilen bir müşterisinin "her gün lahana yenmez" temelli anlatısı ve bunun karşısında yer alan hayat kadınının "erkeğe ilgi göstereceksin çocuk gibi" aktarımın çarpışmasıdır. Erkeğin davranışlarında haklılaşan bir yer arayışı yani. Diğer köşede anlatıcının kendi başından geçen bir olayın arka planı vardır. "Evin karşısında x (otel adı) var. Geçen gece bir çığlık sesi, ama "İmdat! İmdat!" diye, belli kadının Gürcü olduğu belli. Eşime polisi arayalım dedim camdan baktık yangın merdiveninde bir adam tırmandı. Eşim "karışma!" dedi, ben polisi aradım. Polis geldi. Tekrar aradılar, "ses nerden geldi?" dediler, "valla bilmiyorum" dedim. Karşıda otel var, birinci kattan.

"Hanımefendi emin misiniz?" "Kaçıncı kattan?" "Nasıl bir sesti?" "Belki yanlış anladınız." Eşimde "sen niye karışıyorsun?!" diyor. Para vermeden de tecavüz etmeye kalkmış olabilirler. Orada araştırsa polis bulur. Oradan buraya kadınlar geliyor. Keyiften değil. Anlatıyorlar burada, biliyoruz. Kuaför salonunda kesişen yollar görüşmeciyi hikâyenin birden fazla yönü olabileceğini düşündürmüşken eşi mevzunun karışılmaması gereken bir olay olduğuna inanmaktadır. Bu olayda, aile evinin karşısında yaşananlar karışılmaması gerekenler kategorisinde yer almıştır. Oysa ertesi sabah kuaför salonunu açtığında kadınların yollarının kesişmeye devam edeceği bir gün daha yaşanacaktır. Normalleşmenin ikircikli ve garip bir adımıdır bu.

Karadeniz'in Bir Sureti Daha: Giresunlu Kadınlar

İlhan Zeynep KARAKILIÇ

Karadeniz'deki kadınlarla ilgili derlemede, Giresun hakkında yazmak memleket kontenjanından bana düşünce, hem çok heyecanlandım hem de bir o kadar tedirgin oldum. Çok iyi bildiğinizi düşündüğünüz bir şeyi, yeni bir gözle görüp, bir "inceleme" haline sokmak hayli zor bir şey aslında. Ben de bu yazıda bunu deneyeceğim. 2017 Mart'ının sonunda, Giresun şehir merkezinde ve yaylalarında küçük kafe ve restoran işleten toplam 5 kadın ile görüştüm. Bunlardan ikisi Giresun merkezde kafe işletiyordu, diğer üçü ise Giresun'un merkeze en yakın ve popüler yaylalarından birinde ortaklaşa restoran işleten kız kardeşlerdi. Onlardan hem hayat hikâyelerini dinledim, hem de yaptıkları işlerde bir kadın olmanın ne demek olduğunu, nasıl bir fark yarattığını öğrenmeye çalıştım. Bu kısa yazıda, bu görüşmeler sırasında dikkatimi özellikle çeken birkaç nokta üzerinde durmak istiyorum.

Bu noktalardan ilki; bu kadınların her birinin Türkiye'nin ve Giresun'un geçirdiği dönüşümler sonucunda oluşan daha modern, kadınların nispeten daha görünür olabildiği haneler-

de büyüdükleridir. Giresun ve bu kadınlar özelinde, modernleşmenin bu dönüştürücü etkisi en çok 1971'de faaliyete geçen ve şehrin sanayileşmesinin -eğer sanayileştiğini söyleyebilirsek- lokomotifi olan SEKA Aksu Kâğıt ve Selüloz Fabrikası etkisiyle hissedildi. SEKA hem pek çok işçiyi istihdam ederek şehirde bir işçi kültürü oluşmasına katkı sağladı, hem de yan sanayi faaliyetleri ve işçilerin artan tüketimleri ile hizmet sektörünün gelişmesine önayak oldu. Örneğin, şehir merkezin de bir kafe işleten Leyla[1], kendini lise mezunu olsa bile kültürlü olarak tanımlıyordu, çünkü babası SEKA'dan emekli bir işçi olduğu için belli bir kültür içinde, kitapların olduğu bir evde büyümüştü. Bu sayede ona ve çocuğuna kötü davranan ilk eşinden ayrılabilmiş, önce babasının evine dönebilmiş, sonra da kimseye muhtaç olmamak, yeni bir meslek edinmek için İstanbul'a gidecek cesareti ve İstanbul'da yemek sektöründe tutunabilecek gücü ve beceriyi gösterebilmişti. Yaylada restoran işleten kız kardeşlerin ise en büyük destekçisi, daha önce şehir merkezinde işlek bir restoranda çalışarak ailenin geçimini sağlayan anneleri olmuştu. Öyle ki anneleri hem restoranlarının açılışı sırasında hem de yaz sezonunda işlerin çok yoğunlaştığı günlerde bilfiil mutfakta çalışarak onlara yardım ediyordu. Böylece, ailelere çeşitli şekillerde ve derecelerde sızan bu modern nüve; kritik anlarda kadınların yardımcısı oluyor.

Görüşmeler sırasında dikkatimi çeken bir diğer nokta ise, belki de hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde, kadınların zaman zaman ev hayatları ve işlerinden kaynaklanan sorumlulukları yerine getirmeye çalışırken zorlanmaları ve bu zorlanma altından kalkılması zor bir hale geldiğinde ise; işlerinden aldıkları güçle evdeki zeminlerini daha sağlam bir şekilde savunabilmeleri oldu. Örneğin, restoran işleten kız kardeşlerin en büyüğü olan Neriman, işi ve evi arasında zorlanmasına sebep

---

[1] Tüm görüşmecilerin adları, kimliklerini saklı tutmak amacı ile değiştirilmiştir.

olan tek etmenin ortaokuldaki kızı olduğunu, kızının hafta sonu ve yaz tatillerinde yoğunlaşan çalışma saatlerinden hoşlanmadığını, ona sık sık hiç birlikte vakit geçiremediklerini söyleyerek şikâyet ettiğini söyledi. Örneğin, hafta sonu kızının okulunda bir toplantı olduğunda eşinin gittiğini, bunun eşi için sorun olmadığını ama kızının bundan; başka kimsenin annesinin böyle çalışmadığını vurgulayarak şikâyet ettiğini söyledi. Bir diğer görüşmeci Hatice ise, kocası ile birlikte işlettikleri kafelerinden emekli olup, orayı kapattıktan sonra kocasının artık çalışmasını istemediğini söyledi. Sahil kıyısındaki yeni kafesini açarken ve çeşitli geziler düzenleyen bir acente olarak çalışmaya başlarken, bürokrasiden daha fazla kocasıyla mücadele etmek zorunda kaldığını "eşimle biz boşanma aşamasına kadar geldik" diye özetledi. Söylediğine göre, kocasının tüm baskılarına rağmen kendi parasını kendisi kazanması gerektiğini düşündüğü için; eve tıkılıp diğer arkadaşları gibi olmak istemediği için aklına koyduğunu yapmaya devam etmiş. Gittikçe kafesindeki masaların sayısını arttırmış. Önceden düzenlediği yurtiçi turlarının yanında yurtdışı turları da düzenlemeye başlamış. Biz görüşmeyi yaparken bir Güney Afrika seyahatinden dönmüşlerdi, görüşmenin bir kısmında yanımızda olan kocasına "benim sayemde artık dünyayı geziyorsun. Seni dinleseydim ben de herhangi vasat bir kadın olacaktım" dedi.

Görüşmecilerin vurguladığı bir başka nokta ise onlara yemek/hizmet sektöründe çalışan bir kadın olmanın nasıl avantajları ya da dezavantajları olduğunu sorduğumda, özellikle şimdi çalıştıkları kendi küçük işletmelerinde bunun bir avantaj olduğunu vurgulamalarıydı. Örneğin, yaylada restoran işleten kız kardeşlerin ortancası olan Nuran restoranın bürokratik işlerinden sorumlu. Bir resmi daireye gittiğinde, kadın olduğu için büyük çoğunlukla erkek olan diğer işletmeciler arasından sıyrılarak işlerini çabucak hallettiğini söyledi. Buna rağmen, genel olarak bu işlerin erkekler tarafından ya-

pılmasına alışkın olan insanlar, ona neden eşinin değil de onun bu işlerin peşinde koştuğunu sorduklarında, eşinin bu işleri yapmaktan hoşlanmadığı söylemenin ona sıkıntı verdiğini de söyledi. Kız kardeşlere, restorandaki müşterilerinden nasıl tepkiler aldıklarını sorduğumda ise müşterilerin çoğunun yaptıkları yemekleri ve restoranı kadın eli değdiği için daha temiz bulduklarını söylediler. Bunun dışında sadece bir müşterileri onların kestikleri eti yemek istememiş ve etini kendisi hazırlamış. Restoranda onlarla birlikte çalışan eşi ile birlikte zaman zaman kasaplık içi de yapan Neriman, bunun o kadın olduğu için mi yoksa müşteri et kesmek konusunda çok iddialı olduğu için mi olduğundan emin değildi. Fakat müşterinin kendisinden daha büyük bir beceri sergilemediğini, kestiği etin çok iyi olmadığını da kendine güvenen bir eda ile ekledi. Şehirde kendi kafelerini işleten Leyla ve Hatice ise; müşterilerinin çoğunun öğrenci olduğunu ve gerektiği zaman onlara hem ablalık hem annelik yaptıklarını söylediler. Örneğin Hatice, hem ihtiyacı olan öğrencilere kafesinde iş verdiğini, hem de gerektiğinde sadece müşterisi olan öğrencilere bile harcamalarını karşılamak için para verdiğini söyledi. Leyla da aynı düşüncelerle Uzun yıllar İstanbul'da çalışan Leyla'nın ise diğer kadınlardan daha farklı bir tecrübesi var. Zaman zaman büyük restoranların mutfağında tek kadın olarak çalıştığını, pek çok cinsiyetçi yoruma maruz kaldığını, bu çeşit olayları duruşunu ve dilini sertleştirerek aşabildiğini söyledi. Giresun'da kendi kafesini açtığından beri böyle bir sorunla karşılaşmadığını belirtti ve diğer kadınlarınkilere yakın düşüncelerle kafesinin arkasındaki bir odayı tıp öğrencileri için ayırdığını, böylece onlara rahat bir ders çalışma ortamı sağladığını, müşterilerinin çoğunun Giresun dışından gelen gençler olduğunu ve elinden geldiğince onlara yardım etmeye çalıştığını söyledi. Gördüğüm kadarıyla; müşterileri ile böyle ilişkiler geliştirmek, restoranın temizliğine ya da işletmecinin anaçlığına vurgu yapmak; hem işletmelerine ticari olarak yararlı olu-

yor hem de kadınlara kendilerinden beklenen normlar çerçevesinde ama o normların sınırlarını esneterek hareket edebilecekleri bir manevra alanı sağlıyor.

Tüm bu tespitlerin yanında, görüşme yaptığım kadınlarla ilgili beni en çok etkileyen şey kendilerine güvenmelerindeki sakinlikti. Buna oldukça şaşırdım, çünkü kendine oryantalist bir Karadenizli olarak çoğumuzun erkek ya da kadın fark etmeksizin sesimizi sebepsiz yükselttiğimizi, hemen sinirlediğimizi, fazlasıyla atılgan ve iddialı olduğumuzu düşünüyordum. Oysa bu kadınların kendine güvenleri, işlerindeki maharetleri, yaptıkları işe olan inançları, alçakgönüllülükleri ama aynı zamanda kendilerini ezdirmeyen tavırları böyle gösterilere gerek bırakmıyordu. Ama gördüğüm kadarıyla bir yandan da bu tavırların kullanışlılığının farkında bir şekilde, onları gerektiğinde ulaşabilecekleri bir yerde tutmaktan gocunmuyor ve zamanı geldiğinde kendilerini savunmak için kullanmaktan da geri durmuyorlar.

Karadeniz'in Ötekisi: Eşcinsel Kadınlar

Çiydem DAĞDEVİREN

Herkesin bildiği ama görmezden geldiği koca bir derya olarak karşımıza çıkıyor yaşanmışlık hikâyeleri. "*Öteki* olmanın verdiği zorluklar ile birlikte verilen yaşam mücadelesinde toplumsal hayatta nasıl görünmez olunur?"u Karadeniz özelinde ele aldım. Görünmez olmak diyorum çünkü her yerde var olduklarını bildiğimiz eşcinsellerin heteroseksüel normların egemen olduğu ülkemizde otokontrolü elden bırakmayarak ufacık alanların içerisinde yaşamaktadırlar. Karadeniz denilince akıllara düşen gri havası ve dehşetli yağmurlarının yanı sıra yağmur sonrası gökyüzünde beliriveren gökkuşağını, eşcinsellerin de bu topraklarda yaşadığını hatırlayarak unutmamak gerek. Karadeniz'de kadın eşcinselliğini ele aldığım yazı içerisinde, lezbiyen ve biseksüel kadınların yönelimlerini gizli yaşamalarından kaynaklı kadınlara ulaşmada yaşadığım zorluklar sonucu 17-25 yaş arası eğitim hayatına devam eden kadınlarla açık uçlu anket soruları ile hikâyelerine ve deneyimlerine ulaşmaya çalıştım.

Ayrımcılığın türleri arasında dil, din, cinsiyet, yönelim, kimlik gibi birçok örnek sıralanabilir. Burada ele aldığımız, cinsiyetlerinden ve yönelimlerinden kaynaklı iki kere ötekileştirilen kadınlardır. Kadın olmanın her yerde olduğu gibi Karadeniz'de de zor olması ve gerek kadın mücadelesi gerek eşcinsel hareket mücadelesi olarak da gelişememesi şehirlerin ve mekânların toplumsal yapısı ile ilgilidir. İster sosyal demokrat ister daha muhafazakâr bir yapıya sahip olunsun kadına ve yönelimlere bakış açısı pek farklı olmayan bir sistem içerisinde yaşamaktayız. Ancak mücadele ve varlık gösterebilmek açısından bölgelerin ve yaşanılan yerlerin cemaat/cemiyet ilişkisi ön planda olmakta. Karadeniz, ne kadar uzun bir coğrafi alana yayılmış olsa da içerisinde yer alan şehirler ufak merkezlere sahip olarak geleneksel toplum yapısını, organik ilişkilerini devam ettirmektedir. Metropollere oranla herkes birbirini tanır, bilir, akrabalık ilişkileri devam eder ve aslında o toplumsal normlar dediğimiz genel geçer yargılar ve hükümler buralarda egemendir.

Babanın ev içerisinde reis olarak kabul görüldüğü ve toplumun en küçük yapısı olan aile, heteroseksüel normların devamını sağlamasından kaynaklı baskının yoğun olduğu en küçük yapıtaşıdır. Erk ve erilliğin her yerde egemen olduğu gibi Karadeniz'de de yoğun bir şekilde baskın olduğu görülmektedir. Bu nedenle mücadele alanlarının gelişememesi olağan bir durumdur. Kadının zaten toplum içerisinde ikincil konumda yer almasına ek olarak eşcinsel olması omuzlarının üzerine eklenen ayrı bir yük olmaktadır. Birçok yerde olduğu gibi heteroseksüel normların tek gerçeklik olarak kabul edildiği ve farklılıkların dışarıda bırakıldığı bir bölge olarak içerisinde nasıl yaşanır ve nasıl yaşamışlar sorularına cevap aradım.

Eşcinseller örgütlenme biçimi olarak 1980'ler ile birlikte geleneksel yöntemleri kullanarak, arkadaşlık ilişkileri, yüz yüze buluşmalar ile ilişkilerini sürdürmekteydiler. Ancak

günümüzde teknolojinin ilerlemesi ve özellikle genç nüfusun sosyal medya araçlarını aktif kullanmasıyla bu geleneksel buluşmalar çoğu yerde tasfiye edilmesine rağmen burada teknoloji ile yoğun bir şekilde birlikte devam etmektedir. Bunun en önemli nedeni olarak bu programlara duyulan güvensizlik ve gizliliğin ortaya çıkması gösterilmektedir. Yaşanan bu süreç ile birlikte günümüzde eşcinsellerin buluşma mekânları parklardan kafelere doğru kaymıştır. Karadeniz'de yaşayan lezbiyen ve biseksüel kadınlar genellikle arkadaş buluşmaları ile birlikte tanıştıkları kişilerle görüşmeyi tercih ederek uzun süreli ilişkiler sürdürmektedir. Bu nedenle metropollerde yaygın olarak kullanılan *Tinder, Wapa* gibi tanışma uygulamaları aktif olarak tercih edilmemekte, edildiği takdirde eşleşmeler ve buluşmalar nadiren gerçekleşmektedir. Ancak çok daha fazla popüler olan *Facebook, Instagram* ve *Twitter*'ın daha egemen olarak kullanıldığı bunun nedeni uygulamaların sadece eşcinsellere ait olmaması ve yine bir topluluk içerisinde görünmez olmanın daha mümkün olmasından kaynaklı gerçekleştiği görülmektedir.

Eşcinselliğin cinsellik ile karıştırıldığından yakınan kadınlar yanlış anlaşılmaların çok fazla olduğunu bu nedenle yakın arkadaşlarına dâhil açılamadıklarını söyleyerek sahip oldukları ufak yaşam alanları içerisinde dahi gizlilik ile yani görünmez olarak yaşamaya devam etmektedirler. Kadınlar uygulamaları tercih etmemesine rağmen güvenlik ortamının sağlandığı küçük konuşma grupları içerisinde kendi çevrelerini oluşturarak yeni bir alan oluşturmaya başlamışlardır. Örnek olarak Ordu'da yaşayan liseli LGBTİ+'lerin *Whatsapp* konuşma grubu gösterilebilir. Kurulan haberleşme ağına kişiler, yüz yüze görüşülerek dâhil edilmekte. Böylece organik buluşmalar devam ederken teknoloji daha sonrasında aktif olarak rol oynamaktadır. Gizliliğin ve güvenliğin yoğun olarak kontrol altına alındığı görülmektedir.

Görünmez olmak veya başka bir kimliğe bürünerek yaşamaya çalışılan Karadeniz'de kişilerin güvenlik önemleri doğal olarak geliştiği için LGBTİ+ mücadelesi aktif olarak gelişememiştir. Örgütlü mücadele alanları yaratılmaya çalışılsa dahi sürekliliği parçalı şekilde devam etmektedir. 2014 yılında gerçekleşen yerel seçimlerde Türkiye'de ilk defa Giresun Bulancak ilçesinde LGBTİ+ Can Çavuşoğlu belediye başkanlığına aday olmuş ancak daha sonra geri çekilmiştir. Buna rağmen Türkiye genelinde birçok destek mesajı almış ve görünür olmanın önünü açmak için adımlar atılmıştır. Karadeniz'de ilk profesyonel örgütlenme adımları Giresun'da başlamış daha sonra Trabzon'da[1] devam etmiştir. Ancak verilen cevaplarda aktif bir LGBTİ+ mücadelesinin olmamasından kaynaklı görünürlüğün olmadığını ve insanlarında görmedikleri için alışmadıkları söylenmektedir. Ancak dediğim gibi gizliliğin yoğun olarak yaşanmasından kaynaklı bahsedilen aktivizmin ön plana çıkması mümkün olmamaktadır. Yani korku ve yaşam kaygısının yönelimlerin önüne geçtiğini ve sokaktaki yaşamın özgürlüğe ket vurduğu görülmektedir. Heteroseksüel ilişkilerin toplumsal hayatta rahat bir şekilde devam etmesinin aksine eşcinseller için bu mümkün görünmemektedir.

Bu Türkiye'nin her bölgesi için neredeyse geçerli olmasına rağmen konuşulan kadınlar metropol yaşamının eşcinsel ilişkiler için daha uygun olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle sürekli bir kaçış ve gidiş planı içerisindeler. Karadeniz'in sahip olduğu geleneksel aile yapısı eşcinsel açılmalarının önüne geçmiştir. Görüştüğümüz kadınlardan sadece ikisi ailesine açılmış ve eğitimli ailelere sahip olmalarına rağmen tedavi olması gerektiği, ailesi tarafından küçümsenerek deli gözüyle bakıldığı, annesinin dua ederek onu kurtarabileceğini düşündüğünü söylemiştir. Kadınlardan sadece birisi ablası tarafından desteklenmiş ancak bu desteklenme biçimi de sa-

---

Bkz. Mor Balık LGBT Trabzon, http:/ /trabzonmorbaliklgbt. Blog spot.com.tr/; https://www. facebook.com/ trabzonlgbtgenclik/.

dece karışmama ve görmezden gelme ile sağlanmıştır. Bu sayılar tabi ki çoğalabilir ancak aldığım geri dönüşlerde aynı cevaplara rastlamaktayım. Geleneksel ilişki biçiminin desteklenmesi ve üremenin *"normal"* olarak kabul edildiği genel anlayışın Karadeniz örneğinde de baskın olduğu görülmektedir. Kadınların çoğu, gizli olmalarından kaynaklı fiziksel ve cinsel şiddete uğramadıklarını cevabını verdiler. Ancak arkadaşına açılan bir kadın onun tahrik edici bakışlarına maruz kaldığını ve sürekli onu taciz edecek birisi gibi görüldüğünü ekledi. Eşcinsellerin yaşamlarına ve duygularına çok uzak olan insanların göstermiş olduğu tepkiler ile birlikte açılma, arkadaş edinme ve sosyal yaşama dâhil olmaları çok zor. Üniversiteye yerleşene kadar Samsun'da yaşayan bir kadın oraya geri döndüğünde sadece iki transseksüel arkadaşı ile görüşmek için evden çıktığını, geri kalan zamanını evde geçirdiğini söyledi. Görünmezlik alanı böylece küçük çevreler içerisinde yıkılmaya başlıyor ancak küçük alanlara sıkışmak ve toplum içerisinden sıyrılmak görünür olma ve normalleşme mücadelesinin önüne geçiyor.

"-mış gibi" Yaşamak

"Karadeniz'de eşcinsel olmak nasıl tanımlanır?"a gelen en açıklayıcı cevaplardan birisi "-mış gibi" yaşamak oldu. Gizli, kaçamak, zor, özgürlük için çırpınmak, olamamak, arkadaş ortamında sıradan dışarıda "bu ne olmak" diyerek tanımladılar. Soruya verilen cevaplar ile birlikte yaşamın ne kadar zor olduğu ve engellemelerin ilk olarak kadınların kendilerinden geldiğini, bunun nedeninin kendilerini koruma amaçlı olduğunu gördüm. Biz bir bütünüz, burada da varız cevabı Karadeniz'e dair aldığımız en olumlu ve umut verici bir cevap olarak görülmekte. Yaşanan bu zorlukların aksine ilişki süreleri ve biçimlerini sorduğumda, uzun süreli ve duyusal yoğunluğu güçlü yaşanmışlıklar ortaya çıktı. Arkadaşlar arası *görücü usulün* olduğunu, genellikle "o'da şeymiş" dediklerini

ve böylece buluştukları örneği verilerek ilişki kurma biçimini örneklendirdiler. Ordu'da kurulan bir LGBTİ grubunun kendi içerisinde aktif olduğu ancak bunun aktivizm için değil daha çok içeride bir buluşma olduğu görülmekte.

Karadeniz'de yaşamanın olumlu yönlerinin olmadığını, insanların kişilik yapısının ve sahip oldukları fikirlerin ilerici olmaması yaşam şartlarını daha da zorlaştırmakta. Bir kadın kız arkadaşı ile heteroseksüel olarak el ele yürüyebileceğini ancak eşcinsel kimliğinin açık olması halinde bunu gerçekleştiremeyeceğini söyledi. İnsanların saygı sınırları içerisinde davranmadığı ve eşcinselliğin fantezi ürünü olarak sunulmasından kaynaklı dışlanmanın ve tacizin iç içe geçtiği görülmekte. "-mış gibi" yaşamanın en önemli örneklerinden birisini Karadeniz karşımıza çıkarmakta. Yaşam alanlarını iyileştirme ve bunu talep etme içerisinde olan kadınlar yaşayabilecekleri problemlerden kaynaklı geri çekilmek zorunda kalmış.

Yaşamın zor koşullar altında ilerlediği bu bölge içerisinde sosyalleşmenin ve özgür yaşamın bir kez daha engellendiği görülüyor. Birçok eşcinselin yaşadığı ortak hikâye olarak görülebilecek olan "seçilmiş aileler"in ortaya çıkmasıdır. Kurulan küçük arkadaşlık ilişkileri içerisinde Karadeniz'in genişliği ve bütün baskılarına rağmen küçük gizli bir alan oluşturarak yaşanan ilişkilerin gizli birer aile ortamını ve güvenin sağlandığını göstermekte. Sokakta yanında yürüdüğün arkadaşın yöneliminizin aynı olmasından kaynaklı sana bir adım daha yakındır. Yerellerin sahip olduğu bu avantaj ile birlikte kurulan ilişkilerin temeli daha sağlam olarak ömürleri daha uzun olmakta.

Sevgi ve aşkın ön planda tutulduğu, yerel bölge insanlarının yaşadıkları sorunlara rağmen sahip oldukları deneyimler ve korumacı davranışları kişilerin daha güçlü olmalarını sağlamakta. Karadeniz'in vermiş olduğu dinçlik ve direngenlik burada aktivizm olarak karşımıza çıkmasa da yaşam hakkını koruması ve hayatını devam ettirebilme amacı ile sürdürdük-

leri mücadele aktif aktivizm olmasa da bir mücadele biçimini oluşturmakta. Karşılaştığımız örnekler ile birlikte "-mış gibi" yaşamanın özelinde aslında yürütülen mücadele ile birlikte bunu sosyal yaşamda gerçekleştiremeseler bile örgütlülüğün geri plana düştüğü, bu bölgelerde geleneksel ilişki biçimlerinin teknolojinin kolaylaştırıcılığı ile gerçekleştirildiği söylenebilmekte.

Sonuç

Kadın olmanın zorluğu üzerine eklenen eşcinsellik daha önce de dediğim gibi bölge içerisinde öteki olmayı ve görünmezliği oluşturuyor. Ancak yaşanan olumsuzluklara, toplum yapısına rağmen ufak örgütlenmeler ve organik buluşmalar ile birlikte örgütlenme ve eşcinselliğin bölgede *normalleşmesi*, toplum tarafından kabul edilmesi için umut vadediyor. Tabii ki bu normalleşme süreci profesyonel bir örgütlü mücadele gerektirmektedir. Yaptığım görüşmeler içerisinde de örgütlülüğün eksikliğine dair mutsuzluk göze çarpmakta. Yaşamın içerisinde görünmemeye çok müsait olan eşcinsellerin Karadeniz Bölgesi'nde yaşam koşulları ile ilgili öğrendiğimiz deneyimlerle birlikte bu sonuçlara ulaştık. Hal böyle olunca alternatif yollar ve buluşmaların yaşam içerisinde taşıdığı anlamlar daha değerli kılıyor kendisini. Karadeniz'de yaşamanın zorluğunun yanı sıra bu bulgularla, eşcinsellerin her yerde olduğunu ve olacağını bir kez daha deneyimler ile birlikte görmekteyiz.

Kocakarının İzi

Özlem ŞENDENİZ

Tarım devrimi ile birlikte işgücünde cinsiyet merkezli dağılımın iyice netleştiğini okuruz. Kabaca kadının evin içine, erkeğin evin dışına yönlenişinin bu ilk izleği ile bellekte dönüşmeye başlamıştır. Otların hangisinin yenilebilir olduğunu toplayıcılık günlerinden getirip, hangi otun ıslah edileceğini, bir sonraki baharda filizlendirileceğini taşıyan bellek birazda kadın hafızasına ait hale gelmiştir.[1] Aslında başka bölgelerde de karşılaşılabilecek olan, ama bizim Karadeniz'de izini sürdüğümüz bu belleğin işaretlerini kocakarı takviminde görmek mümkündür.

Dağınık yerleşimin olduğu bir coğrafya, Karadeniz'de, hanelerin kendi ihtiyaçları ve tüketimleri için ürettikleri sebzelerin bahçeleri ve meyve ağaçları evlerin etrafını sarmaktadır. Sebzelerin nasıl üretileceği, tohumlama, aşılama gibi faaliyetler geleneksel tarımın ve dolayısıyla yüzyıllardır birikmiş olan bilginin uygulanmasıdır. Tabii değişen dünya koşulları ve gelişen teknolojiye uyum sağlanarak yenilenen bir bilgi birikimidir bu. Ancak her şeye rağmen değişmeyen ve sabit kalan bir bilgi vardır; kocakarı takvimi. Her bahar döneminde evlerde, önlerinde takvimler parmak hesabı yapan, ya da bir

---

İlk ebeler, şifacılar ve cadılar...

telefon aramasında ailenin büyüğüne ulaşmaya çalışıp "Cemre ne zaman düşecek?", "April 5 oldu mu?", "Yaprak açtıran geçti mi?" sorularını soran kadınlarla karşılaşmak olasıdır. Bu kadınlar toprağa yaklaşmanın gününü miladi takvimde göremeyip, eski takvime ya da daha yaygın adlandırma ile kocakarı takvimine ulaşmaya çalışırlar. Her isimlendirmede olduğu gibi bu isimlendirmede bize manasına dair bir mesaj verir; zira bu takvimi izleyecek olan kocakarının hesapladığı gün tohumunu suya basacak olan kadınlar birkaç kuşak sonra kocakarının bilgisini paylaşacak olanlardır. Coğrafya ve kadın arasındaki izleği zamanı kullanmanın bilgisinde görmek için kocakarının fırtına hesaplamasına bakmak yeterlidir.

Balıkçı Teyze

Özlem ŞENDENİZ

Denizde kararti var, bu gelen kayik mudur?
Ben özledum yarumi, ağlasam ayip midur

Sahil şeridinde yaşayan insanların deniz ile iletişimlerinin olması kaçınılmazdır. Haliyle Karadeniz'de kadınlık hallerinin izini sürdüğümüzde yolumuzun denize çıkması normaldir. Karadeniz müziğini popüler kültüre bağlayan "Gülbeyaz" dizisi, cevval kadın balıkçı/denizci Gülbeyaz'ın etrafında şekillenmiştir. Peki bu betimlemenin gerçek hayattaki karşılığı nedir?

Bugün kıyı balıkçılığı Karadeniz'de hobi ile ek gelir arasında bir yere yerleşmiş durumda. Geçimini sadece kıyı balıkçılığından elde edenlerin sayısı bir hayli az. Kadınların dâhil oldukları alan ise daha da az. Denize üretim temelli baktığımızda tekne, taka, sandal, olta, ağ gibi materyaller birer üretim aracına dönüşüyor. Bu üretim araçlarının sahipleri kimlerdir? Gözümüzü kapattığımızda Karadeniz'e dair gördüğümüz balıkçılar, tekneler, ağlar arasında Kadın nerededir?

Kadınlar Karadeniz kıyısında üretim temelli olarak denizle kurulan ilişkide biri yaygın diğeri nadir olarak iki rol üstleniyorlar. Yaygın olan "yardımcı eş" olma hali. Yırtılan ağları ona-

ran, kayığı kıyıya çekmek için bekleyen, ağdaki balıkları temizleyen kadınlar... Nadir olan ise kadının bizatihi balıkçı olması. Biz araştırmamıza başladığımızda karşımıza 2013 yıllında Ordu ilinde kadın balıkçılara dair yapılan bir haber, Trabzon'un Of ilçesinde, Rize'nin Işıklı beldesinde ve Fındıklı ilçesinde birer kadın balıkçıya dair toplam dört anlatı ile karşılaştık. İçlerinden Fındıklılı Balıkçı Havva'ya ulaştık. Bizlerle paylaştığı hikâyesi şöyledir:

> 17.2.1965 doğumluyum. Evliyim en küçüğü 18 en büyüğü 27, dört çocuğum var. Balıkçılığı, kızım ben hamilelikte balık aşerdim. Eşim aynı gün maaş almıştı. Üç aylık. Dedim mezgit canım çekti. Eşim gitti fabrikaya maaşını aldı. Limana gitti balık almaya. Kimse para almadı. Verdiler baktım tamam dedim. Baktım söyleniyor. Dışandan duydum, Mustafa geldi, işte biz balık verdik diyerek. Ağrıma gitti işte ben hamileydim, eşime dedim ki Çayeli'ne git bana bir ağ al. Kıyıdan yüzerek ağı attık limana. Eşim uyuyor sabaha karşı bir rüya gördüm eşimi dürtükledim karnım burnumda eşime dedim ki Mustafa kalk! Bir rüya gördüm, balık, ağlar tutulacak. Eşim uyu dedi, sırtını döndü uyudu. Kalktım ki rüzgâr çıkmış. Deniz dalgalanmaya başladı, ağ kıyıdan atılmış ya az daha dalga olsa zaten ağı alıp gidecek. "çektik ağı" (...) O Ağın parası çıktı. Söylemesi ayıp yarım maaş o balıktan para aldık (...) Onun parasıyla 4 tane ağ aldım. Küçük bir sandal aldım 4 metrelik. Küreklen gidecek. İki tane daha ağ aldım. Ondan başka dört ağın peşine. Ha bire. Parayı kırdım. Büyüttüm devamlı tekneyi. (...)uydunuz? Balıkçılığı ben kendim "öğrendim". Ben çok gururluyumdur. Düşündüm o zaman Tansu çiller başbakandı. Tansu çillerden ne farkım var? O üniversite mezunu ben ilkokul mezunu olabilirim. Onu da dokuz ayda anası doğurdu beni de. O koca Türkiye'yi, ben bir tekneyi mi yönetemeyeceğim? Kendim hırs ettim. Ben başkasının verdiği balığı yiyeceğime kendi balığımı kendim tutarım. Bebeğim dünyaya geldi koydum pusetin içine, küçük tekneyle. Üç senede büyük balıkçı hem ne diyim yat tipli bir tekne aldım. Fındıklıda. İşi büyüttüm. Gecede palamut kepçe ile sargana açıldım, gece karanlığında.

Yüzmeyi bilmeyen Balıkçı Havva, su boynunu geçse boğulacağını söyleyen, sabaha kadar pusete koyduğu bebeği ile palamut çeken Balıkçı Havva, "Yok, çocuklarının "hepsi tekneyi sürebiliyor da, hayır, balıkçılığa çıkarmadım. Onlar kitabını okusun" diyen Havva.

Önceleri balığa çıkmasına eşi karşı çıkmış. Kendi anlatımı ile "sonra baktı ki bunla baş edemeyeceğim. Eee, geçim de ihtiyaçtır. Çocuklar var." Ancak alışması gereken tek kişi eşi değildir. Havva limanların sahipleri konumunda olan erkeklerinde karşısına çıkmıştır:

> Şimdi öyle zaman oldu ki Arhavi'ye benden başka hiç kadın girmez o limana, erkekler argo argo konuşuyodu ben oraya girdim herkes hayret ediyordu. Bizim komşu en sonunda dayanamadı dedi ki "bana kadın başına gir evine" dedi. "Adamlar rahat tuvaleti yapacak, ileri geri konuşuyorlar, şakalaşacaklar" dedi. "Senin" dedim "karın bugünlerde çay topluyo" dedim. "Senin çayın kenarı fındıklık kenarında ona orda biri saldırsa onu orda kurtaracak kimse yok" dedim, "bana burada laf gelse beni sahiplenecek biri çıkar. Sakın!" dedim. Ondan sonra adam bir daha da oraya balıkçılığa gelmedi ve insanlarda öyle edepli konuşmaya başladılar ki. Argo kelime kullanan erkekler. Bir edepli bir saygılı bir terbiyeli ki ama gerçi Arhavi'de çok terbiyeli insan var. Yadırgayanlar çok oldu ama rahmet olsun kayınpederime diyordu ki bana "sen gelin değilsin bana delikanlı geldin." Çok şükür o konuda hiç şeyim olmadı. Dışarıdakilerin çenesi kapandı.

Erkeklerin çizdiği sınırları aşan kadınları okunaklı kılmanın yolu onları bilinen alana çekmekten geçiyor. Balıkçı Havva kayınpederi tarafından "Gelin değil delikanlı" olarak anlamlı kılınırken Havva denize dair olan üretim araçları sahipliğinde bir küçük devrim yapmıştır aslında. Fakat ne kadar eril anlatılırsa anlatılsın o teknesi ile gece ağ atmaya çıkan bir Balıkçı Kadındır. Koca sahilde kulağımıza çalınan, ulaşabildiğimiz dört hikâyeden biridir.

Karadeniz Kadını ve Müzik

Evrim KEPENEK

Horondan Destanlara Müzikal Bir Yolculuk: Dalepe Nena[1]

Şair Küçük İskender bir şiirinde, "Her çocuk kendi masalında pijamalarıyla militan" der ve bizlere bu cümlesi ile Laz kadınlar korosu Dalepe Nena'yı hatırlatır. Çünkü, Lazcada "kız kardeşlerin sesi/sözü/dili" anlamına gelen Dalepe Nena'nın şarkılarını dinlerken siz de Karadeniz'in dağlarında anti çevreci politikalara "hayır" diyen ve ırkçı söylemler ile rant yaratmaya çalışanları durdurmak isteyen bir özgürlük sevdalısına dönüşebilirsiniz. Lazcanın yanında Hemşince, Gürcüce, Rumca, Mergelce şarkıları da seslendiren ve Karadeniz coğrafyasının türkülerini geleneksel formlarını bozmadan kendi müzik tarzlarına göre yorumlayan Laz kadın korosu Dalepe Nena, ticari amaç gütmüyor ve albüm çıkarmıyor.

Bu metin; ilk olarak 15.05.2010 tarihinde *Biamag*'da yayınlanmıştır. Bkz. http://bianet.org/biamag/azinliklar/122011-horondan-destanlara-muzikal-bir-yolculuk-dalepe-nena.

Neden böyle bir grup?

Lazca bugün yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan bir dil. Biz bu dili şarkılar yolu ile hem kuşaklararasında aktarmak hem de daha kalıcı hale getirmek istedik. 2001 yılında, 12 Laz kadın bir araya geldik ve ne yapabiliriz üzerine konuşmaya başladık. Lazca şarkıları sahnede seslendirmeye karar verdik.

Zamanla enstrümanları da ekledik. Sadece şarkı seslendirmiyoruz aynı zamanda grupta herkes bir enstrüman çalıyor. Tulum da kemençe de akordeon da vurmalı çalgılar da artık sahnede aktif olarak yer alıyor. Sahnemizde, Karadeniz'de çokça kullanılan fakat sahnelere taşınamayan destan geleneğine de yer veriyoruz.

Birçok müzik grubu maalesef horon, tulum, kemençe bu öğeleri bir araya getiriyor; "Hayde oynayalım, coşalım!" İyi güzel de bizim bir de Karadeniz'den çıkan ağıtlarımız destanlarımız acılarımız var. Biz Karadenizliler doğasıyla kültürüyle yavaş yavaş ölüyoruz. Bizi öldürüyorlar. İşte sahneye çıkma ihtiyacımızı bu öldürme ortaya koydu. Biz, bizi yok edenlere karşı, o sahnede "Laz dili ile birlikte buradayız" diyoruz. Destanımızla, ağıtımızla, mini horonumuzla Karadeniz burada diyoruz.

Dalepe Nena'nın tek derdi Laz dili mi?

Evet, tabii ki de söylüyoruz. Tek derdimiz Laz dilini yaşatmakla ilgili değil. Biz anti-çevreci politikaların karşısındayız. Sadece Karadeniz'de değil bugün Türkiye'de yaşanan her türlü çevre felaketine "dur" diyoruz. Ayrıca anti-ırkçı bir söylem de geliştiriyoruz. İsmail Türüt'ün, Ogün Samast ile ilgili şarkısından sonra biz de grup içinde bu konuda bir duruş sergileyelim mi gibi tartışmalarda bulunup bu konudaki görüşlerimizi içeren yazılı metnimizi sitemize koymuştuk.

En unutulmaz konser

Şimdiye kadar ellinin üzerinde konserimiz oldu. Unutamadığımız konser ise sevgili Kazım Koyuncu'yu kaybettikten sonra Mardin Kızıltepe'de verdiğimiz konserdi. Konser alanında 80 bin kişi vardı ve biz sahneye çıkmadan önce, Kazım Koyuncu'yu anlatan bir slayt gösterisi yaptılar. Bizim bu slayt gösterisinden haberimiz yoktu tam sahneye çıkmak üzereydik ki görüntülüleri izlemeye başladık bir yandan gözyaşı bir yandan o seyircinin heyecanı unutulmaz bir konserdi.

Karadeniz kadınını sahnede

İlk başta çok şaşırıyorlar ve bizim Türkiye'nin farklı coğrafyasından olduğumuzu Lazcayı bir şekilde öğrendiğimizi sanıyorlar. Sonra bizim Laz olduğumuzu öğrenince şaşırıyorlar ve bizi daha çok benimsiyorlar. Erkek egemen müziğe başkaldırı mıdır sorusuna gelince... Evet, öyledir! Biz bu grubu kurarken özellikle kadınlar üzerinden yürümesine özen gösterdik.

Dağlardan Derelere Türkülerle Bütünleşmiş Bir Kadın: Melek Akman[2]

Binlerce kişinin neredeyse ezbere söylediği "Hayde"yi derleyen ve onlarca Karadeniz türküsüne söz yazan sanatçı Melek Akman, tıpkı kendisi gibi saklı kalmış Hemşin türkülerinin izinden gidiyor. Türkü söylemezse yaşamayacağı düşünen Melek, "Ben türküyüm, türkü de ben. Biz birbirimizi anlıyoruz" diyor.

Rize'nin Ardeşen ilçesine bağlı Oce Köyü'nde yaşayan Melek Akman, 2012 yılına çıkardığı "Napir"[3] isimli albümü-

---

Bu metin; ilk olarak 18.06.2017 tarihinde *Sujin Gazete*'sinde yayınlanmıştır. Bkz. https://www.gazetesujin.net/tr/2017/06/daglardan-derelere-turkulerle-butunles/.

Melek Akman'ın "Napir" albümündeki şarkıları şu linkten dinlemek mümkün: https:// www.youtube.com/watch?v=9cR1IaU-AkY

nün ardından "Doğa İçin Çal" projesi kapsamında hazırlanan "Hayde" şarkısı ile yeniden gündemde.

Sanatçı Kazım Koyuncu'nun binlerle buluşturduğu "Hayde", "Hani sevduğum hani" gibi çok bilinen onlarca Karadeniz türküsünü derleyen Melek'in bu yönü popüler kültür kargaşasında pek bilinmese de, erkek müzisyenlerin işgali altında olan Karadeniz sahnesinde, kemençesi ile gönülleri fetheden İlknur Yakupoğlu, Ayşenur Kolivar ve Refika Kadıoğlu gibi önemli seslerden.

Oce Köyü'nde yaşayan Melek, doğa ile bir bütün olarak kurduğu yaşamında şarkı bestelemeye, yazmaya ve okumaya devam ederken, aynı zamanda emektar bir çay üreticisi. Hayatı tam olarak anlayabilmek ve yaşamın her alanı ile empati kurabilmek için hayvanlaşmak gerektiğini söyleyen Melek, şarkı söylemeden yaşamayacağını söylüyor.

İlk şarkılarını dağlara, derelere söyledi

Oce'de doğup büyüyen Melek, her çocuğun mutlaka bir köy yaşantısına tanık olması görüşünde. Müziğe olan ilgisinin ortaokuldaki bir öğretmeni tarafından ortaya çıkartıldığını söyleyen Melek, türkü söylemeyi de sonradan keşfedilen bir durum olarak tanımlamıyor:

"Kendimi bildim bileli türkü, şarkı söylüyorum. Hayatımın içinde hep türkü söylemek vardı. Çocukken bahçeye gittiğimde dağlara, taşlara söylerdim. Dereye ineklerin peşine çobanlığa gittiğimde dereye şarkı söylerdim. Kendimi hep şarkı ile var ettim."

"Her şarkının bir hikâyesi var"

Bazı insanların hayatında bazı insanlar dönüm noktası olarak görülür. Melek için de Kazım Koyuncu tam bir dönüm noktası olmuş. Özellikle köylerdeki türküleri ile derlemeye özen gösteren Melek'in onlarca şarkıya söz yazdığı da biliniyor. "Şarkılarımı yazarken ya da beste yaparken Oce'den bes-

leniyorum" diyen Melek, her şarkısının bir hikâyesi olduğunu belirtiyor ancak, hikâyeleri anlatmak istemiyor:

"Hikâyeler çok özel ve köydeki insanların yaşamlarından kesitler var. Belki ileride bazıları senaryo olabilir ancak ben anlatmak istemiyorum. Anlatmaya kıyamıyorum."

"Babamın yanında türkü söylemezdim"

Şarkı söylemenin yaşadığı yerde o dönemlerde yanlış bir şey gibi algılandığını söyleyen Melek, "O dönemlerde öyle bir önyargı vardı. Toplumun olumsuz bakışları vardı. Bu nedenle babamın yanında şarkı bile söylemezdim. Ama hayatımda hep müzik vardı"diyor.

Kliplerini de kendi çekiyor

"Benim sesime bir şey olursa ben yaşayamam, türkü söylemezsem var olamam. Ben türküyüm türkü ben. Onlar beni anlıyor, ben de onları" diyen Melek, birçok şarkısına da kendi klip çekiyor. Kendisi gibi şarkı söylemek isteyenlere de seslenen Melek, "Vazgeçmeyin, şarkı söyleyin. Şarkı söylemek istiyorsanız harekete geçin, geç kalmayın. Ben de her dilde şarkı söylemek istiyorum. " diye sesleniyor.

İlk Kadın Tulum Sanatçısı: Filiz İlkay[4]

Filiz İlkay[5], Türkiye'nin ilk kadın tulum sanatçısı ve 2008 yılında ilk kez tulum çalmayı denediğinde Filiz'e "Bir kadın

---

Bu metin; ilk olarak 11.07.2017 tarihinde *Sujin Gazete*'sinde yayınlanmıştır. Bkz. https://www.gazetesujin.net/tr/2017/07/ilk-kadin-tulum-sanatcisi/.

Rize'nin Pazar ilçesinde doğan Filiz İlkay, eğitimini İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Bölümü'nde tamamladı, yüksek lisansını Marmara Üniversitesi Uluslararası İktisat alanında yaptı. Müzikle tanışması beş yaşındayken telefon tuşlarından şarkılar çalmasıyla başladı. Lise yıllarında Zeynettin Maraş ve Orkestrasıyla altı yıl Türk Sanat Müziği Solo ve Koro çalışmalarıyla konserlere katıldı ve ud eğitimi aldı. Üniversite yıllarında da müzik tutkusu devam etti. İTÜ Konservatuarı bünyesindeki Çoksesli Koro çalışmalarına katıldı. Üniversite yıllarından sonra yöresinin

tulum çalamaz, tulum çalmak bir kadına yakışmaz" denilmişti. Ancak Filiz, bu söylenenlere kulaklara asmadı ve 2011 yılında "Vişne" adını verdiği ilk albümünü çıkardı. Bugünlerde ise Filiz, bambaşka bir ilkin heyecanını yaşıyor. Filiz, daha önce hiç kimsenin denemediği bir şeyi yaparak Türkiye'nin yedi bölgesine ait farklı türkülere Doğu Karadeniz'e özgü geleneksel tulum enstrümanıyla yeniden 'nefes' verdi. "Tulum ile Anadolu"[6] isimli albümde Doğu Karadeniz bölgesine ait ve yeniden düzenlenen iki parça da yer alıyor.

Tuluma bölgesel boyut

Filiz'in bu albümü, kendi alanında da bir ilk olma özelliği de taşıyor. Çünkü daha önce hiç kimse Anadolu'nun kadim türkülerini tulum ile çalmadı. Albüm bu yönüyle deneysel bir çalışma olarak da fark yaratıyor. Türkiye'nin her bölgesinden asırlardır söylenen anonim türküleri zaten sahnede çaldığını belirten Filiz, tulumu da her tarzda denemek istediği için halk türkülerini tulum ile yorumladığını ifade ediyor.

Şimdiye kadar gelen tepkilerin olumlu olduğunu anlatan Filiz, "Zaten insanların aşina olduğu türküler. Ben diğer bölgelerdeki türkülerle de tulumu çalıp kullanım alanını genişletmek istedim. Hatta farklı bölgelerde de, insanlar tulumla kendi türkülerini çalmaya başladı" diyor.

"Parmaklarıma kramp girdi"

Yaklaşık 2 yıl bu albüm için çalışan Filiz ve ekibi, albümün kendisinden sonra gelen tulumculara da bir örnek olması açısından önemli olduğunu söylüyor. Kendi albümünde tu-

---

enstrümanı olan tulum ile ilgilenmesi sonucunda profesyonel anlamdaki müzik yolculuğu da başladı. Hemşinliler Derneğinde Tulum Çalma Eğitimi aldı ve ilk konserini Hemşin gecesinde sahne alarak gerçekleştirdi. Bu başlangıçla beraber Filiz İlkay, Türkiye'nin "İlk Kadın Tulum Sanatçısı" oldu.

Filiz İlkay'ın Anadolu'yu gezdirdiği albümünü şu linkten de dinlemek mümkün: https://www.youtube.com/watch?v=8heH21AeIdU.

lum çalarken parmaklarına kramp girdiğini anlatan Filiz, başka albümlere çalarken bu sorunu yaşamadığını belirtiyor.

"Anadolu'nun farklı yörelerinden ezgileri tulumumla seslendirerek, hayatın insana ait yüzlerini, düşünen, düşündüren, ağlayan, ağlatan, gülen, güldüren hallerini ve yüreklerimize hitap eden bu türküleri tulumun yanık sesiyle birleştirerek yüreklerimize kazımayı amaçlıyorum" diyen Filiz'in albümü, dinleyicilerden de büyük ilgi görüyor.

"Tulum çalan kadın sayısı artıyor"

İlk tulum çalan kadın olan Filiz, şu anda çok fazla sayıda tulumcu olduğunu hatırlatıyor ve bunu umut veren güzel bir gelişme olarak değerlendiriyor. Her evde nasıl bağlama çalan varsa tulum çalan da olmasının güzel olduğunu söyleyen Filiz, "Üzerime düşen ne varsa bu anlamda yapmaya çalışıyorum. Tulum halk sazına dönüşmeye başladı ve bu da beni çok mutlu ediyor" diyor.

Kadın Gibi Yaşa!

Trabzon Cazıları

Trabzon'da uzun süredir kadınların yaşamını dönüştürmek, yerel politikaların her alanında toplumsal cinsiyet eşitliğini hayata geçirebilmek için sınırlı çevrelerde büyük emeklerle çalışmalar yürütülüyordu. Ama bunun tüm kente yayılması, tüm kadınları kapsaması, tüm farklılıkların kadın başlığından bir araya gelebilmesi için bir şeyler yapılması gerektiği fikri de hep zihinlerde dolaşıyordu.

Yapılan çalışmaların kısıtlı çevrelerde sınırlı kalmasından, herkese ulaşamamaktan medyada gördüğümüz Karadenizli kadın temsilinden rahatsızdık hepimiz. Ağır yükler altında ezilen cefakâr Karadeniz kadını vardı hep medyada. Oysaki bu zor coğrafyada kendi hikâyelerini yazan, daima mücadele eden onca kadın vardı. Mücadelemiz bizim gerçekliğimizdi. Çamlıhemşin'de Havva Ana'nın Yeşil Yol'a karşı direnişini görenler şaşırıyordu oysa bu coğrafyada onlarca Havva Ana vardı. Kimisi köyde HES'lere karşı yaşam alanını koruyor kimisi kenti kadınlar için yaşanabilir kılmak adına kentin yönetiminde söz sahibi olmaya çalışıyordu.

Ne yapmalı? Nasıl çoğalmalı? Nasıl daha güçlü bir sese sahip olmalı diye düşünürken 2015 yılının yaz aylarında Trabzon'da bir avuç kadın kentteki kadınların bir araya gelip harika bir kadın festivali yapabileceğini düşündük ve kentteki

kadınlarla görüşmeler yapmaya başladık. İşte böyle başladı her şeyi.

Bizler festival hazırlıklarına girişmişken Trabzonspor'un dönem başkanı bir basın açıklamasında şöyle diyordu: "Öleceksek adam gibi öleceğiz, kadın gibi yaşamayacağız!" Herkes gibi bizim de ağrımıza gitti o sözler. Neydi kadın gibi yaşamak? Korkaklık mı? Bizim ninelerimiz bize kimseden korkmamayı öğretmişti. Biz kadın gibi yaşamanın ne olduğunu bilmeyenlere anlatmalıydık. Böylece festivalin mottosu çıktı ortaya: "Kadın gibi yaşa!"

Ardından bize göre kadınlığın ilkelerini belirledik hep birlikte. Barış, şiddetsizlik, eşitlik, adalet, ekoloji, feminizm, yerellik, sürdürülebilirlik, sosyal adalet bizim ilkelerimizdi.

Neden "Cazı"?

"Cazı" yerel dilde cadıya verilen isim aslında. Bu yörede bizler korkutucu cazı hikâyeleriyle büyütüldük. Hem Medea efsanesinin hem de bölgede vaktiyle yaşayan Hristiyan nüfusun cadı hikâyelerinin etkisiyle yaratılmış, kadın erkek herkesin korktuğu gizemli kadınlardır cazılar. Asidirler, bu nedenle kötüdürler başkalarına göre... Biz kadınlar söylediğimiz her aykırı sözde, hakkımızı her aradığımızda, her eşitlik istediğimizde cazı ilan edildik. Bize verilen bu ismi biz de kabullendik.

Belki de cazılık bize dayatılan hayatları yaşamayı reddetmekti, hakkımızı aramaktı, herkesin istediği gibi değil kendi istediğimiz gibi yaşamaktı. Hayatı sorgulamak sorgulanmadan yaşanan hayatı ise yok saymaktı... İşte bu nedenle biz cazı olmayı seçtik.

Eşitlik En Temel İlke

Cazılar adı altında öyle kadınlar biraraya geldi ki... Akademisyenler, sanatçılar, kadın hareketi içinde çalışan kadınlar,

emekçi kadınlar... Türkiye'de kolektif iş yapabilme kültürünün oturmadığını ve birlikte çalışmanın zor olabileceğini düşünüyorduk. Kimsenin kimse üzerinde iktidar kurmasını istemiyorduk, hiyerarşiye karşıydık. Bu nedenle ne bir başkan seçtik kendimize ne bir karar organı. Her kararı birlikte alıp yine birlikte ortak çalışmayla kotaracaktık herşeyi. Eşitlik esastı ki öyle de oldu. Ve böylece lidersiz, kahramansız da bir bütün olunabildiğini kanıtladık.

Çok küçük bir bütçemiz olduğu için birçok şey bizim emeğimizle can bulacaktı, bu imkânsız mı diye düşündük, değildi. Çok yetenekli kadınlar bir aradaydı artık el attıkları her şey güzelleşiyordu.

İlk Festivalimiz

3-4-5 Mart 2016 da ilk festivalimizi gerçekleştirdik. Ellerimizle süslemiştik Trabzon Sanat Evi'nin bahçesini. Programda feminist tarih, medyada cinsiyetçilik, Trabzon'da LGBT olmak, Laz kültürü, savaş ve kadın, çevre ve kadın, kadın emeğinin değerlendirilmesi, kadın bedeni üzerine söyleşiler, şiir dinletileri, fotoğraf sergisi, enstalasyonlar vardı. Çevre örgütleri, kadın sivil toplum örgütleri ve kadın kooperatifleri stantlarıyla festivalimizdeydi.

Tonya'nın Çal Köyü'nde çevre mücadelesi veren Ayşe Ablayla, Çarşıbaşı pazarında kendi ürünlerini satan Neriman Ablayla, Mor Balık LGBT dayanışmasından Fırat'ı biraraya getirebilmişti festivalimiz. Ötekini dinlemeyi ve anlamayı öğreniyorduk hep birlikte.

Kadına şiddeti, çocuk yaştaki evlilikleri protesto eden enstalasyonlarla kaplıydı Trabzon Sanat Evi'nin bahçesi.

Kadınların sesi sesimize değmişti, yanımızdaydılar. Çok mutluyduk, dayanışma büyüyordu, yalnız değildik. Dünyayı kendi çevresinden değiştirmeye başlamak isteyen herkes gelsin demiştik, gelmişlerdi. Kadın gibi yaşamak böyle bişeydi işte!

Şehrin erkeklerine gelince bir avuç arkadaşımız dışında burun kıvırıyorlardı festivale. Hatta "kadın gibi yaşa" sloganından ötürü faşist ilan etmişlerdi bizi. Çok ayrımcı bir söylemmiş. Kadın bedeni ve cinselliği üzerine yaptığımız atölye çalışmasını erkeklere kapalı yapmamız da ayrımcılığımızın göstergesiymiş. Haklılar tabi erkeklerin de hakkı klitorisin işlevlerini öğrenmek. Haklılar elbet çünkü şimdiye kadar hep eril dille mücadele edip adam gibi yaşa diyen herkesi uyardılar. Haklılar evet kadının aşağılanmadığı yeni bir dilin inşası için mücadele ile geçti ömürleri...(Cazılık böyle bişey işte)

Güneşe Çevirelim Şu Karanlık Günleri

İlk festivalin heyecanını üzerimizden attıktan hemen sonra başladı yeni festival hazırlıklarımız. Kendini cazı ilan edenlerin sayısı da artıyordu gün be gün.

Ülkenin gündemi ise gün be gün kararıyordu. Çaresizlik öğrenilip, öğretiliyordu. Bizler de yorgunduk herkes gibi ama umut etmenin iyileştirici gücüne inanıyorduk. Umut çare değilse de çareden daha güzel bişeydi. Bu zamanlarda eski bir Karadeniz türküsü dolandı dilimize:

Dereler akar gider
Taşlari yıkar gider
Bu dünya bir pencere
Her gelen bakar gider

İnelum değirmene
Öğütelim unlari
Güneşe çevirelim
Şu karanlık günleri

Her gelenin bakıp geçtiği bu dünyadan karanlık günleri güneşe çevirmeden gitmeyelim dedik, ikinci festivalimizin

sloganı beliydi. Hep birlikte söyledik bu türküyü cazılar korosu olarak. "Güneşe çevirelim bu karanlık günleri!"

Festivalde bu sefer Türkiye'de ve Trabzon'da feminizmi, erkekliğe eleştirel bakmayı, engelli kadın olmayı, seks işçiliğini, LGBT haklarını, sürdürülebilirlik ve yerele sahip çıkmayı, çocuk istismarını, geçmiş ve şimdiki yaşamı, kadın ve edebiyatı konuştuk. Yine tiyatro gösterileri, konserler, şiir dinletileri, fotoğraf sergileri, nefes ve kahkaha atölyesi, belgesel film gösterimleriyle zengin bir program oldu.

İkinci festivalimizde artık bize kulak vermeye gelen erkeklerin de sayısı artmıştı hatta aralarında kendilerini cazı ilan edenler bile çıktı.

Söylenemeyenleri söyleyebilen kadınlar sahnedeydi. O iş senin bildiğin gibi değil bak bir de benden dinle diyenler sahnedeydi.

Afgan Mülteci kadınlar kendi yemeklerini yapıp festival boyunca satmak için stand açmışlardı. Birbirinden güzel çalışmalar yapan Trabzon'un kadın dernekleri, çevre mücadelesi veren kendi ağacına, toprağına, doğasına sahip çıkan muhteşem gençler bizimleydi.

Festival boyunca bol bol horon tepmeyi, tulum oynamayı ihmal etmedik tabi.

Üç günün sonunda yine birbirimize yasladık sırtlarımızı, dayanışmanın sevincini yaşadık.

Bu anlattıklarımız masal gibi mi geliyor sizlere bilemeyiz ama bizler kendi coğrafyamızda üç gürlük de olsa kendi ütopyamızı yaşıyoruz ve yaşayacağız her yıl. Mücadelemizi büyütüyor, dayanışmayı sürdürüyoruz. Kadın gibi yaşamanın erdemini biliyor, kadın gibi yaşıyoruz. Dünyayı değiştirmeye kendi çevresinden başlamaya karar veren herkesi sesimize ses vermeye çağırıyoruz.

Yazarlar

Nezahat Altuntaş

Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi'nde 1997 yılında yüksek lisansını, 2002 yılında "Türkiye'de Kimlik Farklılaşmasında Din-Mezhep Etkisi ve Siyasete Yansıması" başlıklı tezi ile doktorasını tamamladı. 2010 yılında doçent, 2014 yılında profesör olan Altuntaş, göç, etnisite, kimlik, toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları konularında araştırmalar yaptı ve dersler verdi. 2006-2007 tarihleri arasında Almanya'da bulundu. 2010 Yılından itibaren Karadeniz Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Halen aynı üniversitede Kadın Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü olarak görev yapmaktadır.

Charlotte Binder

Yüksek lisansını, Bremen Üniversitesinde Tarih ve Kültür Çalışmaları Bölümleri'nde 2009 yılında tamamladı. 2014 yılından 2016 yılına kadar Bremen Üniversitesi Kültürlerarası Eğitim Bölümü'nde yürütülen "Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şekillerde Karşılaştırılması" başlıklı araştırma projesinde araştırma görevlisi ve proje koordinatörü olarak çalıştı. 2017 yılı itibariyle, Bremen Üniversitesi'nde "Türkiye Üniversitelerinde Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları" başlıklı

araştırma projesinde araştırma görevlisi ve proje koordinatörü olarak çalışmaya başladı. "*International Women's Day After the Deconstruction of Sex and Gender. An Empirical-Qualitative Comparative Study on Coalition Politics in the Frame of March 8th in Berlin and in Istanbul*" başlıklı 2017 yılında yayınlanan doktora çalışması ise 8 Mart çerçevesindeki koalisyon politikalarını ele alıyor. Araştırma alanları da; toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları, yükseköğretim çalışmaları, toplumsal hareketler, çağdaş Türkiye çalışmaları ve nitel araştırma metotları olarak özetlenebilir.

Çiydem Dağdeviren

1992'de İstanbul'da doğdu. 2011'de Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladı. 2016'da Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sinema ve Televizyon Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine devam ediyor.

Gülmelek Doğanay

Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nden 2010 yılında mezun olduktan sonra, Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans Programı'na başladı. "*Devenir l'acteur en se souvenant: le cas des circassiens en Turquie* (Hatırlayarak Aktör Olmak: Türkiye'deki Çerkeslerin Durumu)" başlıklı bir tez yazarak 2012 yılında Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans Programı'nı tamamladı. Aynı yılın Eylül ayında Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Akabinde, Karadeniz Teknik Üniversitesi Kamu Yönetimi Doktora Programı'na kaydını yaptırdı. Doktora tez yazma aşamasında olup; toplumsal hafıza, kimlik, toplumsal cinsiyet, toplumsal hareketler ve gençlik konularında çalışmaktadır.

Ildikó Bellér-Hann

Yükseklisans derecesini 1980-1981 yıllarında Türklük Çalışmaları, İngiliz Dili ve Arkeoloji alanlarında Budapeşte Üniversitesi'nden, doktora derecesini ise 1989 yılında Türklük Çalışmaları alanında Cambridge Üniversite'nden aldı. Yüksek doktora derecesini 2005 yılında Berlin Humboldt Üniversitesi Orta Asya Çalışmaları'ndan aldı. Kısa bir süre Cambridge Newnham Üniversitesi Skilliter Merkezi'nde baş küratör olarak çalıştıktan sonra, Birleşik Krallık'ta birçok doktora-sonrası bursu aldı. 1999-2009 yılları arasında Halle-Wittenberg Martin Luther Üniversitesi Şarkiyat Çalışmaları Merkezi'nde araştırmacı olarak çalıştı. 2009'dan beri de, Kopenhag Üniversitesi Kültürlerarası ve Bölgesel Çalışmalar Bölümü'nde doçent olarak çalışmaktadır.

Sebiha Kablay

Ankara doğumlu olan Kablay; Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri alanında lisans ve yüksek lisans eğitimini Gazi Üniversitesinden, doktora eğitimini ise Ankara Üniversitesinden almıştır. 2011 yılından itibaren Ordu Üniversitesi Ünye İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü'nde İş ve Sosyal Güvenlik Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. 21.03.2011 tarihinde Sosyal Politika alanında doçent unvanını kazanmıştır. Asiye Aka ve Murat Cem Demir ile ortak hazırladıkları *Neoliberal Politikalar ve Sağlık Çalışanları* isimli bir kitabı ve sosyal politikanın çeşitli alanlarına ilişkin bilimsel kitap ve dergilerde makaleleri bulunmaktadır. Çalışma alanları; mevsimlik tarım işçileri, sağlık çalışanları ve politikaları, kamuda çalışma ilişkileri, neoliberal politikaların çalışma yaşamına etkileri ve sendikacılıktır.

İlhan Zeynep Karakılıç

1981'de Giresun'da doğdu. İlk ve ortaöğretimini burada tamamladıktan sonra, 2003 yılında Gazi Üniversitesi İktisat Bölümü'nden mezun oldu. Daha sonra, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden 2007 yılında yüksek lisans derecesini, 2015 yılında ise "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'ndeki Bir Mübadil Köyünde Habitusun Dönüşümü" başlıklı tezi ile tamamladı. Toplumsal hafıza, zorunlu göç ve Bourdieu sosyolojisi üzerine çalışmaktadır. Yayla yollarına her çıkışında gördüğü bitmek bilmeyen inşaatlardan rahatsız olmakta ve bunun hakkında araştırma yapmayı planlamaktadır.

Evrim Kepenek

Rize'de başlayan öğrenim hayatını İstanbul Üniversitesi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde tamamladı. Cumhuriyet, Birgün, Taraf ve DİHA'da muhabirlik yaptı. Ekoloji, kadın, hak ve hukuk odaklı haberler yazan Kepenek, barış gazeteciliği üzerine de çalışıyor. Şuan Gazete Sujin için çalışan Kepenek, Türkiye Gazeteciler Sendikası (TGS) ve Uluslararası Gazeteciler Federasyonu üyesidir. "Okulun Düzü" isimli belgeli de olan Kepenek, Musa Anter Gazetecilik ödülü sahibidir.

Aslı Polatdemir

Lisans eğitimini 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisans eğitimini Almanya'da Heidelberg Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Bölümü'nde ve bir yandan da Yakın ve Ortadoğu Çalışmaları'nda yan dal yaparak DAAD (Alman Akademik Değişim Servisi) bursu ile 2013 yılında tamamladı. 2014'den 2017 yılına kadar Bremen Üniversitesi Kültürlerarası Eğitim bölümünde yürütülen "Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şekillerde Karşılaştırılması" başlıklı araştırma projesinde araştırma görevlisi ve proje koordinatörü olarak çalıştı. *"Empowerment Concepts of Women's Movements in*

Turkey: A Foucauldian Analysis of Subjectification Through Websites" başlıklı ve yine Bremen Üniversitesi'nde hâlihazırda süren doktora çalışması ise Türkiye'deki kadın hareketlerinin kendilerini konumlandırmaları üzerinden politik ve söylemsel pratikleri ele almayı amaçlıyor. Araştırma alanları; Türkiye ve Ortadoğu'da toplumsal cinsiyet politikaları, internette temsil ve toplumsal cinsiyet ve post-kolonyal çalışmalarda toplumsal cinsiyet bakış açıları olarak özetlenebilir.

İlayda Önal

1992 Ankara doğumludur. İlk, Ortaokul ve Lise öğrenimini ODTÜ GVO Özel Okullarında tamamlamış, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Hukuk Fakültesinden 2015 yılında mezun olmuştur. Halen, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku Anabilim Dalı Hukuk Felsefesi alanında Yüksek Lisans eğitimine devam etmektedir. 2016 yılında Rize Barosuna kayıt olmuş ve Çocuk Hakları, Kadın Hakları, İnsan Hakları, Çevre Hukuku alanlarında faaliyet gösterebilmek amacıyla Rize'nin Fındıklı ilçesine taşınmış ve mesleki faaliyetlerini burada sürdürmektedir.

Selda Tunç-Subaşi

1983 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini 2007 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Yüksek Lisans eğitimini 2011 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı'nda "Televizyonda İzleyici Katılımı: Ekran-Stüdyo Gerilimi" adlı teziyle tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo TV Sinema Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine devam etmektedir.

Özlem Şendeniz

1986 yılında Rize'nin Fındıklı ilçesinde doğdu. Lisans eğitimini Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ka-

mu Yönetimi Bölümü'nde; yüksek lisans eğitimini Karadeniz Teknik Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde yapmıştır. Iğdır Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışırken kamuoyunda "Barış Bildirisi" olarak bilinen "Bu Suça Ortak Olmayacağız" başlıklı bildirinin imzacısı olması nedeniyle 686 sayılı KHK ile ihraç edilmiştir. Halen Ankara Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda doktora eğitimini sürdürmekte ve toplumsal hareketler, kadın çalışmaları, dil, kimlik ve bellek alanlarında çalışmaya devam etmektedir.

Nilüfer Taşkın

1980 Trabzon doğumlu olup aslen Rize Pazarlı'dır. 2003 yılında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra iki yıl boyunca Londra'da dil eğitimi aldı ve çeşitli işlerde çalıştı. 2011 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Daha sonra çeşitli akademik projelerde ve kültür-sanat organizasyonlarında çalıştı. Bir süre Yeşil Yayla Kültür Sanat ve Çevre Festivali'nin koordinatörlüğünü yaptı. Doğu Karadeniz'den çokdilli şarkılar söyleyen *Dalepe Nena* grubunun üyesidir. Halen Klemuri Lokanta'da işletmecilik yapmakta ve zaman zaman gazetelere yazılar yazmaktadır.

Nihan Ciğerci-Ulukan

1976 İstanbul doğumludur. Marmara Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü'nü bitirdi. Aynı üniversitesinin Çalışma Ekonomisi Anabilim dalında yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı. 2009 yılından itibaren Ordu Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Halen Sussex Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezinde misafir araştırmacı olarak çalışmaktadır. Çalışma alanları; çalışma sosyolojisi, göçmen emeği ve kadın emeğidir.

Nazlı Demet Uyanık

88 Mayıs'ında anası onu kuzularla birlikte doğurmuştur. Üsküdar'da yaşar. Eski milli jimnastikçi, yeni dans sanatçısıdır. Hobi olarak mali müşavirlik yapar. Okur, bazen yazar. Sürekli uyur, mütemadiyen rüya görür. Son üç yılını Arhavi'deki HES karşıtı mücadeleye adamıştır. Şimdilerde bir Oblomov hayatı sürmektedir.

Şahinde Yavuz

Şahinde Yavuz Eskişehir'de doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Eskişehir'de tamamladıktan sonra, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını ve doktorasını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı'nda tamamladı. 1998- 2005 yılları arasında Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2006 yılından bu yana, Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Medya ve İzleyici: Bitmeyen Tartışma (Vadi, 2005), Reklamları İzlediniz (Ütopya, 2007), Reklamın Toplumsal Yansımaları ve Yeni Reklam Biçimleri (der) (Ütopya, 2009), Medya ve Toplumsal Cinsiyet Temsilleri (der) (Heyamola, 2015) adlı kitapları çalışma alanı ile ilgili konularda çok sayıda makalesi ve araştırması bulunmaktadır. Gezmeyi, keşfetmeyi, konuşmayı ve okumayı sever. Işık ve Tan'ın annesidir.

Emek Yıldırım

1980 yılında Ankara'da doğdu. Lisans derecesini 2004 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Felsefe Bölümü'nden; yandal derecesini yine 2004 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nden; yüksek lisans derecesini de 2007 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden aldı. 2008-2010 tarihleri arasında Rus-

ya Hükümet Bursu ile Rusya Halkların Dostluğu Üniversitesi'nde (RUDN) araştırmalarda bulundu. 2011 yılından itibaren Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü doktora programında kayıtlı olup, "Sovyet Sonrası Rusya'da Toplumsal Muhalefetin Ekonomi-Politiği" başlıklı doktora tezini yazmaktadır. Ayrıca, 2012 yılından itibaren de, Artvin Çoruh Üniversitesi Hopa İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Öznur Yılmaz

1991 yılında İstanbul'da doğdu. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden 2017 yılında müzik sosyolojisi alanında yazdığı tez ile yüksek lisansını tamamladı.2015 yılından beri de Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyoloji bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmakta.

Demet Özmen-Yılmaz

1975 Samsun doğumludur. Lisans eğitimini Marmara Üniversitesi İktisat Bölümünde tamamladı. Aynı üniversitenin Kalkınma İktisadı ve İktisadi Büyüme Kürsüsü'nde yüksek lisans ve doktora yaptı. Doktora sonrası araştırma bursu ile Londra Üniversitesi'nde bir yıl süreyle misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Kalkınma, kadın ve toplumsal cinsiyet konularında çalışan Özmen-Yılmaz, Praksis Dergisi Yayın Kurulu üyesi olup, halen Ondokuz Mayıs Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü'nde öğretim üyesidir. Şana ve Tuna'nın annesi olan Özmen-Yılmaz fırsat buldukça vokal çalışmalarına da devam ediyor.

SIRTINDA SEPET

Bafra'dan Hopa'ya
Karadeniz'de Kadınlık Halleri

Emek Yıldırım ve Özlem Şendeniz, bir kısmı Karadeniz'de doğup büyümüş bir kısmı hasbelkader yolu bu coğrafyaya düşmüş ve burada yaşayan bir grup kadınla birlikte ilmek ilmek ördükleri bu çalışma ile, okuyucuları, Bafra'dan Hopa'ya Karadeniz'deki kadınlık hallerini irdelemeye çağırıyor. Kitapta temel olarak ele alınan iki ana hat; bir yandan bölgedeki mevcut milliyetçi, muhafazakâr ve devletçi yapılanmayla organik bir bütünlük içinde varlığını sürdüren patriyarki ve "hegemonik" erkeklikleri daha görünür kılmak iken, diğer yandan bu coğrafyanın tüm kadınlarının anlattıkları üstünden hayatın saklı diğer yanındaki "öteki" kılınanların seslerini dinlemektir.
Karadeniz'e dair örtük ama yaygın bir biçimde var olan oryantalist klişelerle, stereotiplerle inşa edilen imgelerden biri olarak zihnimizde canlandırdığımız Karadeniz kadınlarının kendilerini anlatmasına kulak vermeye ve sırtlarındaki sepetlerin içine bakmaya hazır mısınız?

"Zira kitap, sizi bir stereotip ile yüzleşmeye çağırarak başlıyor derdini anlatmaya. Gözlerimizi kapatıp Karadeniz ve Kadın kelimelerini ardarda sıraladığımızda hatırımıza düşen bir imgeyle yapıyor bunu: Bir sepet ve o sepeti yüklenmiş bir kadın... Çalışkan, yürekli, sivri dilli, her işi becerebilen, dünyanın yükünü sırtlamış, diğer yandan halinden de memnun (!) "Karadeniz kadını." Bölgede yaşayanlar, bölgeyle temas halinde olanlar bilir ki bu genelleme bir dış kabuktan daha fazlası değildir. Biz, sizleri, çalışmamıza kıymet verip okuyacak olan okuyucularımızı, bu dış kabuğun içine bakmaya davet ediyoruz."

Özlem Şendeniz & Emek Yıldırım

www.sivasalkitap.com

www.phoenixyayinevi.com