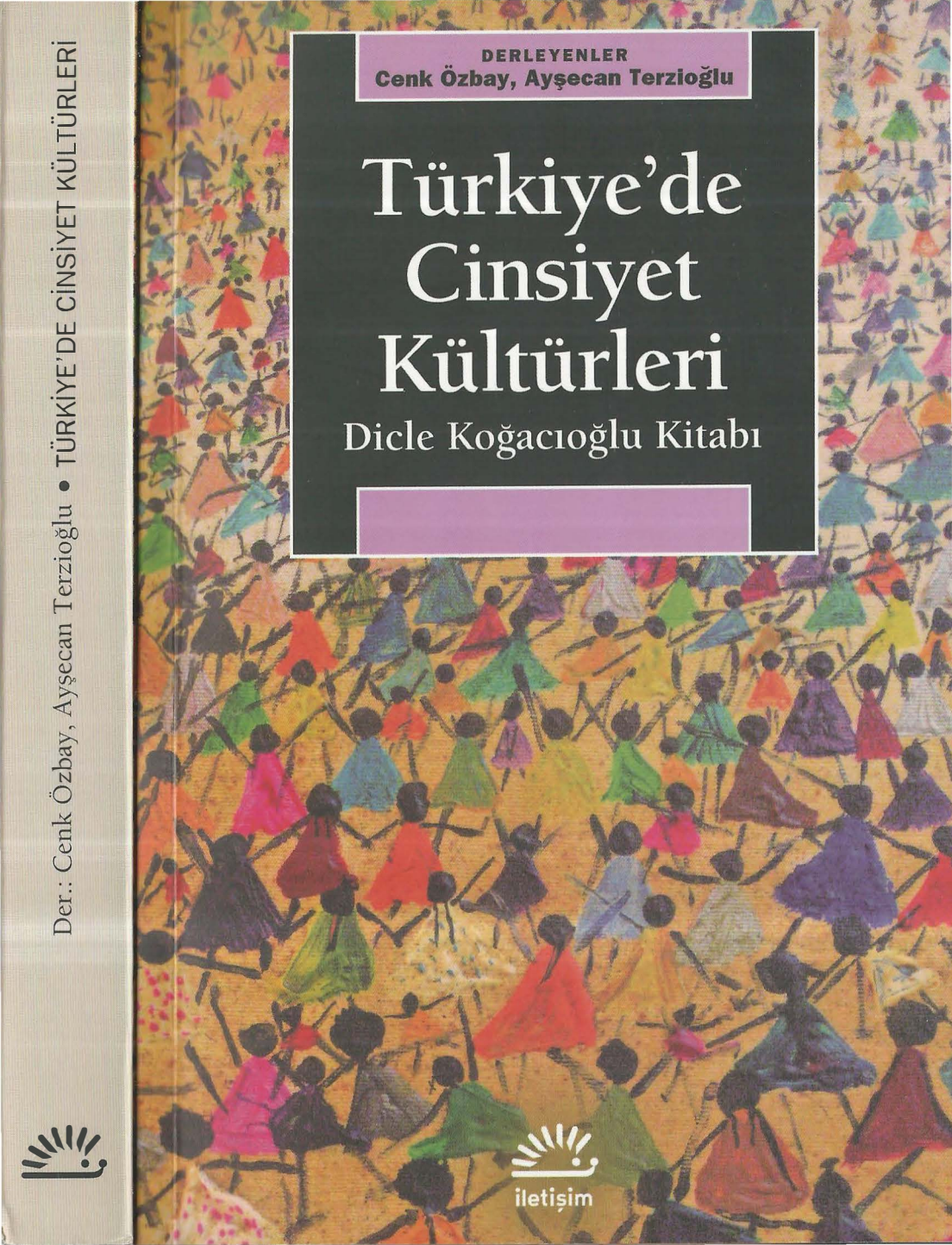
DERLEYENLER
Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu

Türkiye'de Cinsiyet Kültürleri

Dicle Koğacıoğlu Kitabı



iletişim

Der.: Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu • TÜRKİYE'DE CİNSİYET KÜLTÜRLERİ

Derleyenler
CENK ÖZBAY - AYŞECAN TERZİOĞLU
Türkiye'de Cinsiyet Kültürleri

İletişim Yayınları 2771 • Araştırma-İnceleme Dizisi 455
ISBN-13: 978-975-05-2682-4
© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. Basım
1. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Merve Öztürk
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Cihangir Aytuğ
KAPAK FOTOĞRAFI Bayram Candan, "Ayşeler eylemde"
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Evrem Türköz

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
CENK ÖZBAY - AYŞECAN TERZİOĞLU

Türkiye'de Cinsiyet Kültürleri

Dicle Koğacıoğlu Kitabı

iletişim

İçindekiler

ÖNSÖZ
Katmanda Bir Çentik
Cenk Özbay *9*

GİRİŞ
Dicle'nin Çalışmalarıyla Bu Kitaptaki Yazılar Arasında Akademik Köprüler Kurmak
Ayşecan Terzioğlu *15*

Dicle'den Geride Kalanlar
Ferhunde Özbay *23*

BİRİNCİ KISIM

Kentler ve Mekânlar

1 **Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Otoetnografik Yaklaşım**
Leyla Bektaş Ata *31*

2 **Kentin Çeperlerinde Barışa Tutunmak: Kürt Kadınlarının Dilinden Köy Boşaltmaları**
Melike Gül Demir *65*

3 **Odaları Açmak: Kadınların Kendi Mekânını Oluşturması**
PINAR KARABABA KAYALIGIL *83*

4 **Canavarlaştırılan Kent Sokakları: Kadının Kent Deneyimi Üzerine Bir Değerlendirme**
DERYA ACUNER *109*

5 **Dört Duvarın Arasında Gül(ebil)mek: Cop Dansına, Lasonil'e, "Tam Mahkemelik" Morluklara Dair**
MERAL AKBAŞ *127*

İKİNCİ KISIM

Diller ve Öznellikler

6 **Hikâyeler Anlatırken Özne(l)likler Kurmak: Anne, Yurt, Jilet**
NİHAN BOZOK *151*

7 **Etek Ucuna Takılı Tarih: "Dersim'in Ermeni Kadınlarının Bellek Aktarımları"**
MEHTAP TOSUN *173*

8 **Cinsiyetlendirilen Sözlü Gelenek Türleri: Dersim Deneyiminde Sözlü Şiir ve Ağlama Pratikleri**
AYLİN DEMİR *191*

9 **"Kurtarılmış Bir Kürt Gibi Hani": Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürt Kadınlarının Eğitimini Yeniden Düşünmek**
PINAR ENSARİ *221*

10 **"Bir"in ve "Dil"in Hegemonyasından Kurtulmak: Yaşam Yazımında Çokseslilik**
ÖZLEM EZER *245*

ÜÇÜNCÜ KISIM

Erkeklik ve Cinsellikler

11 **Kamusal Alanda Saklambaç: İstanbul'da Eşcinsel ve Biseksüel Erkeklerin Mekânsal Sosyalleşmesi**
OZAN SOYBAKIŞ *267*

12 **Sevginin Ölüm Dünyası: Aile, Arkadaşlık ve Trans Kadın Cenazeleri**
ASLI ZENGİN *281*

13 **Queer Bağ, Ailesel Zaman Kavramlarının Tezahürü ve Hatırlattıkları**
DILARA ÇALIŞKAN *299*

14 **Doğu Karadeniz'de "Çekme" Anlatıları: Bir Ritüel Olarak Kız Kaçırma**
FETHIYE BEŞIR *313*

SONSÖZ
Çatlaklardan Sızan Rengârenk Işık: Dicle Koğacıoğlu
AYŞE GÜL ALTINAY *331*

KAYNAKÇA *335*
KATKIDA BULUNANLAR *349*

Katmanda Bir Çentik

CENK ÖZBAY

Bu kitapta, 2009 yılında aramızdan ayrılan sosyolog Dicle Koğacıoğlu'nun değerli anısını yaşatmak ve açtığı yolu bir biçimde devam ettirmeyi teşvik etmek için Sabancı Üniversitesi tarafından düzenlenen makale yarışmasına katılıp belirli dereceler almış çalışmaların bazılarını bir araya getirdik. Bu, elbette zaten yapılması imkânsız olan bir "en iyiler" seçkisi değil; on yılda çok sayıda güzel, etkili ve önemli eser sunuldu ve jüriler tarafından da ödüllendirildi. Ayşecan Terzioğlu ile birlikte, bizden önce böyle bir kitabın hazırlıklarına başlamış olan Sibel Irzık, Ayşe Öncü ve Ayşe Gül Altınay'dan bu görevi devraldığımızda, onların da bizim de kafamızdaki, anlamlı bir bütün oluşturabilecek, birbirleriyle ve Dicle'nin işaret ettiği alanlar ve boşluklarla bir diyalog başlatabilecek yazıları seçerek bir kitap oluşturmaktı. Dolayısıyla burada yer alamayan bütün diğer yazılar da buradakiler kadar değerli ve başarılıydı.

Diğer yarışan ve/veya ödüllendirilen yazarlar gibi, bu kitapta kendilerine yer verilenler de aradan geçen yıllarda hayatın farklı alanlarında ilerlediler. Kimisi akademide kalmayı seçti ve "hoca" oldu. İçlerinde beraber çalıştığımız, yazı yazdığımız ve arkadaşlık ettiklerimiz de var. Dolayısıyla bu, hemzemin bir kitap; içinde hiyerarşi yok, Dicle'nin önem verdiği kimi konulara

değinen ve hepimizin içerici, kapsayıcı, eşitlikçi, adil, ayrımcılık karşıtı bir sosyal bilim yaratma tutkumuzu paylaşan yazılardan oluşan bir seçki. Eminim gelecekte, başka arkadaşlarımız da devamını getirecek.

* * *

Dicle Koğacıoğlu, 2000'lerin başında, sanırım doktora tezini tamamlama aşamasındayken, mezunu da olduğu Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yarı zamanlı-misafir öğretim görevlisi olarak ders verirdi. Ben de o sırada orada lisans öğrencisiydim. Dicle benim hocam olmadı ama denk gelse, ben onun bir akranının dersini değil onunkini seçsem, olabilirdi de. Ancak herhalde yine bir tesadüf eseri aynı bölümde verdiği resmî bir konuşmada bulunmuş ve kendisine o zaman hayran olmuştum. O günden bugünlere aslında hukuk sosyolojisinin tutkulu bir takipçisi olmayan ben, o toy halimle bile Dicle'nin konusuna derin hâkimiyetini, kuramsal sorularını mahkeme salonlarında tanıklık ettiği deneyimlerle harmanlayarak bizlere aktarımındaki ustalığını ve elbette hocalığının kumaşının kalitesini idrak edebilmiştim. Bölümün, her biri çok büyük isim sahibi öğretim üyeleri de çok etkilenmiş, besbelli ki çok memnundular. Bunu da dün gibi hatırlıyorum. Dicle'nin ne kadar dolu konuştuğuna, ne kadar yaratıcı, donanımlı ve etkileyici olduğuna dair, bir diğer (toplu) şahitlik... Aksini söylemek zaten mümkün değil.

Dicle, Boğaziçi'nde değil, o sırada yeni kurulmuş olan Sabancı Üniversitesi'ndeki Kültürel Çalışmalar programında öğretim üyesi olmayı seçti. Ben doktora çalışmalarımı tamamlamak üzereyken ve İstanbul'da ders vermeye de başlamışken, Ferhunde Özbay'ın önerisi ile kendisine bir e-mail yollamıştım ve onun dahil olduğu akademik programda erkeklikler üzerine bir ders açma ihtimalimi konuşmuştuk. Oldukça müspet yaklaşmıştı fakat maalesef bu ihtimal gerçekleşemeden aramızdan ayrıldı. Ancak yıllar sonra bu önsözü yazmak için oturduğumda, hem Boğaziçi'nde (Kimlik ve Kültür) hem de Sabancı'da (Cinsellikler ve Toplumsallıklar) özellikle onun (da) verdiği bazı dersleri vermeyi seçtiğimi fark ettim. Belli ki ben çok

farkında olmasam da, ondan etkilenmem ve hayranlığım alttan alta hep devam edegelmiş.

Bunda şüphesiz ikimizin de hocası ve yakını olmuş Ferhunde Özbay ve Nükhet Sirman'dan Dicle'yi yıllarca farklı şekillerde ve ortamlarda dinlemiş olmamın büyük etkisi var. Hatta Sirman'ın bir seminer dersinde okuduğumuz bir Pierre Bourdieu kitabının fotokopisinde, sayfaların yanına alınmış olan notları kendisinin yazmadığını, kitap Dicle'nin olduğu için notların da ona ait olduğunu, bunları okursak onun perspektifini de görmüş olabileceğimizi söylediğinde ne kadar eğlendiğimizi hatırlıyorum. Bir kitap, Dicle'nin notları, Sirman'ın yorumları, sınıftaki tartışmalar ve benim kıt kanaat yaptığım çıkarsamalar bir araya geliyordu. Üst üste binen bu yorumlar ve okumalar, sosyal bilimler eğitiminin hikâyelerle, kişiliklerle, bakışlarla, göreceli anlamlar ve konumlanmış bilgilerle nasıl örülegeldigini de sembolize ediyordu sanki. O zaman adını bilmediğim bir parşömen (*palimpsest*) gibi... Umarım ki bu kitap da bu kolektif parşömenimizde yeni bir katman, yeni izler ya da çentikler bırakacaktır; devamında yine üzerine yazılması koşuluyla...

Elbette Dicle ile Ferhunde Hoca'nın hukuku başkaydı. Onun kendisi de dahil hepimizi gözyaşları içinde bırakan ve ikisine de sevgimizi daha da derinleştiren samimi konuşmasının metni zaten bu kitapta da yer alıyor. İkisinin herkesi, hepimizi imrendiren dostluğuna ve entelektüel yakınlığına dair keşke daha çok belge, yazışma, yazı veya sunum metni kalsaydı elimizde. Bize anlatılan ve/veya hatırladığımız hatıralar, anekdotlar ve hikâyeler baki tabii... Ama yetmiyor işte...

Bu kitaptaki yazıları topladığımız ve aslında kesin sınırlar ile birbirlerinden ayrı olmayan üç bölüm, bir bakıma cinsiyet çalışmaları dediğimiz ve içine (en azından) feminist-kadın çalışmalarını, erkeklik çalışmalarını, LGBT ya da queer çalışmalarını ve diğerleri kadar net disiplin-ötesi kimlikler kazanmasalar da aile, cinsellikler ya da beden konusuna temas eden soru ve araştırmaları içeren karmaşık ve dinamik sosyal bilim alanı-

nın Türkiye'de öne çıkan ve özelikle genç araştırmacılardan ilgi gören temalarını da oluşturuyor: Bunlar, yine kabaca çizgilerle, cinsiyet ve cinselliği mekân ve kent ekseninde düşünenler; dil-anlatı-hikâye-bellek-temsil doğrultusunda araştıranlar ve bu kompozit yapının erkeklik-cinsellik boyutlarına vurgu yapanlar. Gerek ödüle başvuranlarda, gerek kazananlarda, gerekse de –benim gözlemleyebildiğim kadarıyla– üniversitelerin yüksek lisans ve doktora başvurularında da bu eğilimler öne çıkıyor. Buna özellikle son dönemde göç ve iltica, trans bedenler ve topluluklar, çalışma koşulları ve işsizlik-prekarizasyon, eğitim politikaları ve iletişim teknolojilerindeki değişimin cinsiyet ilişkileri ve cinsel toplumsallık biçimleri üzerindeki etkilerini de ekleyebiliriz. Herhalde önümüzdeki on yıldaki yazılarda da bu eğilimler belirginleşecektir.

Bununla birlikte, hakkında sıklıkla konuşulmasına ve atıfta bulunulmasına rağmen, Türkiye'deki cinsiyet çalışmaları literatüründe küreselleşme-neoliberalizm ve kesişimsellik (*intersectionality*) kavramlarının ve bu kavramların işaret ettiği önemli paradigma değişimlerinin yeterince ifade bulduğunu, kuramsal derinliğiyle araştırma sorularına ve yöntemlerine sızdığını ve etraflıca irdelendiğini söylemek henüz mümkün değil. Bu kitaptaki yazılar arasında bu kavramlarla eleştirel ve diyalojik bir ilişki kurmayı denemiş olanlar da mevcut, buralarda biraz yolunu kaybetmiş gibi duranlar da... Böylesi bir farklılık, bu yazıların kariyerinin erken yıllarındaki araştırmacılarca ve geçtiğimiz on yıllık zaman yelpazesi içinde yazıldığını düşündüğümüzde, olağan görülebilir. Hem de daha önce altını çizdiğim gibi, farklı katmanların üst üste bindiği bir anlayışta, hangi zaman diliminde hangi kavramlarla ne gibi sorulara yanıtlar aradığımızı belgelemenin, belki hâlâ emeklediği de söylenebilecek Türkiye'de cinsiyet çalışmaları alanı içinde çok önemli olduğunu düşünüyorum.[1]

1 Bunu daha iyi yapabilmeye (en azından başlamak) için bakılabilecek bazı kaynaklar önerebilirim: Abadan Unat (1979); Tekeli (1990); Berktay (1998); Bora ve Günal (2002); Sancar (2011); Özbay, Terzioğlu ve Yasin (2011); Dedeoğlu ve Elveren (2012); Bora (2015).

Sonuç olarak, bu kitaptaki çoğu yazının (ya da çağrıştırdıklarının) sorularına çok boyutlu ve sürekli değişen dengelerle şekillenen, küreselleşmiş bir dünyada ve onun öyle ya da böyle bir parçası olmuş bir yerde; neoliberal ekonomi, devlet ve toplum prensiplerini oldukça kendine özgü şekillerde benimsemiş (ya da sentezlemiş) ve sürekli de esneten bir toplumda; tekil bir vurgu ya da kişisel özellik ile kurulan, basit kimliklerle anlaşılamayacak kadar karmaşık iktidar dinamikleri, öznellik kapasiteleri ve direniş mekanizmaları ile örülü bir bağlamda yanıt aramaya çalıştığını memnuniyetle söyleyebilirim. Tahmin ve umut ediyorum ki, genel anlamda Türkiye'de sosyal bilim ve özel olarak da cinsiyet çalışmaları (ve onu oluşturan alt alanlar), bu kitaptaki yazıların işaret ettiği ve elbette Dicle Koğacıoğlu'nun da hukuk, sosyoloji, cinsiyet, aile, gelenek gibi konulardaki çalışmalarıyla gerçekleştirdiği gibi, başka bir dünyaya ait, eskimiş ve ezberlenmiş düşünce kalıplarından ve araştırma yaklaşımlarından uzaklaşarak, bugüne dair yeni sorular sormanın, yeni öznelere yaklaşmanın, yeni araştırma biçimleri geliştirmenin ve yeni kavramsal çerçeveler çizmenin yolundan gidecekler. Başka hiçbir şey değilse, Dicle'den muhtelif ve çelişkili hakikatler içeren hikâyeleri, yeni şekillerde anlatmanın zamanının geldiği yolunda bir ilham almamız mümkün.

Büyük anlatıların parçalandığı ve onların yerine bazı yenilerinin kurgulandığı, insanların tek boyuta indirgenmiş bir kimliğe sıkıştırılamadığı, aksine kimliklerin ve öznelliklerin geçirgenleştiği ve çoğullaştığı, mekânların farklı yorum ve kullanımlarla devinim içinde şekillendiği, hikâyelerin çoksesli ve çokzamanlı bir hale büründüğü, dümdüz sanılan çizgilerin büküldüğü, iktidar araçlarının ve dillerinin sürekli çetrefilleştiği bir yer ve zamanda, böyle bir sosyal bilime ihtiyacımız da herhalde her zamankinden daha fazla. Dicle'nin de dediği gibi, dünyada çok acı var; burası insanlara ve insan olmayan canlılara her türlü eziyetin yapıldığı, ıstırabın verildiği ve her biçimiyle şiddetin uygulandığı bir yer. Muhtelif toplumsal kurumlar da hep bu acıların ve maduniyetlerin devamlılığını garanti altına almayı vazife edinmiş gibiler – Dicle'nin örneğinde hukuk yapısı,

yasal aktörler, "gelenek" haline gelmiş söylemler ve mahkeme salonlarındaki diyaloglar ve sessizlikler gibi... Eğer herkeste ve her yerde mevcut olan kırılganlıkları bir nebze azaltıp, toplumsal adalete, eşitliğe ve şiddetsizliğe yönelmeyi sağlamayı arzuluyorsak, bence bu tarz "dönüştürücü" karşılaşmalara odaklanan bir sosyal bilim anlayışına çok ihtiyacımız var.

Dicle'nin Çalışmalarıyla Bu Kitaptaki Yazılar Arasında Akademik Köprüler Kurmak*

AYŞECAN TERZİOĞLU

Dicle Koğacıoğlu'nun sorgulayıcı ve yenilikçi düşünce tarzını ve eserlerinin Türkiye'deki sosyal bilimlere katkısını anlatmaya çalışırken bunu onun güçlendirici dostluğundan ve dayanışmacı ruhundan ayırarak yapmak bana çok zor geliyor. Dicle'yi 1990'da ikimiz de Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde okumaya başlayınca tanıdım. Daha ilk yıllarda bile derslerde yaptığı yorumları dinlerken özgüveninden ve tutarlılığından etkilendiğimi hatırlıyorum. Okuldan Bebek'e inen ağaçlık yolda, ilkbahar tatillerinde gittiğimiz Bodrum'da, doktora eğitimi için gittiğimiz New York'ta ve İstanbul'a döndüğümüzde yaptığımız uzun sohbetlerde hayatı her zaman sosyal bilimlerle, büyük eleştirilerimizi ve müzmin şikâyetlerimizi ise hep kahkahalarla harmanladık.

Şimdi bu anılar ve düşüncelerle, 2010 yılından beri Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi (SUGender) tarafından verilen Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü'nü kazanmış eserlerin arasından seçerek derlediğimiz bu kitabı hazırlarken, onu tanımanın, arkadaşı ve meslektaşı olmanın ne kadar büyük bir şans ve gurur kay-

(*) Bu kitabın son halini alması için tüm detaylar üzerinde titizlikle çalışan Aslı Aygüneş ve Begüm Acar'a çok teşekkür ederiz.

nağı olduğunu fark ediyorum. Belki bu nedenle Dicle'nin akademik ve düşünsel mirasının gelecek kuşaklara da nasıl aktarıldığını göstermeyi amaçlıyor ve bunu aynı zamanda kişisel bir mesele gibi de görüyorum.

Dicle'nin eserleri sadece hukuk sosyolojisi ve cinsiyet çalışmaları gibi belirli alt dalları değil, toplumsal bir olguyu farklı yönleriyle incelemesiyle ve egemen bakış açılarının ötesine geçerek, onlara yeni açılımlar getirmesiyle bütün sosyal bilimciler için önemli örnekler oluşturur. Dicle birçok çalışmasında eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların kurumsal ve gündelik hayat deneyimlerine ve anlatılarına nasıl yansıdığını ve bu yollarla nasıl pekiştirilerek çoğaldığını göstermesi açısından kendi meslektaşlarına ve öğrencilerine örnek oldu. Onun kişisel ve politik olanı akademik olandan ayırmaması, tam tersine aktivizmi akademiyi besleyen güçlü bir damar olarak görmesi Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarına da yeni alanlar açan, zenginleştirici bir yön verdi. O bize yalnızca akademide değil sokakta, mahkeme salonunda, evde ve her yerde cesaretle dayanışmayı ve haksızlıklara karşı çıkmayı öğretti.

Ödül kazanan tüm makaleler arasından, bu kitap içine alınacak eserleri seçerken de bizim için en önemli kriter bu yazıların da Dicle'nin interdisipliner, çok yönlü, yenilikçi, eleştirel ve sorgulayıcı bakış açısından izler taşıması oldu. Özgün araştırmalara dayanan, büyük bir emekle yazılmış birçok makale içinden bu kitaba en uygunlarını seçmek bizim için oldukça zorlu bir süreç ve deneyimdi. Bu kitapta Türkiye'deki farklı toplumsal ve politik eşitsizlikler ve ayrımcılıkların zamanla nasıl yapısal hale gelerek kurumların işleyişine ve gündelik hayatın farklı boyutlarına yansıdığı, sorgulandığı ve direniş alanları açtığı gibi, Dicle'nin akademik ve kişisel anlamda dert edindiği ve üzerine çalıştığı konuları kapsayan makalelere öncelik verdik. Bununla beraber, Dicle'ninki gibi, kalıp düşüncelerden ve ezbercilikten uzak, toplumsal dinamiklere dışarıdan bakarken, aynı zamanda bu dinamiklerin ortasına araştırmacı/yazarın kendisi de dahil olmak üzere, farklı kurumları ve aktörleri yerleştiren çoklu ve çoğulcu bir bakış açısına sahip yazıları seçmeye özen

gösterdik. Yazarların çoğu, bu kitap hazırlanırken son yıllarda devam ettirdikleri araştırmalarını da yazılarına katarak çeşitli güncellemeler yaptılar.

Bu yazılar, Dicle'nin akademik ilgileri ve çalışmalarının izlerini taşımalarının yanı sıra, okuyuculara şehir sosyolojisi, hukuk sosyolojisi ve toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi dünyada ve Türkiye'de son yıllarda öne çıkan sosyal bilim alanlarında Türkiyeli genç araştırmacıların ortaya koyduğu iyi örnekleri sunuyor. Bununla birlikte, seçilen yazılar sosyo-ekonomik konum, etnik kimlik ya da cinsel yönelim nedeniyle dışlanmış, kırılgan gruplarda aile kavramının, mekân ve zaman anlayışının yeniden kurgulanması, dilin kimlikler ve öznelliklerle yakın ilişkisi ve devletin politik ve toplumsal mekanizmalarının sorgulanmasını da irdeliyorlar.

Dicle de çalışmalarında gelenek, modernleşme, toplumsal dönüşüm, iktidar, vatandaşlık ve kültür gibi artık kalıplaşmış kavramları tarihsel bağlamlarına oturtup sorgulayarak, bu kavramların politik ve toplumsal eşitsizlikler, ayrımcılıklar ve şiddet gibi sorunların açıklanmasında sebep olarak gösterilmesini de açık bir dille eleştirir. Bugün hâlâ üniversitelerde birçok derste okutulan ve birçok teze ve çalışmaya kaynak olmuş "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği" başlıklı yazısında Dicle (Koğacıoğlu 2007), özellikle toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri konusunda gelenek ve modernleşme gibi kavramları kullanarak yapılan genelgeçer açıklamaların toplumdaki tahakküm ilişkilerinin üzerini örttüğünü vurgulayarak, bu ilişkilerin farklı açıklamalara yer verebilecek araştırma olanaklarını da engellediğini belirtir: "Öyle görünüyor ki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin gelenek üzerinde söylemleştirilerek kültüre indirgenmesi tekrar tekrar faklı boyutlardaki iktidar ilişkilerinin doğallaştırılmasında kullanılan bir figür. O yüzden feministler olarak gelenek üzerinden kurulan her söylemde ataerkil ve sömürgeci iktidar ilişkilerini aramayı, uluslarüstü, ulusal ve yerel düzlemlerde gelenek ve kültür kategorileri üzerinden ne gibi tahakküm ilişkilerinin doğallaştığını araştırmayı öneriyorum." Bu sözlerin özellikle bugünlerde

ufuk açıcı olduğunu ve buradan hareketle tartışmamız gerektiğini düşünüyorum. Sorunları onun gibi irdeleyerek ve üzerlerine giderek, Dicle'nin entelektüel mirasını ve ruhunu yaşatacağımıza inanıyorum.

Araştırma yapmak, Dicle için görüşmeler ve gözlemler yapma yöntemlerini kullanarak bilgi edinmenin çok ötesinde bir anlam taşıyordu. Doktora çalışmasının saha araştırmaları kapsamında Ümraniye ilçesi sakinlerinin davalarını izlerken, yaptığı gözlem ve görüşmeleri biz arkadaşlarına heyecanla anlatan Dicle, bu sırada sadece hegemonik politik ve toplumsal söylemleri eleştirmekle kalmıyor, Batı'da ortaya çıkan ve gelişen sosyal bilim teorilerinin ve kavramlarının da Türkiye gibi farklı coğrafyalarda yapılan saha çalışmalarından ortaya çıkacak yeni teoriler ve kavramlarla harmanlanmasıyla oluşacak daha çoğulcu ve çok sesli bir sosyal bilimler anlayışının hayalini kuruyordu. Dicle için, araştırmalardan elde edilen bilgilerin teorik bir çerçeve içinde sunulması, sadece dünya ve Türkiye akademisinde sosyal bilimler alanında önemli katkılarda bulunmasının çok ötesinde, aynı zamanda kişisel olarak da dert edindiği eşitsizliklerin, ayrımcılığın ve şiddetin ve bunların varlığı karşısında yapılan genelgeçer açıklamaların sorgulanması ve bu sorunların kaynaklarını ararken yapısal ve kurumsal olarak daha derinlerine inilmesi anlamına geliyordu. Dicle ancak bu şekilde bu sorunların ve onların insanların hayatında yol açtığı acıların ortadan kaldırılmasında somut adımlar atılacağına inanıyordu.

Dicle'nin analizlerinde en çok dikkati çeken özelliklerden biri de onun ele aldığı konularda, nüanslara karşı duyarlı bakış açısıyla geliştirdiği, kişilerin gösterdiği farklı tepkileri yorumlamadaki başarısıdır. Örneğin, Dicle doktora tezi sonrasında üzerine çalıştığı hukukçu otobiyografilerini incelerken, 12 Eylül 1980 darbesi sonrası kurulan askerî hükümetin temel kurumlarından olan sıkıyönetim askerî mahkemeleri anlatılarında öne çıkan çeşitli keyfî hukuki usullere ve uygulamalara örnekler vererek, bu keyfiyet yüzünden adli alanın adilliğinin "yara aldığını" vurguluyor ve hukukçuların bu soruna yönelik farklı tutumlarını okuyucuya gösteriyordu (Koğacıoğlu 2012).

Dicle'nin yasallığı yeniden anlamlandırma ve üretme olarak anlattığı bu tutumlar, onun ifadeleriyle, duygusal tonlu bir isyandan doğrudan bir direnmeye, seyirci kalmaktan eninde sonunda bu olağanüstü hal döneminin sona ererek "adaletin haklı çıkacağı" bir dönemin başlayacağına dair taşınan umuda uzanan önemli farklılıklar gösteriyordu. Dicle bu farklılıkları yalnızca irdelemekle kalmıyor, söz konusu hukukçuların toplumsallık, millet, aile ve erkeklik kurgularıyla da ilişkilendiriyordu. Bu kitabın derleyicileri olarak biz de, ödül kazanan makalelerin arasından, Dicle'nin nüanslı analizlerinin mirasçısı olabilecek, Türkiye'deki toplumsal ve kültürel çeşitliliği yansıtan ve genelleyici veya "tek tip"leştirici açıklamalardan kaçınan yazıları bu kitap için seçmeye özen gösterdik.

Konu ve bakış açılarının yanı sıra, kendi aramızda kısaca "Dicle'nin Kitabı" diye sözünü ettiğimiz bu kitaba makaleleri seçerken, Dicle'nin akademik hayatı boyunca sergilediği bu entelektüel ve kişisel duruşa yakın yazarlara öncelik verdik. Böylelikle Dicle'nin çalışmalarıyla Dicle'nin kitabının yazarları arasında akademik ve kişisel köprüler kurmanın yanı sıra, genç sosyal bilimcilerin de, tıpkı Dicle gibi, politik ve toplumsal meseleleri kişisel olarak da dert edinen, araştırma konularının kaynaklarını bu dertlerinden yola çıkarak derleyen akademisyenler olduğunu göstermeye çalıştık. Böylelikle, cinsiyet çalışmalarında, kent çalışmalarında, hukuk sosyolojisinde ve anlatı analizlerinde Dicle'nin yeni akademisyenlere devrettiği akademik mirastan kesitler sunmayı da amaçladık.

Kitabın içeriği

Birinci Kısım kent, mekân ve cinsiyet ilişkileri üzerine odaklanan araştırmalardan oluşuyor. Kitabın ilk yazısında, Leyla Bektaş Ata, tek başına bir kadın olarak AKP döneminde bir "proje ilçe" olarak inşa edilse de çoğumuzun sadece adını duyduğumuz ve nerede nasıl yaşamlara ev sahipliği yaptığını bilmediğimiz Başakşehir'e genç ve bekâr bir kadın olarak taşınmanın ve orada, bir güvenlikli sitede yaşamanın ve vakit öldürme-

nin ne anlama gelebileceğini, "otoetnografik" bir yöntem kullanarak irdeliyor. Ardından Melike Gül Demir, zorunlu göç sebebiyle köylerini bırakıp batıdaki metropol bölgelere taşınmak zorunda bırakılmış Kürt kadınlarının neler yaşadıklarına ve bu yaşamları hikâyelendirme girişimlerine, bu süreçte öne çıkan nostaljik ve siyasi temalara odaklanıyor. Pınar Karababa Kayalıgil, yazısında Sivas'ta bir kadın merkezinde yaptığı gözlemlerden yola çıkarak kent mekânı-kamusal alan ile ev mekânı-mahrem dünya sınırları arasında, çoğul aktörlerin ve siyasi motivasyonların da etkili olduğu toplumsal müzakereye değiniyor. Derya Acuner'in kaleme aldığı bölüm, kent kamusallığı ve fiziksel mekân olarak sokağa önemli feminist perspektiflerle şekillenen yorumlar getiriyor ve temel tartışmaları yeniden araştırma gündemine dahil ediyor. Meral Akbaş ise Kayalıgil ve Acuner'in ev-sokak ikiliğinde aktardıkları mekânsal sıkışmaya, tam anlamıyla bir kapatılmanın yaşandığı cezaevinde, hem de darbe sonrasının her zamankinden de kötü koşullarında yaşananlara ses vererek, aksi halde tahayyül etmemizin kolay olmadığı bir bakış açısı sunuyor.

Kitabın İkinci Kısmı'ndaki araştırmalar dillerin, kimliklerin, hikâyelerin, tarihlerin ve öznelliklerin cinsiyet perspektifinden yeniden anlatılmasına ve yorumlanmasına odaklanan yazıları bir araya getiriyor. Yetiştirme yurdunda kalmış genç kadınlarla yaptığı görüşmelerde onların hayat hikâyelerine odaklanan Nihan Bozok, bu kadınların maruz kaldıkları dışlanma ve damgalanmalar karşısındaki mücadelelerini incelerken, aynı zamanda onların şiddet ve acı gibi aktarması güç konuları anlatma stratejilerini de inceliyor. Bozok gibi bireysel ve kolektif mücadele anlatıları üzerine yazan Mehtap Tosun da 1915'te Dersim'e sığınan Ermeni kadınlarının bellek aktarımları ile bu kadınların anlatılarında oluşan kimlik algılarını da vurgulayarak tarihin ve tarih yazımının cinsiyetlendirilmesinin önemli bir örneğini sunuyor. Bir diğer tarihi cinsiyetlendirme örneği de yine Dersim'de yaptığı çalışmasını ele alan Aylin Demir'den geliyor. Demir, bu coğrafyada sözlü şiir ve ağlama geleneklerini incelerken, hangi konuların bu geleneklerde nasıl yansıtıldığını ve bu

geleneklerde farklı dinleyicilerin etkisini ele alıyor. Pınar Ensari yazısında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yetişerek, üniversite okumaya İstanbul'a gelmiş kadınlarla yaptığı görüşmeler üzerinden etnisite, sınıf, cinsiyet dinamiklerinin kesişimselliğinde onların bölgedeki ve İstanbul'daki deneyimlerini ve zorlu politik ve toplumsal koşullarda okumak için verdikleri mücadeleleri ve geliştirdikleri stratejileri anlatırken, aynı zamanda bu konuda üretilen hegemonik, oryantalist söylemleri de eleştiriyor. Özlem Ezer'in çalışması ise Urfa'da yetişerek başarılı kalkınma ve sosyal sorumluluk projeleri geliştiren bir girişimci olan Adalet Budak'ın yaşam öyküsüne odaklanırken hem içerik hem de yazma biçimi ve araştırma yöntemi olarak yaşam öyküsü yöntemini sorgulayarak yeniden üretiyor.

Kitabın Üçüncü Kısmı'nın ilk yazısında Ozan Soybakış, İstanbul gibi neredeyse sonu olmayan bir kentte, milyonlarca heteroseksüel birey arasında eşcinsel ve biseksüel erkeklerin nasıl bir araya geldikleri ve hangi fiziksel ya da sanal ortamlarda sosyalleştiklerine odaklanırken, her koşulda varlığını koruyan sınıf farklılıklarının altını çiziyor. Aslı Zengin, kendi doktora araştırmasından yola çıkarak İstanbul'da trans cenazelerinin, dikkatli bakanlara ya da dinlemeye hazır olanlara Türkiye'de aile, cemiyet, arkadaşlık ve devlet hakkında ne gibi hikâyeler anlatabileceğini gösteriyor. Dilara Çalışkan, yazısında Türkiye'de trans olmanın toplumsal ve politik güçlükleri, trans hareketinin mücadelesi ve bu çerçevede kurulan queer anne-kızlık ilişkisi üzerinde dururken, çalışmasında tanımladığı bu anne-kızlık ilişkisinin toplumsal ve kültürel dinamiklerini de inceliyor. Fethiye Beşir yazısında babaannesinin kendi "çekilme" (kaçırılma) hikâyesinden yola çıkıyor. Yazar, kadınların seslerine ve deneyimlerine alan açan alternatif bir tarih yazıcılığı öneren sözlü tarih yöntemini kullanarak, 65 yaş üstü Karadenizli kadınların çekilme deneyimlerini, bu deneyimlerin öncesi ve sonrasına da odaklanarak aktarıyor ve bu deneyimlerin hangi açılardan bir ritüel olarak tanımlanabileceğini tartışıyor.

Dicle'den Geride Kalanlar

FERHUNDE ÖZBAY

Dicle Koğacıoğlu 1990'ların başında Boğaziçi Sosyoloji Bölümü'nde benim öğrencim oldu. Benden kaç ders aldığını artık anımsamıyorum. Son sınıftayken ilk defa açtığım "İstanbul" dersinden birkaç anım var. Çok keyifli bir dersti ve Dicle olağanüstü gayretiyle herkesten bir adım önde gidiyordu. Herkes birer makale sunumu yaparken o Stefanos Yerasimos'un *Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri* adlı koca kitabını anlatmıştı bize. Dostluğumuz bu dersle başladı sanırım.

Sonra doktoraya Amerika'ya, Stony Brook'taki State University of New York'a gitti. Tez yapmak için döndüğünde biz artık arkadaştık! Doktoradan sonra hemen dönmedi. Bu kez Colombia Üniversitesi'nde doktora sonrası çalışmalarını sürdürdü. Orada yazdığı parti kapatmalarla ilgili çalışması *International Sociology*'de ve daha sonra geliştirilmiş biçimi *Law and Society* dergilerinde yayımlandı. Sabancı Üniversitesi'nden teklif aldığında artık ABD'de beğenilen bir genç akademisyendi. Sabancı Üniversitesi'ni tercih ederken bana "orada araştırma yapma olanaklarım daha fazla olacak" demişti. Gerçekten de Sabancı'ya geldikten sonra yoğun bir çalışma temposuna girdi. Derslerin dışında mutlaka üzerinde çalıştığı bir araştırma projesi de olurdu. Ayrıca, bence Dicle'nin Sabancı Üniversitesi'ni tercih

edişi çok isabetli oldu. Hiçbir üniversite ona bu kadar vefa gösteremezdi. Bunun için başta Ayşe Öncü olmak üzere, Kültürel Çalışmalar'daki bölüm arkadaşlarına buradan teşekkür ederim.

"Hocam"dan "Ferhunde"ye dönüşü sanırım tezinin saha araştırmasını yaptığı sıralar oldu. Artık aramızda bir arkadaşlık ilişkisi vardı ve hocalık çok gerilerde kalmıştı. "Ferhunde"den "bebeğim"e dönüşümünün tarihini ise anımsamıyorum! Dicle son yıllarda benim resmen hamim olmuştu. Herhalde köpeği Çıtçıt ve benden başka kimseye göstermediği şefkati görüyorduk ondan. Mutluyduk! O yıllarda çok sevdiğim 90'larındaki kayınvalidem ölmeye yatmıştı. Konuşamıyordu ama ben ona çocuğum gibi bakıyordum. Belki de Dicle bizim ilişkimizden esinlenmişti. Ben de adeta onun çocuğu olmuştum.

Ailesine düşkündü. Ben onu çok akıllı bulduğumu söyleyince o bana "sen benim annemi babamı tanımıyorsun da ondan beni akıllı sanıyorsun" demişti bir kez! Ama erkek kardeşi Poyraz'ın yeri ayrıydı. Galiba onu benden daha çok seviyordu! Ama acaba ona bana gösterdiği şefkati gösteriyor muydu bilemem. Sonra annesi Nevzat'la tanıştırdı bir gün. Birlikte Beşiktaş balık halindeki balıkçıya gittik. Ben Nevzat'a hayran oldum. O bizim ilişkimizden mest oldu! Dostluğumuz daha da pekişti.

Ben onun deyimiyle "bebeğim"dim ama bu kelimeyi genellikle eleştirilerini söylerken kullanırdı. "Bebeğim olmamış!" derdi örneğin. İlişkimiz hep birlikte düşündüklerimiz ve yazdıklarımız üzerine konuşmaktı. İlk yazdıklarımı ona okuturdum. O da öyle, yazdığı çoğu şeyi önce bana okuturdu. Yani şevkatli ve yumuşacık ilişki esas itibariyle akademik temellere dayanıyordu. Tabii her zaman eleştirmez, hatta çoğunlukla yüreklendirirdi beni. Benim yayın yapmaktan ne kadar uzak olduğumu bildiği için kimi zaman kendisi bir yerlere yayımlansın diye gönderirdi yazdıklarımı. Ya da bunu mutlaka herkes okumalı diye yüreklendirirdi.

Dicle'nin inanılmaz bir öğrenme hırsı vardı. Kuramsal çalışmaları yer gibi okur ve bana heyecanla onları anlatırdı. Zaten başka insanlardan çok, yazarlardan arkadaşları gibi söz ederdi. En sevdiği arkadaşı Agamben'di. İstiklal Caddesi'nde kim bilir

nereye giderken, her adımda birisinin omuz darbesini yerken, Dicle'den enfes bir Agamben dinlediğimi anımsıyorum. O tam anlamıyla bir yıldızdı. Keskin bir gözlem yeteneği vardı ve sağlam kuramsal alt yapısıyla sıradan olaylar gibi gözüken ilişkilerin elle tutulamayan, ilk bakışta görünmeyen gücün yansımaları olduğunu birkaç cümle ile özetleyiverirdi.

Dicle'nin en çok etkilendiğim çalışması doktora tezidir. Doktorası çok uzun bir saha çalışmasına dayanır. İstanbul'un çevre ilçelerinden birinde asliye hukuk konularına giren davaları takip ediyordu. Saha çalışması sırasında Marmara depremi oldu. O bir yandan deprem bölgesinde gönüllü yardımcı olarak çalıştı, bir yandan da tez çalışmasına devam etti.

Sonuçta müthiş bir tez yazdı. Tezini bir kitap olarak basmadı ama oradan çıkan bir makaleyi hem İngilizce hem Türkçe olarak yayımladı. Sonraki çalışmalarında da farklı bağlamlarda bize benzer konuları anlattı. Konu en basitinden Türkiye'de hukuk olarak düşünülebilir. Bunun içinde sınıf, cinsiyet, ötekileştirilmiş kimlikler gibi eşitsiz ilişkilerde hukukun işleyişine bakıyordu. Koğacıoğlu için sorun, hukuk adına yapılan hukuksuzluklar değildi. Aksine bu değerlendirmenin kendisi sorundu. Maalesef, yalnız hukukçu olmayan bizler gibi sıradan insanlar değil, hukukçuların kendileri bile hukukun, modern hukuk diye adlandırılan yazılı kurallardan ibaret olduğunu sanıyordu. Oysa o bize böyle olmadığını, her toplumda ve farklı zamanlarda aynı kuralların uygulamada farklılaştığını göstermeye çalışıyordu ve bunu da başarıyla yapıyordu. Hukukun resmî ve gayriresmî yönlerini birbirinden ayırmadan bir bütün olarak görmek gerektiğini o yıllarda kimse bu kadar güçlü dayanaklarıyla göstermemişti. Bugün artık en azından bir grup hukukçu Koğacıoğlu gibi düşünüyor. Örneğin, bu hafta Çağdaş Hukukçular Derneği Genel Başkanı Selçuk Kozağaçlı, yaptığı savunmasında toplumda "hukuksuzluk" diye tepki gösterilen sürecin aslında bir hukuk olduğunu söyledi.[1]

Dicle, hukukun toplumda var olan eşitsizlikleri yeniden üretme işlevini anlatıyordu. Adaleti aramak için hukuktan me-

1 http://www.cnnturk.com/turkiye/bu-kez-yargilayan-savunma-oldu

det uman ama uygulamada adalete erişebilirliğin yazılmamış kurallarına çarpan o kadar çok örnek biriktirdi ki bu ona artık sadece acı veriyordu.

Dicle Koğacıoğlu, yazılarında gücün normalleştirilme süreçlerini açığa çıkartmakla meşguldü. O zamanlar kadın cinayetlerine "namus cinayetleri" adı veriliyordu. Onu belki de Türkiye'de ünlendiren çalışması, "Doğu'dakilerin gelenekleri" olarak değerlendirilen kadın cinayetlerinin hiç de Kürtlere has olmadığını ve bu cinayetleri ataerkil sistem içinde var olan Türk hukukunun "gelenek" olarak niteleyip hafife almasının yakıcılığını anlattığı makalesidir. Her dönem bir saat dersime misafir konuşmacı olarak gelip bütün öğrencileri kendine hayran bırakırdı. Ondan en çok istenen konuşma "namus cinayetleri" olurdu.

Çalışmaları bugüne ve geleceğe yönelik çok isabetli yorumlar içerir. Zira henüz 20. yüzyıl bitmemişken o bize hukuk reformu adı altında küresel ilişkiler çerçevesinde hukukta yeniden yapılanmalara gidildiğini anlatıyordu. Neoliberalizmle birlikte "kamusal olarak adil olanı gerçekleştirme sözünün değiştiğini, hukuku kişi ve kurumların amaçlarını gerçekleştirme aracı olarak görme halinin güçlendiğini ve yaygınlaştığını" ileri sürüyordu. Yazdığı bir makalesinde "hukuki alanın, bütün dünyada çok yoğun bir manevra ve mücadele alanı olduğu bir dönemde yaşıyoruz" demişti. Bugün toplum olarak onun dediklerini çok net olarak idrak ettiğimiz olaylar yaşıyoruz.

Dicle Koğacıoğlu, Türkiye'de hukuk sosyolojisinin öncülüğünü yaptı ve bugün bu alanda giderek artan sayıda akademisyenin yetişmesine doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulundu.

Dicle'den en son Galatasaray Üniversitesi'nde verdiği konferansı dinledim. Annesi Nevzat'la birlikte gitmiştik. Konuşma bir harikaydı. Çok alkış aldı. Darbe yasallığını tartıştığı bu çalışmasında hukukçuların anılarından hareket etmesi tam da Dicle'nin amacına uygundu. Yazarların gündelik yaşamlarındaki kadın ve aile tasavvurları ile olağanüstü hal yasaları ve mahkemeleri arasında hemen göze çarpmayan güç ilişkilerine dikkatimizi çekiyordu. Bu sunumunu yazılı bir makale haline ge-

tirmeden aramızdan ayrıldı. Sonradan Seda Kalem ve Tuğçe Ellialtı'nın gayretleriyle son şekline getirilen bu çalışması 2012'de basıldı. Bu münasebetle, Dicle'nin açtığı yoldan ilerleyen sevgili Seda ve Tuğçe'ye sabırla ve büyük titizlikle bu konuşmanın yayımlanmasını sağladıkları için minnetlerimi sunuyorum.

Konuşmamı hazırlarken Dicle'den okumam için gelen bir başka yazı elime geçti. "Taslak kopya, alıntı yapmayınız" uyarısıyla gelen, 30 sayfalık bu İngilizce metin transseksüeller üzerine, öğrencisi Ezgi Taşçıoğlu'nun tezi ile ilgiliydi ve Taşçıoğlu ilk isim olarak yer almıştı. Bu yazının yayımlanıp yayımlanmadığını bilmiyorum. Yayımlanmadıysa, keşke o da Seda ve Tuğçe gibi bu yazının kaynaklarını düzenleyip, son haline getirse ve hepimizin okumasına olanak verse!

Koğacıoğlu, yazılarında daha iyi bir toplum nasıl olmalıdır diye sormamıştı. Daha iyiye doğru giden yolları aramanın akademik çalışmalardan değil, aktivizmden geçtiğine inanıyordu. Amargi ile ilişkide olduğunu biliyordum ama o kadar. Onu kaybettiğimiz 2009 yılında arkasında o kadar çok yakın arkadaşı olduğunu görünce şaşırdım. Bir kısmı onun feminist-aktivist arkadaşlarıydı. Bir kısmı genç akademisyenlerdi. Ben Dicle'yi hiç tanımamışım diye düşündüm. Ya da bir körün fili tarif ettiği gibi dokunduğum Dicle'yi biliyorum sadece. O kadar çok yönlü ve cana yakın, sağlam arkadaşlıklar kuran bir kadının belki de bambaşka bir yönünü gelecek yıl bir başka seveninden dinleyeceğiz. Anlatılanların birleşmesiyle Dicle hakkında daha etraflı bilgi sahibi olmayı sürdüreceğiz.

Bitirirken son bir anımı paylaşmak istiyorum. Bir gün tanımadığım bir akademisyenden bir mesaj aldım. Türk sosyologları üzerine bir derleme yaptığını ve beni de seçtiğini söylüyordu. Bana kendimi en iyi anlatacak bir yazar adı soruyordu. Doğrusu pek hoşuma gitmedi bu iş. Muhtemelen öğrencilere para ile satacağı bir kitabı taşeronlara yazdırıyor hissine kapıldım. Kimseyi önermeyeceğimi, kendisi kime isterse ona yazdırabileceğini söyledim. Arkasından yine hiç tanımadığım genç bir akademisyen geldi. Beni yazmak için seçildiğini söyledi. Beni hiç tanımıyordu. Neden siz seçildiniz diye sorduğumda mo-

ralinin bozuk olduğunu ve bir iki günlük İstanbul seyahatinin ona iyi geleceğini düşündüklerini söyledi! İki gün boyunca benimle konuştu. Bütün yazılarımı aldı. Sonra da kibarlık edip yazdığını gönderdi. Yazı baştan sona bir felaketti. En hamasi iltifatlar, kimliğim, kişiliğim hakkında olmadık yorumlar vardı da yazdıklarımdan neredeyse hiç söz etmemişti. Çok panikledim. Dicle'ye yazıyı gösterince çok canı sıkıldı. "Bebeğim, niye benim adımı vermedin?" diye sitem etti. Onunla da kalmadı, yazara öğrencisi olarak kendisinin de yazıya katkıda bulunmak istediğini söyleyerek izin aldı. Sonuçta benim bir sosyal bilimci olarak katkılarımı (bence biraz abartarak) ama harika bir dille anlatan bir metini yazının içine yerleştirdi. Dicle'nin yazdıklarını tanımadığım akademisyene mal etmek istemedim. Bu kez ben sanki Dicle ile görüşme yapmış gibi onun söylediklerini tırnak içine koyarak yeniden yazıyı değiştirdim. Sonuç yine de bir felaketti. Neyse ki hiçbir gerekçe göstermeden ve benimle bir daha hiç temas etmeden yazıyı basmadılar. Belki de geç kalmıştık. Ben sonuçtan son derece memnundum. Dicle'nin söylenmelerine hiç aldırmadan benim için yazdıklarının bana bugüne kadar verdiği en büyük hediye olduğunu söyledim. O gün "Sen de benim için yapmaz mıydın?" demişti.

Bu da benimki!

BİRİNCİ KISIM

Kentler ve Mekânlar

1

Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Otoetnografik Yaklaşım*

LEYLA BEKTAŞ ATA

İstanbul'da gün boyu dolaşırken dünyanın haline üzüldüm. Ankara'da insan sadece Ankara'nın haline üzülüyor.

– BARIŞ BIÇAKÇI, *Sinek Isırıklarının Müellifi*

Ludwig Feuerbach, "Bir sarayda farklı düşünülür, bir kulübede farklı" der (Engels, 1992: 35). Ben de mekânın farklı düşünmem üzerindeki etkisini anlamak üzere İstanbul'un Başakşehir ilçesinde yer alan bir güvenlikli sitenin on dördüncü katına taşındım. İstanbul'un merkezinde süren gündelik hayatımdan uzaklaşarak alışık olmadığım bir yaşam alanına yerleştim. Bu yazıda, Ağustos-Kasım 2015 tarihleri arasında taşındığım daireyi "ev kılma" sürecimi, site içerisinde yaşadığım karşılaşmaları, kentin diğer noktalarına erişme maceralarımı, kent çalışmaları literatürünün yardımıyla aktarmayı deneyeceğim. Aynı zamanda, otoetnografik yöntemin imkânlarını da tartışmaya açacağım.

Yüksek lisans tezimde kent mekânının dönüşümünün kentlinin yabancılaşması üzerine etkisini incelemeye başlaya-

(*) Bu yazının farklı bir versiyonu daha önce *Fe Dergi*'nin 2016 yılı 8 (2) sayısında yayımlanmıştı. 2016 yılının başında tamamlandığından, kendim ve yaşadığım bölgeye dair paylaştıklarım da o döneme ait.

rak (Bektaş 2013) içerisine girdiğim kent çalışmaları alanı, "yaşadığım kentin sokaklarında yürürken her geçen gün daha fazla gölgede kaldığımı ve gökyüzünü görmekte zorluk çektiğimi fark et[mem]" (Bektaş 2015) üzerine yeni sorular sormamı sağladı. "İnsanlar neden rezidans tipi yüksek binalarda yaşar?", "Yüksek binalar insanların gündelik hayatını nasıl dönüştürür?" gibi sorulara cevap aramak için İstanbul'un farklı semtlerinde yer alan rezidans tipi yüksek binalarda yaşayan insanlarla yaptığım görüşmeler, bir noktadan sonra "Ben böyle bir yerde yaşasam neler hissederim ve gündelik pratiklerim (ev, komşular, mahalle ve kentle kurduğum ilişki, evde yapıp ettiklerim) nasıl değişir?" diye sormama vesile oldu.

Bu tecrübeyi yaşayabileceğim evi bulabilmek için bir yıl süresince GYODER, Konutder gibi derneklerle ve yanı sıra çeşitli konut firmalarıyla görüşme ve yazışmalar yaptım. Bu görüşmelerde, yaşamayı istediğim yerin, yüksek bir binanın[1] onlu katlarında, çok temel ev eşyalarına (yatak, masa-sandalye, koltuk, ocak gibi) sahip bir daire olmasının benim için yeterli olduğunu anladım. Ortalama bir apartman yüksekliğini (15-20 metre) aşan bir katta konaklamayı, yüksekliğin gündelik üzerindeki etkisini anlayabilmek için özellikle talep ediyordum. Yaşamayı istediğim dairenin, kentin hangi noktasında olacağına ilişkin bir görüş belirtmedim. Gündelik hayatım üzerinde belki de en önemli değişken bu olsa da bir daire bulabilme ihtimalimi tamamen ortadan kaldırabileceği endişesi, beni bu noktaya dair kısıtlama getirmemeye yöneltti. Temmuz 2015'te bir güvenlikli sitede konaklayacağım netleşince, binanın yüksekliğinin ve rezidans tipi bir güvenlikli yapı olmasının ötesinde, bir "güvenlikli site" (*gated community*) olması benim için farklı deneyimleri de beraberinde getirdi; geniş, açık-ortak alanlar farklı pratik ve karşılaşmaları gözlemleyebilmeme olanak yarattı.

Gizlilik esasları gereği ismini veremeyeceğim firmanın be-

1 Üzerinde bir anlaşma sağlanamamış ve net ölçülerle ifade edilemeyecek olsa da genellikle 18 katın üzerindeki binalar yüksek bina (*high-rise*) statüsünde değerlendiriliyor.

nim için sağladığı eşyalı evde yaşamaya başlamadan önce ne bir güvenlikli sitede ne de yüksek bir binada yaşamıştım. Türkiye'nin yaklaşık olarak son otuz yılında sürdürülen kentleşme politikalarının izini, üç farklı kentin (İzmir, Eskişehir, İstanbul) çeşitli konut tiplerinde yaşayarak süren bir araştırmacı olarak, aktaracağım yaşam deneyiminin bir yandan tekil ve eşsiz olduğunu kabul ederken, diğer yandan otoetnografi (*auto-ethnography*) yöntemini kullanıyor olmanın yapısı gereği, kendim (*auto*) üzerine yazarken, deneyimlediklerimin kültürel bağlamla ilişkisini (*ethno*) araştırma sürecini uygularken (*graphy*) kuracağım (Reed-Danahay 1997). Çok katmanlı bir yapısı olan otoetnografi yöntemini, konutların ve yaşam alanlarının (site, mahalle gibi) yaşayanlar üzerindeki etkisini, modern mimarinin yalnızca göz-görme üzerinden ilerleyen argümanlarına ek, diğer duyuları da dahil ederek yaşama deneyimine katmanın, mekân üzerine yapılan analizleri güçlendireceğine ve mekânları daha yaşanabilir kılma noktasında önemli bir veri sağlayacağına olan inançla kullandım.

Siteye taşınmadan önce iki yıl boyunca yaşadığım Harbiye, sürekli yenilenme telaşında da olsa İstanbul'un eski/yerleşik bir semti ve farklı sosyo-ekonomik sınıftan insanları bir araya getiriyor. Çoğunluğu orta ve orta-alt sınıf sakinlerin bir kısmı uzun süredir bu bölgede yaşamlarını sürdürürken bir kısmı ise benim gibi semtin kent merkezinde oluşu dolayısıyla burada yaşamayı tercih ediyor. Harbiye, orta-alt sınıf mensubu bir akademisyen olarak, gelirime oranla yüksek kira bedeli ödememe rağmen sıklıkla vakit geçirdiğim mekânlara yakınlığı dolayısıyla yaşamayı tercih ettiğim bir semt. Başakşehir ise, İstanbul'un özellikle 2000'ler sonrası yapılaşmaya başlayan, orta ve orta-üst sınıf sakinlerden oluşan, benim yaşam alanıma yaklaşık 30 kilometre uzaklıkta olan bir bölge. Harbiye'den Başakşehir'e, yüksek binalardan oluşan bir sitenin üst katlarına taşınmak, bir yandan farklı sosyo-ekonomik sınıflardan sakinlerle bir arada yaşamayı beraberinde getirirken, diğer yandan İstanbul'da son dönemde yürütülen kentleşme ve mekân politikasına ve bunun kent kullanımına etkisini incelemeyi de gerekli kı-

lıyor. Ayrıca, güvenlikli sitelerde, toplu konutlarda ve yüksek binalarda yaşamanın gündelik hayat üzerindeki etkisini ilk elden tecrübe etmeye olanak sağlıyor.

Gaston Bachelard (2013: 42), "Herkesin kendi yollarını, kendi kavşaklarını, oturduğu bankları anlatması gerekir. Herkesin yitirdiği kırların kadastrosunu çıkarması gerekir" der. Ben de bu metinde, kısa bir süre yaşadığım yer üzerinden kendi yollarıma ve kavşaklarıma temas etmeye çalışırken, "güvenlikli site"de yaşayan bir kadın olarak kent mekânında benim yitirdiklerimin, bizim yitirdiklerimizle taşıdığı paralellikleri kurmaya çalışacağım. Bu yolla, geliştireceğim anlatıda kent mekânına müdahale eden politikaların, kentin periferisine "ayrıcalıklı" bir yaşam alanı vaadiyle inşa edilen sitelerin gündelik hayatta nasıl karşılık bulduğuna dair deneyimler aktarmaya çalışacağım. Araştırmanın amaçlarından biri de kadınların gündelik hayatlarında hangi koşullarda evden çıkarak kamusal mekânlara eriştikleri ve bu mekânlarda neler deneyimlediklerine yönelik çalışmaların yetersizliğini (Tuncer 2015: 33) aşabilmeye yönelik katkıda bulunmaktır.

Aşağıda, bu çalışmada yönteme dair bir tartışmadan sonra üç temel kısım üzerinde duruyorum. Siteye giden ve siteye kapatan ilk kısım Yol. Yol'da yaşadıklarıma, Yol'un bana düşündürdüklerine, kentle kurduğum ilişkideki merkezî yerine değiniyorum. İkinci kısım Site. Fiziksel yapısından kısaca bahsettikten sonra ortak alanlarda yaşanan karşılaşmaları, geliştirilen ilişkileri, sitenin yabancı sakinleriyle yerlileri arasında yaşanan gerilimlerin izini sürmeye çalışıyorum. Son kısım ise Ev. Kentle yalnızca bakış üzerinden ilişki kurmama izin veren, gündeliğimdeki büyük değişimlerin merkezinde yatan Ev'in beni içeride tutamayışı, dışarı da çıkaramayışının sebeplerini anlamaya çalışıyorum. Bu esnada kentin, site ortak alanlarındaki karşılaşmaların ve evin eril yapısının etkileri üzerinde de durmaya çalışıyorum.

Yöntem

Bu çalışmayı yaparken okuduğum otoetnografik metinlerin birçoğu, otoetnografinin adını temize çıkarmakla, onun bilimsel olarak dikkate alınmaya değer olduğunu anlatmakla başlıyordu. Ben de öyle yapacağım. Bu kısımda öncelikle otoetnografinin yapısal özelliklerine değineceğim. Ardından neden bu yöntemi kullandığımı ve alanda kadın bir araştırmacı olmayı kısaca ele alacağım.

Kimlik politikalarının yükselişine paralel olarak 1970'lerin sonlarında çalışılmaya başlanan, 1980'ler boyunca sosyoloji, antropoloji, iletişim bilimleri, cinsiyet ve kadın çalışmaları alanlarınca, kişisel anlatı, öznellik ve düşünümsellik, adına otoetnografi denmeden yazılmaya ve savunulmaya başlandı. 1980'lerin sonuna gelindiğinde kullanılmaya başlanan *otoetnografi* kavramı (Adams vd. 2015: 16-17), sosyolojik kavrayışı geliştirmek için kişisel deneyime ses vermeye olanak tanır (Wall 2008). Etnografi çalışmaları içerisinde henüz yeterince saygınlık kazanamamış olsa da (Duncan 2004), etnografik yazımda, yazarın kendi tecrübeleri üzerinden bir kültür ya da disiplini anlama pratiklerini içeren otoetnografi (Holt 2003), araştırmacının kişisel hayat hikâyesinin toplumsal ve kültürel olanla bağlantısının kurulduğu bir yöntemdir (Reed-Danahay 1997). Geleneksel bilimsel yöntemleri bertaraf etmek yerine bu yöntemlerin baskınlığını sorgulayan ve bilgi toplama ve paylaşma yöntemlerinin çeşitli yollarla olabileceğini gösteren postmodern araştırma yöntemlerinden biri olan otoetnografide, eşsiz, öznel deneyim hikâyeleri anlatılır (Wall 2006). Derinlemesine, analitik ve yaratıcı bir yazma süreci olan otoetnografi, araştırma yapma hikâyesinden ziyade, araştırmayı yaşama hikâyesidir (Adams vd. 2015).

Araştırmacının, diğerleriyle toplumsal bağlam içindeki yerleşikliğini kişisel bir anlatı üzerinden inceleyen otoetnografi (Jones 2005), otobiyografik ve kişisel olanı, kültürel ve toplumsal olana bağlar. Yazar, kendi kişisel deneyimlerine kültürel düşünümsellik içerisinde yer verirken, kendisiyle diğerleri arasında-

ki etkileşime de derinlemesine bakma fırsatı bulur (Holt 2003). Etnografik meraklar içeren hayat hikâyelerinin aktarıldığı otoetnografide, etnografi ve otobiyografi arasında yapılmaya çalışılan ayrımda karşılaşılan güçlükler de çalışmaya eklemlenerek çoklu bakış açıları kazanır (Reed-Danahay 1997). Yöntem; eylem, duygu, özfarkındalık ve içe bakışı ortaya koyma özelliği taşır (Jones 2005).

Etnografik ve otoetnografik metinler, kişisel anlatının bir formu olmasına rağmen, bu araştırma geleneği, yalnızca hikâye anlatımından çok daha fazlasıdır. Gerekçeler içeren bilimsel yorumlamalardan oluşan otoetnografik metinler, katılımlı gözlem, düşünümsel yazım, görüşmeler, belgeler gibi çoklu kaynaklara dayanır. Bu da, otoetnografik kayıtların yalnızca araştırmacının fikri olmadığını, diğer kaynaklarla da desteklenip doğrulandığını gösterir (Duncan 2004). Otoetnografide, katılımlı gözlem büyük oranda katılımcının gözlemlerine evrilirken, kamusalla özel alan arasındaki ayrım otobiyografik içsel bakışla, etnografik dışsal bakışın birleşimiyle erir. Mesafelenme, objektiflik ve tarafsızlık yerine yakınlık, öznellik ve ilişkilenme üzerinden ilerlenir (Tedlock 2005); diğer kaynaklar/verilerle de desteklenir.

Yalnızca araştırmacının sesini duymak, anlamı kuran toplumsal sistemden ayrı bir çizgi izlemek anlamına gelmediği gibi, kişisel ve kültürel arasında doğrudan ve girift bir bağ olduğunu görme fırsatı da yaratır (Wall 2006 155). Otoetnografi, bir konuyla ilgili kapsamlı bir literatürü kişisel deneyim üzerinden değerlendirirken (Muncey 2005), teoriyle iç içe geçen bu deneyim, kuramın gelişmesi için de yeni yollar önerir (Wall 2008).

Bu yöntemi kullanırken

Ruthellen Josselson'ın, "İyi hikâye nedir? Yalnızca iyi bir hikâye yeterli midir? O hikâyeyi bilimsel kılmak için neler eklemek gereklidir? Hikâyelerden kavramları nasıl çıkarırız ve bu kavramları insanları anlamak için nasıl kullanırız?" (Holt

2003: 11) sorularına tatmin edici cevaplar vermeye çalışarak sahada kaldığım ve metni yazdığım süreçte, bir yandan insanların hikâyesine çoğunlukla enformel görüşmeler yoluyla değmeye çalışırken diğer yandan kendi hikâyemi örmeye çabaladım. Kendi deneyimimi konuşma ve yazma sürecimde bir araç olarak kullandığım otoetnografi, Carolyn Ellis (2000) ve Elizabeth Ettore'nin (2005) de belirttiği gibi, bu deneyimlerden hareketle kendimle ilgili yeni şeyler öğrenmeme, farkındalıklar geliştirmeme de vesile oldu. Benim yaşadığım yalnızlığın, sitede yaşayanlarla kurmaya çalıştığım iletişimin, siteye ulaşma çabamın ya da kent kullanımımın, benim bireysel tecrübelerimin ötesine uzandığını, beni ben yapan kültürel kodların güçlü etkisiyle biçimlendiğini fark ettim. Bu yüzden de masanın başına geçtiğimde eleştirel bir tutum takındığım bazı konularda, tam da eleştirdiğim gibi davranırken yakaladığım oldu kendimi. Ayrıca, bu araştırmayla, daha önce yaşadığım evlerle kurduğum bağı anlamaya, anlatmaya ve bu bağın benim mekânla kurduğum ilişkide sahip olduğu merkezî konumu idrak etmeye başladım.

Mekânın gündelik hayat üzerindeki belirleyici etkisini doğrudan tecrübe etmeme ve ilk ağızdan anlatmama olanak tanıyan otoetnografi, araştırmacının kendisini, kendi iç sesini doğrudan yansıtmasına izin verdiği için, geleneksel araştırma yöntemleriyle eriştiğimiz dışarıdan bir sesten daha özgün veriler elde etmeme olanak tanıdı (Wall 2006). Katılımlı gözlem tekniğini kullanarak etnografik yöntemle de yürütülebilecek bir konuyu otoetnografi üzerinden ele alarak, katılımlı gözlem yönteminde gözden kaçırılabilecek bazı noktalara da temas etme şansı buldum. Araştırmacının, çalışmanın kaynağı haline geldiği bu yöntemde, araştırmacı olarak bana aktarılanı aktarmak, Clifford Geertz'in (2010) tabiriyle göz kırpış üstüne göz kırpış yapmak yerine, araştırmanın kaynağı haline gelerek kendi göz kırpışımı anlatmak üzerinden ilerledim. Daha önce bu tip binalarda yaşayanlarla katılımlı gözlem tekniğini kullanarak etnografik bir çalışma yürüten, mekân üzerine çalışan bir araştırmacı olarak mekânın benim üzerimde ne tür etkiler bıraka-

cağına dair taşıdığım merak da beni bu yöntemle çalışmaya itti. Çalışmanın yaşam alanlarında geliştirdiğimiz sıradan, gündelik meseleler üzerine yoğunlaşması, yapılan görüşmelerde görüşmecilerin önemsiz/değersiz bulabileceği için paylaşmaya gerek duymayacağı ya da aklına bile getirmediği pratikler, alışkanlıklar, hisler ve durumları (Highmore 2011) doğrudan deneyimlemenin de anlamlı veriler sağlayacağına olan inanç bu yöntemi seçmemde belirleyici oldu. Bir yerde yaşamayı merkeze alan ve mekânın hissettirip düşündürdüklerine odaklanan bu çalışma, beni zihnimden geçen ve bedenime değen her şeyi kaydetmeye, anlamaya, tartışmaya ve yorumlamaya sevk ederken, bir başkasının anlatmaktan imtina edeceği ya da farkına dahi varmayabileceği durumları yakalayabilme konusunda beni daha fazla tetikte kıldı. Tessa Muncey (2005), kişisel hikâyenin anlatımının toplumda tabu olarak görülen konuların görünürlük kazanmasına olanak tanıdığını söyler. Tabulara görünürlük kazandırma iddiası taşımayan bu çalışma, hayatımıza rehberlik eden fikirlere, duygulara, deneyimlere ve sorulara (Adams vd. 2015), bir alan açma, kişisel olanın itibarsızlaştırılmasına karşı ses çıkarma amacı güder. Yanı sıra, kişisel olanı özel alana kapatan, öznellikleri kamusal alandan uzaklaştıran ve politikliğini görmezden gelen argümanlara da karşı durur.

Sıradan olana daha duyarlı hale geldiğim araştırma sürecinde, insanın gün içinde yapıp ettiklerinin toplamı olan (Highmore 2011) gündelik hayata odaklanmanın çok katmanlı yapısı gereği, "yoğun betimleme"yi (Geertz 2010) merkeze yerleştirdiğim bu araştırmada, saha notları, günlükler, fotoğraflar, video ve ses kayıtlarından yararlandım. Sitede yaşarken içerisine girdiğim ruh haliyle yazdığım kısa hikâyelerde yaratmaya çalıştığım karakterler ve onlar arasında geçen diyaloglara da metinde yer vererek, günlüğümü yazarken anlatamadığım duyguları daha yoğun bir şekilde aktarmaya çalıştım.

Saha çalışması içindeyken yaşadığım en büyük sıkıntı, sitede konaklayabileceğim sürenin sınırlı olması ve havalar soğumaya başladıktan sonra ortak alanlarda kimseye denk gelemeyeceğime yönelik endişelerimdi. Günlüğüme yazdığım aşağıdaki

ifadeler, alanda olmakla gündeliğimi yaşamak isteyişim arasındaki gerilime temas ediyor. Çalışma başka bir yönteme dayansa, birkaç gün alana inip görüşmeler yapmayı ertelemek, çalışmanın akışına önemli bir sekte vurmayacakken, otoetnografik bir çalışma yapıyor olmanın doğası gereği hem araştıran hem de araştırılan olmak, kendi iç sesimle yoğun mücadelelere girmeme sebep oldu:

> Etnografik çalışmanın en büyük zorluklarından biri araştırmacının motivasyonunu her zaman yüksek tutabilmesinin zorluğu. Dışarıda dolaşmayı, gözlem yapmayı, insanlarla konuşmayı istemediğim günlerde bile kendimi dışarı atmam ve hareket etmeye zorlamam gerekiyor. Çünkü günler sayılı, zaman akıyor ve daha yoğun olacağım günlere çok az kaldı. Kısacası, "*Winter is coming*!"* Bu durumda bugün evde kalayım, dışarı çıkmayayım desem zaten içim rahat etmeyecek. O yüzden otoetnografinin de belki en temel sıkıntılarından biri buraya taşınmış olsam da kendime ait yeni bir rutin kurmama imkân tanımıyor olması. Kendi rutinim beni kopkoyu bir yalnızlığa sürükleyebilirken... [...] Bu son on gündür zaman benim kontrolümden çıkmış halde. Bir araştırmacı için en zor durumlardan biri de bu olsa gerek (9 Eylül, sitenin en sessiz ve yalnız köşesindeki bir piknik masası).

Alanda kadın araştırmacı

Ağustos 2015'in sonuna doğru site içerisinde bir daireye yerleştiğimde, mekânın izin verdiği ölçüde kendi gündelik hayatımı yaşamaya, bununla birlikte sitenin ortak alanlarında iletişim kurabildiğim site sakinleriyle de sohbet etmeye çalıştım. Yoğun olarak çocuk parklarında, nadiren de havuz kenarlarında konuşabildiğim kişilerin neredeyse tamamı kadınlardı. Özellikle çocuk parkları, kadınlar ve çocukları bir araya getirip kadınlarla iletişime geçmeme uygun ortam yaratırken, havuz kenarları, şezlongların aralıklı yerleşimi, güneşin konumuna göre insan-

(*) Kış geliyor – e.n.

ların sıklıkla yer değiştirmesi gibi sebeplerle iletişime geçmeye pek elverişli değildi.

Sohbet ettiğim insanlara, doktora yaptığımı ve bu tür yüksek binalardaki yaşamla ilgili çalıştığımı, ben yaşarsam neler hissedeceğimi merak ettiğim için bu siteye taşındığımı söylüyordum. Bu durum kadınlar için anlaşılmaz bulunmuyor ve özel bir merak konusu da olmuyordu. Bunun yerine, yaşım, tek başıma yaşayışım ve bekâr oluşum daha çok sohbet konusu haline geliyor; kimileri beni birileriyle tanıştırmayı teklif ediyordu:

> 28 yaşında, evlenmemiş, İstanbul'da tek başına yaşayan bir kadın olduğumu aileme anlatmakta güçlük çekerken görüşmecilere nasıl anlatayım? Konuşmaların birçoğu "Çocuğun var mı?" sorusuyla başlıyor. Önce çocuğumun olmadığını, ardından evli olmadığımı söylüyorum. Bu durumda muhtemelen ailemle yaşıyorum. "Yok, tek başıma yaşıyorum. Neden? İş gereği herhalde... Kaç yaşındayım? 28. Hımmm (bu "hımmm" geç kaldığımı gösteriyor. Zira yaşıtlarım çocuklarını parklardaki salıncaklarda sallamaya başladı çoktan). Bizim de 33 yaşında bir amcamız var. Beni evlendirmiyorsunuz diye kızıyor bize. Tanıştıralım sizi" (31 Ağustos).

Türkiye'deki namus kodları ve kadına yönelik şiddetin mevcut durumunu göz önüne alarak alan araştırması yapacağı mahalleye ailesiyle birlikte taşınan Burcu Şentürk'ün (2015: 37), burada "yalnız bir kadın" olarak yaşamayışının nedenini, alandan döndükten sonra daha açık bir şekilde idrak ettim. Evli ya da ailesiyle yaşayan bir kadın olarak alanda olsaydım muhtemelen kurulacak olan ilişki de farklı seyredecekti. Toplumsal kabule daha uygun, daha "makbul" bir kadın olacak ve belki de daha fazla kabul görecektim. Tüm bunlara rağmen, site içerisinde kadınlarla girdiğim diyaloglar bu konuda çok rahatsız edici bir seviyeye ulaşmadı. Fakat araştırma yaptığım yerde aynı zamanda yaşadığım için de ziyaretime gelen erkek arkadaşlarımla site ortak alanlarında görüşürken, bedensel temas kurmamaya ve daha dikkatli davranmaya dikkat ettim. Bunların

yanı sıra kadın araştırmacı olmakla ilgili başka herhangi bir sorunla karşılaşmadım. Aksine, kadın olmam, alanda daha rahat hareket etmeme ve çoğunlukla diğer kadınlarla ortak kullandığım alanlarda enformel görüşmeler yapmama olanak sağladı. Çalışmanın doğası gereği kendi gündeliğime odaklandığım için formel, derinlemesine görüşmelerden ziyade gündelik sohbetler yoluyla site sakinleriyle iletişim kurmayı tercih ettim. Site içerisinde devam eden gündelik hayatı en yoğun yaşayan grup olan ev kadınlarına temas etmek ise, mekânın dilini çözebilmemde ve yaşadığımız ortak deneyimleri fark etmemde belirleyici oldu. Toplumsal cinsiyeti, kamusal mekânın sosyo-tarihsel analizi ile ele alan araştırmasında kadınların hayat hikâyeleri ve deneyimlerine odaklanan Selda Tuncer'in araştırması (2015), hem kendimi hem de diğer kadınları toplumsal aktörler olarak kabul etmem konusunda cesaretlendirici oldu.

Alana giderken toplumsal cinsiyet üzerine düşünüp yazmanın, çalışmanın önemli bir bileşeni olacağının farkında değildim. Ancak, kentin çeperlerinde kadın olmaya dair edindiğim tecrübe ve yaptığım sohbetler, beni, feminist yöntemin imkânları üzerinden düşünmeye yöneltti. Bir süre sonra, kadınların mekânı kullanma biçimlerini hem kendi deneyimim hem de diğer kadınlar üzerinden anlamaya yöneldiğim bu araştırma, beni feminist metodolojinin imkânlarına kapalı kalamayacağım bir düzleme taşıdı. Başka saiklerle gittiği alanda, epistemeyle girilen ilişkide feminist bilme biçimi üzerine tartışma yürüten Hatice Şule Oğuz (2012), Belkıs Kümbetoğlu'nun söylediklerinden hareketle, araştırmacının içerisine girdiği sosyal gerçekliği kavramsallaştırırken başvurduğu kavram setlerinin, onun teorik yönelimiyle doğrudan ilgisine dikkat çeker. Bu teorik yönelim, araştırma sürecini yürütmekten yazmaya dek tüm pratiklerde belirleyici olurken, araştırmacıya da bu araştırmanın her aşamasında alandakilere karşı taşıdığı sorumluluğu hatırlatır. Benim alandayken geliştirdiğim ilişkilerin/görüşmelerin tek boyutlu bir yön almaması ve görüşmelerin "birlikte aktarıma" evrilmesine yönelik çabalarımın da, feminist ça-

lışmaların alana önemli katkılarından olan araştıran-araştırılan dikotomisini sarsmaya yönelik hamlelerden beslendiğini özellikle belirtmek isterim.

Yol

Siteye giden...

> Işıklardan karşıya geçtikten sonra bir bekçiye, ileride gördüğüm [...] binalarına nasıl gidebileceğimi sordum. Yolu kaldırım boyunca sağa doğru takip ettikten sonra ilk sağdan [...] sitesini dolanmam gerektiğini, başka da yol olmadığını söyledi. Bunun üzerine kaldırımı takip edip sağa döndüğümde yolun çevreyolu olduğunu fark ettim. Kaldırım yoktu ve en kenardan yürüyordum. Üzerimde dizlerimde bir elbise ve ayağımda sandaletler vardı. Allahtan yüksek topuklu değildi. Yanımdan geçen birçok otomobil korna çalarak ilerledi. Geçenlerin birçoğu tır ya da kamyon tipi araçlardı. Bir süre sonra yol kenarı bariyerle şose yoldan ayrıldı. Bu durumda mecburen şose yoldan ilerlemek zorunda kaldım. Korkudan ve doğru yolda olduğumdan emin olamadığımdan Metin Bey'i[2] aradım ve bulunduğum yolu tarif edip tuhaf bir yol olduğunu ve doğru yerde olup olmadığımı sordum. O da doğru yerde olduğumu ve ilerlemem gerektiğini söyledi. İnşallah gelebilirim, dedim. Cevabı "inşallah" oldu. Bu da beni korkuttu tabii. Bacaklarım, sandaletlerim, ayakların çamur içinde, kayma ve düşme tehlikeleri atlatarak siteye doğru ilerledim (21 Ağustos).

Kentin çeperlerine doğru genişleyen, çevreyolları eksenli kent planlarının uygulanmaya başladığı İstanbul'da, yayanın yürüyebileceği alanlar planlamak çoğu zaman göz ardı ediliyor. Kent içi hareketliliğin toplu ulaşım araçlarının da ötesine uzanarak özel araç sahipliğiyle ilişkilendiği planlama, gündelik hayatın en sıradan pratiklerinden biri olan yürümeyi deney-

2 Dairenin anahtarını alacağım kişi. Çalışmada görüşülen/sohbet edilen kişilere anonim isimler verilmiştir.

sel bir aktiviteye çevirir. Son dönemde sayıları hızla artan ve İstanbul'da yapılaşmanın önde gelen biçimlerinden biri olan güvenlikli siteler, burada yaşamayı tercih eden sakinlerinin şehir merkezine kolay ulaşımını sağlayabilmek *niyetiyle* çoğu zaman çevreyollarının yakınına konumlanırken, burada yaşayanların yaya olarak bölgeye temas edebilme ihtimalini büyük oranda ortadan kaldırır ve özel araç kullanımını teşvik eder. Bu özelliklere sahip olan konaklayacağım güvenlikli siteye toplu ulaşım araçlarını kullanarak saatler süren bir yolculuk yaptıktan sonra, hemen ileride gördüğüm halde erişmekte çektiğim güçlüğü anlatan yukarıdaki alıntı, kadın bir yaya olarak çevreyolunun kenarından yaklaşık yedi dakika süren yolculuğumun bende bıraktığı izlerin güçlü etkilerini taşıyor.

Otomobillerin hegemonyası altında biçimlenen yolların, bir fazlalık olarak gördüğü *yaya* (Paquot 2011: 75), yanında hızla akan trafiğin rüzgârında savrulmamak için daha fazla kenarda kalarak hareket ederken, bu hareket, bir özne olan yayayı farklılaştıran bir "kurucu pratiğe" dönüşür (Özbay 2014: 166). Özellikle bu yaya bir kadınsa! Kuramsal, toplumsal, teknik ve politik bir mesele olarak ele aldığı hareketliliği toplumsal cinsiyetle birlikte okuyan Tim Cresswell ve Tanu Priya Uteng (2008), nereye, ne kadar hızda ve ne kadar sıklıkta yürüdüğümüzün de cinsiyetlendirilmiş iktidar hiyerarşilerine dair nüveler barındırdığını; benzer şekilde hareketlilik ve hareketsizlik anlatılarının toplumsal cinsiyetin, toplumsal ve kültürel anlamda nasıl inşa edildiği noktasında merkezî bir rol oynadıklarını belirtirler. Çevreyolunun kenarında başımı ve bakışlarımı çoğunlukla yere dikip, kalbimin korkudan hızlı hızlı çarptığını belli etmemeye çalışıp, yanımdan geçen otomobilleri yok saymaya çabalayarak hızla ilerlerken yaptığım yer değiştirme, yalnızca fiziksel bir hareket değil, aynı zamanda pratik bir tecrübe, his, duygulanım ve bedenselleştirme süreçleriyle de ilişkili bir süreçtir (Özbay 2014). Özellikle kadın olarak kendimi bir tehlikenin içinde hissettiğim bu çevreyolunun kenarında yürürken, yanımdan hızla geçen (ve akan trafikte muhtemelen durup benimle fiziksel temas kurmayacak olan)

erkek otomobil şoförlerinin beni ve benim gibileri rahatsız etmek için çaldıkları korna, pencerelerinden kafalarını uzatıp ettikleri küfürler,[3] –Türkiye'de doğduğumuz andan itibaren sürekli tekrarlanan, benimsetilen ve bu konuda büyük bir farkındalığa sahip olduğumu düşünmeme rağmen– bu tür davranışlara maruz kaldığım anda öncelikle kendime, o gün üzerime giydiklerime odaklanmama sebep oluyor. Ardından günlüğe yazdığım "[ö]zellikle toplu ulaşım araçlarını kullanacağım dönemlerde pantolon ya da dizimin altına inen ve dikkat çekmeyen kıyafetler giymeyi aklımın bir kenarına not aldım" cümlesi, bir yandan bu kornalara maruz kalmamak için kentte yaşayan bir kadının geliştirdiği/geliştirmek zorunda kaldığı taktikleri gösterirken, diğer yandan ortaya çıkan davranışın kaynağını mağdur olarak kendi kılık-kıyafetime yönelttiğimi fark etmeme sebep oluyor.[4]

Harbiye'de, benim doğrudan bir tanışıklığım olmasa da birçoğu uzun yıllardır bu mahallede yaşayan insanların arasından ilerleyerek otobüs durağına, fırına, bakkala ya da gece geç saatlerde evime giderken kimi zaman rahatsız edici gözleri üzerimde hissetsem de hiçbir zaman bu şekilde sözlü bir tacize maruz kalmadım. Mahalle sakinlerinin birbirleri üzerinde kurdukları kontrol mekanizması, mahallenin bir parçası haline gelmeye teşebbüs etmeyen benim gibi biri için de bir anlamda koruyucu bir kalkan haline gelebiliyor. Mahallenin dar sokaklardan müteşekkil yapısı, sokağın yoğun bir şekilde kullanılma-

3 21 Eylül tarihinde yaşadığım bir olay, şoke olmama, korkmama ve uzun süre kendimi toparlayamama sebep oluyor. Günlükten kısa bir alıntı: "Kornalar, kornalar... Bir adam da kamyonetinden sarkıp 'S*kerim seni' diye bağırdı. Nasıl bir haleti ruhiye insana bunu söyletir diye düşündüm bir süre..."

4 Kılık kıyafetimi gözden geçirmeye yönelik düşüncem, Türkiye'de kadınlara yönelik şiddetin her türlüsünde önce kadına odaklanılması, kadının azmettirici olarak görülmesi, erkekler için her zaman hafifletici sebepler bulunması ve her seferinde "ağır tahrik" altında kalmaları, kimi zaman istemeden ve farkında olmadan bu düşüncelerin ben ve benim gibi kadınlarda belirginleşmesine sebep olabiliyor. Yalnızca 2015 yılında Türkiye'de kadınların maruz kaldığı şiddet, taciz ve tecavüz verilerine göz atmak, neden bu tür bir düşünce ve tutum geliştirdiğimi açıklar. Bkz. "Erkek Şiddeti Çetelesi", *Bianet,* erişim tarihi: 28 Aralık 2015, http://bianet.org/kadin/bianet/133354-bianet-siddet-taciz-tecavuz-cetelesi-tutuyor

sı, küçük esnafın tek tük de olsa varlığını sürdürüyor ve kapısının önünde uzun süre vakit geçiriyor olması, diğer komşularının/arkadaşlarının gözü önünde bulunmalarına sebep oluyor. Diğer yandan sokakların iki yanına sıralanan binaların insanı ezmeyen yapısı, binaların içindeki insanların da sokağa müdahil olmasına fırsat yaratırken, sokaktan günün farklı saatlerinde geçen benim gibi kadınların kendini rahatsız hissetmemesini sağlıyor. "Sokak ne kadar dar ise o denli iç avlunun, evin bir tür uzantısı olarak yaşanır. Evle ilişkili çevrede bir tür ek mekân gibidir" diyen Thierry Paquot'u (2011: 14) haklı çıkaran bu durum, planlamasında yayaya yer vermeyen çevreyollarında "ev" imgesini tamamen ortadan kaldırır. Kullandığı otomobilin hızla yol alıyor olmasından aldığı güvenle bir tür makine-insana dönüşenler, kimliksiz bir mekân boyunca ilerlerken bir tehdit unsuru haline gelir. David Le Breton (2007), sokakta çırılçıplak bir yürüyüşçünün, otomobil sürücüsünün aksine kendini eylemlerinden daha fazla sorumlu hissettiğini, en basit değerleri bile göz önünde bulundurduğunu, dünyanın uçsuz bucaksız yapısını insan bedeninin oranlarına indirdiğini belirtirken, kuşkusuz yukarıda tasvir ettiğim durumu daha anlaşılır bir zemine oturtur.

Siteye kapatan...

Kentin eril yapısının, erişilmez hale getiren, kalıcılaştıran, dayatan, olağanlaştıran izlerine mimarlığın (Şentürk 2009) yanı sıra kentin pek çok öğesinde rastlarız. Site içerisinde yaşadığım süre boyunca toplu ulaşım araçlarının geçtiği durağa erişebilmemin yegâne aracı olan bu çevreyolu boyunca yürümemek için çoğu zaman taksi kullanmak ya da sitenin hemen önünden çok geniş zaman aralıklarından kalkan toplu ulaşım araçlarına, benim için fazlasıyla erken saatlerde binmek zorunda kaldım. Güvende olmadığımı hissettiğim çevreyolu, kendini değiştirilmesi imkânsız bir gerçek olarak dayatırken, onun etrafından dolaşmak biz kadınların sorunu haline geliyordu. Sorunu çözmenin yolu ise taksiye binmek, özel araç kullanmak, uyuşma-

yan saatlerine rağmen site önünden kalkan toplu ulaşım araçlarına göre gününü organize etmek, çeşitli alışveriş merkezlerinin servislerine göre güzergâh çizmek ya da kapının önüne dek gelmişken vakit geçirmek için AVM'leri tercih etmek...

Kentin eril yapılanmasının hareketliliğimiz üzerinde yarattığı kısıtlama, gündelik hayat üzerinde de büyük bir belirleyicidir. Nerelerde vakit geçirileceğini, ne tür ulaşım araçlarının kullanabileceğini, nerede çalışılacağını belirler. Site içerisinde sohbet ettiğim diğer kadınların birçoğunun bu yolu yürümeyi aklından bile geçirmediğini, siteden rahatlıkla çıkamadığını ve kendi gündelik hayatlarının sınırlarının sitenin sınırlarıyla büyük oranda paralel olduğunu gördüm. Bu tip yapılanmaların kadınların kent kullanımlarını sınırladığını ve kendi içerisinde "yalıtılmış bir kadınlar bölgesi" yarattığını söylemek mümkün (Kalfa, Aytekin ve Dinç 2009: 222-223). Burada yaşayan bir kadın, bütün hayatın burası oluyor. Arabasız bir yere gidilemiyor. Çalışmayanlar, ev hanımları için zor. Ben bütün gün buradayım", bir başkası ise, "[b]en site istiyorum, ama arabasız girip çıkabilmek istiyorum. Buradan vesait az. xxx'in[5] oralara gidip bir yerlere gidilebilir" diyebiliyor. Ben de burada yaşadığım sürenin ilk bir ayında işe gidip gelmezken, arkadaşlarımla görüşmek, kentin vakit geçirmekten hoşlandığım bölgelerine erişmek ya da herhangi bir faaliyete katılmak için başka bir bölgeye ulaşmaya neredeyse hiç teşebbüs etmediğimi, sitenin sınırları dışına zaruri olmadıkça çıkmadığımı, temel ihtiyaçlarımı sitenin çarşısında bulunan zincir bir marketten yaptığımı söyleyebilirim.[6] Öyle ki, bu süre boyunca "şehre inmek" diye bir ifadeyi kullanmaya başlamış, kentin farklı bir noktasına erişebilmek için yoğun bir çaba sarf etmem gerektiğinin far-

5 Civardaki bir AVM. Servisleri 10.00-16.00 arası her çeyrekte sitenin önünden kalkıyor.

6 Ziyaretime gelen ya da telefonla görüştüğüm pek çok arkadaşım, "Sen epeydir siteden dışarı çıkmıyorsun galiba" dedi ya da buna benzer saptamalarda bulundu. Sürekli siteden ve oradaki yaşamdan bahsetmem bu duruma sebep olmuş olabilir. Siteden dışarı çıkmama kararımda ise burada yaşayan ve çoğunlukla site sınırları içerisinde vakit geçirmek durumunda kalan ev kadınlarının gündeliklerinin geçtiği ortamı ve neler hissedebileceklerini daha iyi anlama isteğim yatıyordu.

kına varmıştım. Bu gücü hissedemediğim, ancak farklı bir ortamda bulunmak istediğim çoğu zaman ise zorunlu olmadıkça içerisinde vakit geçirmediğim halde alternatifsizliğin bir sonucu olarak yakındaki bir alışveriş merkezine gittim: "Her site sakini gibi Kurban Bayramı'nı [arkadaşımla birlikte] AVM'de geçirmeye karar verdik. Hem biraz alışveriş yapmak hem de site dışından kimseleri de görebilmek için. 12'de evden çıkıp 20 dakika servis bekledik ve gelmeyeceğini fark edince taksiye binip gittik" (26 Eylül). Bir başka gün ise şöyle yazıyorum günlüğüme:

> Sadece farklı bir mekânda vakit geçirmek istediğim için AVM'ye geliyorum hem de harcayacak hiç param olmadığı halde! Bravo! Çünkü çevremi en hızlı değiştirebileceğim –çok da para harcamadan–[7] tek yer burası. İronik olan, buranın para harcamak için tasarlanmış bir yer olması.
>
> Bu arada buraya geliş gerekçem Vodafone üyelik sözleşmesi imzalamaktı, ama burada Vodafone yokmuş. Başka zaman olsa gelmeden önce internetten mutlaka kontrol ederim. Ama şu an her türlü dışarı çıkmak istediğim için olmadığını resmen görmek istemedim ve aklıma gelse de bakmamayı tercih ettim (26 Ekim).

Kentin bu bölgelerinde daha önce yaşamadığım için kentte hareketliliğin ve sokak kullanımının önemli bileşenlerinden olan alışveriş yapmanın *tek* yolunun alışveriş merkezine gitmekle sınırlandığını da bu kadar net bir şekilde fark edememiştim. Yaşam alanlarının yalnızca inşa etmek suretiyle kurulabileceği yanılgısı, kent deneyimini giriş çıkışın her daim kontrol altında tutulduğu, sınırları belli ortamlar içerisine hapsediyor.

---

7 Herhangi bir yere gidip gelmek için toplu ulaşım araçlarının kalktığı noktaya erişebilme yolu olarak taksi kullanmak zorunda olduğum için böyle bir cümle yazıyorum. Bahsettiğim AVM'ye servisiyle gidip geldiğim için alışveriş yapmazsam hiç para harcamayabilirim.

Duvarlarla çevrelenen...

Kıyafetlerimi, kişisel temizlik malzemelerimi, birkaç kitabımı ve bilgisayarımı alarak site içerisinde yer alan binalardan birinin on dördüncü katındaki daireye, bir arkadaşımın da yardımıyla taşındım. Harbiye'deki evimden bir buçuk saat süren otobüs yolculuğunun ardından taksiyle beş dakikalık bir mesafe kat ederek ulaştığım siteye, anahtarımı almaya ve kalacağım daireyi görmeye geldiğim bir önceki gün bana verilen, giriş çıkışta kullanacağım kartı göstererek giriş yaptık. Asansörle yukarı çıkıp eşyaları eve bıraktıktan sonra, sitenin çarşı alanında, benim konaklayacağım dairenin bulunduğu binanın tam karşısında yer alan restoranda oturduk. Büyük devasa kutulara yerleştirilmiş yüzlerce farklı hayat uzanıyordu karşımda ve yapının "insanı ezen görüntüsü" [...] Binanın heyecan ve ürperti veren, bütünüyle beton, kocaman, gri kütlesi ilk karşılaşma anında nefes alış verişim üzerinde fark edilir bir etki yaparken, yirmi ila otuz arasında değişen kat sayılarındaki birkaç bloktan oluşan site, aynı gün ziyaretime gelen kardeşime, "dünyanın, uzayda küçücük bir nokta olduğu söylemlerini" hatırlatmış. Sonraki günler misafir ettiğim bir arkadaşım, siteyi, Alanya'daki çorak otellere benzetirken, bir başkası "soğuk ve klostrofobik" olarak tanımladı sitenin yarattığı hissi; geniş açık alanlarına rağmen.

Yerleştiğim site, kenarında bulunduğu çevreyolundan duvarla ayrılan, birkaç güvenlik noktasıyla yalnızca ikamet edenlerin ve onların kontrolünde olanların geçişine izin veren tipik bir kapalı yerleşim alanı. Çevrilen duvarla kendi içerisinde yaratılan özel alan, Uğur Tanyeli'ye (2012: 68) göre eskisinden epey farklı bir mahremiyet talebine, "[k]entte başka sınıftan olanlara, başka pozisyonları bulunanlara artık tahammül etmek istemeyen [...] kapısını sadece sitedeki mal sahipleriyle aynı fikirde, aynı gelir düzeyinde, aynı beklentilere sahip olan insanlara açan"ların bir tür *neo-gemeinschaft* inşa etme doğrultusundaki

talebine işaret ediyor. Toplumsal tabakalaşmanın üst sıralarında bulunanlar, güvenlik gerekçesiyle tercih ettikleri kapalı yerleşmelerde, sahip oldukları ayrıcalıkları mekânsal anlamda da pekiştiriyor (Tekeli 2011). Güvenliğin yanı sıra yaptığım görüşmelerde otopark sorununun olmaması, çocukların rahat hareket edebilmesine imkân veren açık alanların mevcudiyeti gibi gerekçelerle de tercih edilen site hayatını yaşayabilmek için belli bir sınıfsal konumda yer almak gerekiyor.

Sanayi bölgelerine yakın bir yerde olması dolayısıyla küçük-orta-büyük ölçekli işletme sahiplerine, yanı sıra orta-üst sınıf beyaz yakalılara ev sahipliği yapan site, sabahları özel okullara ait okul servislerinin yarattığı trafiğe sahne olurken, öğleye doğru alışveriş merkezlerinin servis göndermeye değer bulduğu bir nokta haline geliyor. Siteye giriş çıkış yaparken sohbet etmeye çalıştığım taksi şoförleri site içerisindeki kira fiyatlarını, aidatı öğrenmeye yönelik bir merakla bana sorular sorarken, verdiğim cevaplar üzerine, "[a]bla yanlış anlama ama burada oturmak için durumunun iyi olması gerekiyor" gibi bir cümle kurabiliyorlardı.

Yabancılara mülk satışına olanak tanınmasının ardından bu siteden daire(ler) satın alan ve sitenin neredeyse yarısını oluşturan yabancılar ise, çoğu kez akrabalarıyla birlikte geldikleri İstanbul'da genellikle yılın belli bölümlerini burada geçiriyor. Suudi Arabistan, Mısır, Suriye, Lübnan gibi Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu coğrafyalardan gelen yabancıların ilgisine mazhar olan bu site, bir yandan Türkiye'de, İstanbul'da daire satın almak isteyenlerin taleplerine cevap verirken, diğer yandan özellikle çok sayıda çocuğu olanlar için otelde kalmaktan daha konforlu bir düzen tutturmalarını sağlıyor. Site, çocukların rahatlıkla dışarı çıkabilecekleri, havuzu kullanabilecekleri, diğer akrabalarıyla bir araya gelip dışarı çıkabilecekleri, bir anlamda yazlık hayatı yaşayabilecekleri bir yaşam alanı. Bu haliyle de site, farklı etnik, dil, kültürlerden gelen sakinlerin, yaşam tarzı üzerinden değil de, *gelir* üzerinden ortaklaştığı, birbirine yaklaştığı bir yer oluyor.

Bir sakin, bir sakin'e...

Çocuk parkları, açık spor alanları, havuz kenarları ve birkaç kafeden ibaret olan site ortak alanları içerisinde, site sakinleriyle en rahat iletişime geçebildiğim yer çocuk parkları oldu. Büyük oranda kadınlarla kurabildiğim temasların neredeyse tamamında selam veren ve sohbeti başlatmaya yönelik girişimde bulunan taraf ben oldum. Ben sessiz kaldığım sürece yanıma yaklaşan ya da aynı bankı paylaştığım insanlar nadiren bana selam verdi. Sohbeti ben başlattığımda çoğu zaman cevap alıyor, benimle konuşmaya başlıyorlardı; ancak ben kimseye ilişmezsem ilk defa karşılaştığım insanlar en iyi ihtimalle selam verip geçiyordu. Siteye yerleştiğim ilk günlerde, telefonuma, "Havuz kenarındayım. Otururken selam verdiğim kadın, kalkarken bana 'İyi akşamlar' dedi:)" (24 Ağustos) diye bir not almışım. O ana dek böyle bir durumla karşılaşmadığım için bu durumu ilginç ve sevindirici bir gelişme olarak karşılamıştım. Özellikle akşamüstleri, işe giden kadınların da döndüğü saatlerde çocuk parklarında oturup gözlemler yaptım ve diğer kadınlarla tanışmaya, sohbet etmeye çalıştım. Birkaç hafta sonra kimi simalara aşina olmaya, bazı kadın ve çocuklarla daha fazla yakınlık kurmaya başladım. Erkeklerin nadiren uğradığı, çocukların ve kadınların (anne, bakıcı, büyükanne gibi) mekânı haline gelen çocuk parkları, aslında cinsiyet öğeleri taşımayan mekânların bir süre sonra kullanım yoluyla "cinsiyetin inşa edildiği ve kabullenildiği" (Dedeoğlu 2014:199) yerler olabildiğine, kadınlar tarafından cinsiyetlendirilen mekânlar olduğuna (Şenol Cantek vd. 2014: 135) güzel bir örnek. Eşi gibi kendisi de işe gitmesine rağmen, döndükten sonra çocuğunun dışarı çıkıp oyun oynaması için ona refakat etmeye çalışan, hazırlayacağı akşam yemeğini düşünmek zorunda kalanın kadın olduğu, buradaki sohbetlerde de öne çıkıyordu.

Kadınların bir araya gelme, tanış-komşu edinme mekânlarının da çoğunlukla çocuk parkları olduğunu, buranın özellikle akşam saatlerinde bir araya gelme/toplanma mekânı işlevi taşıdığını fark ettim. Birbirleriyle tanışabilmeleri için başka bir yol nere-

deyse yok. İçerisinde yaşayanların karşılaşma imkânını ortadan kaldıran buradaki gibi binalar, alışılagelen yollarla komşu edinme ihtimalini azaltırken, parkta tanıştığım Gülsüm'ün "Asansörde bir Allah'ın kulu selam vermiyor. Damadıma dedim ki, 'Bunlar sonradan mı görme? Bir Allah'ın selamını çok görüyorlar. Selam verince çaya gelirler diye mi düşünüp korkuyorlar?'" (24 Ağustos) ifadeleri, beni, asansörde karşılaştığım insanlara karşı daha tetikte olmaya itti. Her karşılaştığım kişiye selam verip konuşmaya çalıştığım yaklaşık otuz saniyelik asansör yolculuklarında, binin üzerinde kişiye barınak olan binada kimseye ikinci defa denk gelemedim. Site içerisinde görüştüğüm, sohbet ettiğim kadınlar arasında komşusunun olduğunu, bu konuda sıkıntı çekmediğini söyleyenler ise bir elin parmağını geçmedi.

Ben daireye taşındığımda kendi katımda yaşayanları en azından simaen de görebilmek ve kendimi tanıtabilmek için küçük çay tabaklarına, pişirdiğim kurabiyelerden koyarak dağıttım. Birçoğunun büyük bir şaşkınlık yaşadığı, başta beni tanımadıkları için tedirginlikler yaşadığı bu karşılaşmalar, birkaç gün sonra çay tabaklarının çeşitli ikramlarla geri dönmesiyle sonuçlandı. Yan komşum rahatsız etmek istemediği için kapımı çalmazken bir poşetin içerisine kendi yetiştirdiği biberlerden kurduğu küçük bir kavanoz turşuyu teşekkür ve iyi dilekler içeren bir notla kapımın koluna asmış. Karşı komşum bir akşam yemeğe davet etti beni. Balkonunda yemek yerken uzun uzun sohbet ettik. Suudi Arabistanlı bir erkek komşumla ortak bir dil kuramadığımız için konuşamadık, ama yarı Türkçe, yarı Arapça *şükranlarını* sundu ve elinde koca bir kutu hurmayla geri dönüp bütün bir kutuyu kabul etmem için ısrar etti. Bazı dairelerin kapısı farklı zamanlarda denediğimde de açılmadı. Sitede yaşadığım süre içerisinde insanların birileriyle tanışmak için girişimde bulunmaktan çoğu zaman çekindiğini, ancak karşı taraf yaklaştığında ona karşı çoğunlukla kapalı olmadıklarını gördüm. Burada yaşayan insanların bir kısmı, Okmeydanı, Çağlayan gibi uzun yıllar bir mahalle ortamında yaşadıktan sonra *site hayatına* adapte olmaya çalışırken yalnızlaşan ve tanış edinirken çekimser kalan sakinlerden oluşuyor. Bu sakinler, site hayatına yükle-

nen *modern, nezih yaşam tarzı* anlayışından dolayı, diğer sakinleri rahatsız edebileceği endişesiyle iletişime geçmekten uzak duruyor. Bu tür binaların doğal yollarla karşılaşma ve tanışma ortamları yaratmayan yapısı, yaşayanlar tarafından kabullenilen ve kırmak için eyleme geçmeyi zorunlu kılan güçlü bir bariyer olarak tüm somutluğuyla sitenin her noktasında hissediliyordu.

Birkaç kafe dışında kapalı ortak alanların olmadığı site için, "Buranın kışını merak ediyorum. İnsanlar nerelerde bir araya gelir?" diyerek not düştüğüm sorunun yanıtını Ekim ayında aldım: Hiçbir yerde. Çoğunlukla evlerinden dışarı çıkamadıklarını/çıkamadığımı, çıktıklarında/çıktığımda vakit geçirdikleri/geçirdiğim kafelerde ise çoğunlukla kendi özel alanlarını/alanımı yarattıklarını/yarattığımı ve yeni birileriyle tanışmaya, sohbet etmeye çoğunlukla kapalı olduklarını/olduğumu gördüm. Kafeler, sosyalleşmeye olanak tanımadığı gibi, çocuk sayısının bir hayli fazla olmasından dolayı kendi başına kalmaya da izin vermiyordu. Benim gibi tek başına yaşayan, tek başına vakit geçirmekten hoşlanan, dışarı çıktığında çay-kahve içerek bir şeyler okumayı ya da internette dolaşmayı seven birisi için hiç de cazip mekânlar olmadı. Tek başına yaşayan ve vakit geçirenlerin sosyalleşebileceği bir ortam, pek çok yerde olduğu gibi burada da göz ardı edilmişti.

İçerisinde zaman geçirmekten en çok hoşlandığım yer ise çarşı alanında bulunan fırındı. Birkaç masa-sandalyenin yer aldığı fırında, çay içerken, marketten aldığım dergi ya da gazeteyi okumak, bugün bile hatırladığımda özlediğim ve yüzümü gülümseten etkinliklerimden biriydi. Fırında geçirdiğim uzun vakitler oturduğum masanın, gökyüzüne uzanan binalara nazır olması, burada çalışan ve sürekli bu manzarayı görenlerin halet-i ruhiyesi üzerine uzun uzun düşünmeme de sebep oldu. Öyle ki, Eylül ayının sonuna doğru –belki fırındaki çalışanlardan da esinlenerek–[8] adını Metin koyduğum bir karakter yaratmış, burada çalıştırmaya başlamıştım:

8 Virginia Woolf, "Kurmaca, örümcek ağı gibidir, çok hafif de olsa yine de dört bir köşesinden hayata tutunur" der. Buradaki kurmaca karakter için de aynısı söylenebilir.

Önünde onlarca katlı binaların uzandığı bir güvenlikli siteye sözde mahalle havası vermek ve binlerce kişinin tam buğday, çavdarlı, Trabzon, kepekli, baget, tahıllı [...] ekmek ihtiyacını karşılamak için yapılan bu fırında gülümsemesi, müşterilere selam vermesi, verilen selamı alması; fırına giren çocuklara "Aman da aman ne tatlısın sen", ekmeklere dokunmaması gerektiği halde kurumuş dallar misali uzanan parmaklarıyla tazecik ekmeklerin her yanını mıncıklayıp, "Oğlum bu taze değil mi?" diye soran teyze hanımlara sinirlenmeden "Evet hanımefendi, az önce çıktı fırından" demesi bekleniyor Metin'den.

Ortak alanlar, karşılaşmayan hayatlar

Sitede, ötekiyle karşılaşmaların bir başka keskin tezahürü, yabancılara mülk satışının önünün açılmasıyla farklı ülkelerden gelip, siteden daire alarak buraya yerleşenlerle Türkiyeliler arasındaydı. Özellikle yaz mevsiminde konaklamak ve yıl içerisinde de kısa tatiller yapmak için İstanbul'daki dairelerini kullanan, site sakinleri tarafından tüm farklılıkları törpülenerek "Arap" olarak tanımlanan bu yabancılar, farklı kültürel pratikler, etnisite ve dil gibi sebeplerle istenmeyen olarak imlenirken, geliştirilen Arap stereotipi üzerinden değerlendiriliyorlardı. "Düzen bozucu", "pis", "dağınık", "savruk", "gürültücü", "umursamaz" gibi özellikler Arap kelimesine yapışırken, diğer kelimelere yapılan çağrışım gizleniyordu (Ahmed 2015: 119). Yabancılar, iletişim kurulmayan, selamlaşılmayan, göz göze gelmekten bile kaçınılan; bununla birlikte "peygamber soyu oldukları için"[9] hissedilen nefretin belli bir derecede tutulduğu, kendilerine karşı karmaşık hisler beslenen bir gruptu: "Yabancılarla Türkiyeliler arasında kesinlikle hiçbir iletişim yok. Şimdiye dek bu iki grubu bir arada hiç görmedim. Elbette dil engeli var, ama bir selamlaşma, bakışma, gülümsemeye de şahit olmadım" (29 Ağustos). Benim onlarla konuşmaya yönelik yaptığım girişimler sonucu kısa sohbetlerimiz çoğunlukla çok yü-

9 Bir görüşmecinin ifadesi.

zeysel kalıyor ve İstanbul'da nerelerin gezilebileceğine yönelik tavsiyelere yoğunlaşmaktan öteye pek gidemiyordu. Genellikle kapalı bir grup halinde akrabalarıyla vakit geçiren, site içerisindeyken aralarına girmenin ve onlara dahil olmanın bir hayli zor olduğu yabancılar, ben onlara selam verdiğimde, konuşmaya başladığımda ilk etapta şaşırıyor ve Türkiyeli olduğuma inanamıyorlardı.

Yabancılar, site sakinleri tarafından, tekil karşılaşmalar yoluyla, başka bir deyişle, "bünyesi gereği" *pis, iğrenç* olarak görülmekten ziyade, "daha karşılaşma meydana gelmeden önce iğrenç olduğu belirlenmiş nesnelerle ilişkisi nedeniyle iğrenç" bulunuyorlardır (Ahmed 2015: 112): "Havuza girmiyor çocuklar pisliğinden. Araplar mahvediyorlar. Şalvarla giriyorlar, haşemayla giriyorlar. Pis mi temiz mi belli değil" (Seher). Yukarı ve aşağı ilişkisi kuran bu iğrenme, bir iktidar ilişkisi de yaratıyordu (Ahmed 2015). Siteyi istila eden, ev sahibi ülke vatandaşlarını, elindekileri almakla ve onun yerine geçmekle tehdit eden (Ahmed 2015) *Arap*, site içerisindeki bazı dükkânların da sahibi olduğundan,[10] öngörülen rolleri ters yüz ediyor ve Türklerin, kendilerini bir *yabancı* gibi hissetmelerine sebep oluyordu: "Burada, kendi ülkemde yabancı gibi hissediyorum. Bu ülkeyi bizim gençlerimiz canını vererek almış. Araplar gelsin rahat etsin diye değil" (Nevin).

Site ortak alanlarında aynı mekânda birbirine temas etmeyen gruplar yaratan bu rahatsızlık, yeni tanışlar edinirken muhabbete başlama konusu haline gelebildiği gibi, kaydırağa ayakkabılarıyla basarak tırmanmaya çalışan minik yeğenini savunmaya çalışan İlknur'un, "Arap çocuklardan görüyor, örnek alıyor" sözleri de olabiliyor. Bunun üzerine günlüğüme şöyle yazmışım: "Halbuki neredeyse beş dakika önce 7-8 yaşlarında Türkiyeli bir çocuk da aynı hareketi yapıyordu. Bu davranışın bir milleti var mı?" (25 Ağustos). Site, keskin sınırları, giriş çıkışın

10 Ernest Gellner (2013:59), etnik grupta, etnisitenin sınırlarının politik birimin sınırlarını da çizdiği için yönetenlerle yönetilenlerin aynı etnik kökenden olmasının zaruriyetine değinir. Bu yüzden de, "[s]ayıları çoğalan yabancılar, politik birim içinde pek hoş karşılanmazlar, yabancıların yönetici olması ise hiç hoş karşılanmaz".

kontrol altında tutuluşu (güvenlik noktaları), kartla giriş çıkış yapılması (pasaportlu geçiş), güvenliği (kolluk kuvveti), aidatı (vergi), seçimle başa getirilen yönetimiyle vatan toprağının prototipi olarak pozisyonlandırılıyor, bu yaşam alanının her karış toprağında söz sahibi olunmak isteniyordu.

Sitede yaşadığım süre içerisinde, bir yandan burada yaşayanlarla sohbet edip, gündelik hayatı anlamaya çalışırken diğer yandan da sürekli kendimle konuşuyor, zaman zaman eleştirdiğim durumları kendi davranışlarımda da yakalıyordum. Havuzun kenarında oturup gözlem yaparken, telefonuma, "Suriyeli bir aile. Aile üyeleri birbirleriyle bağıra bağıra konuşuyor. Baba-oğul havuz kenarında boğuşuyor" diye not almışım. Akşam günlüğüme aktardığım bu notun ardına: "Şimdi bugünü düşündükçe çok fazla Türk çocuğun bir arada olduğu geniş bir ailenin de gün boyu beynimi yediklerini yazmamışım bile. Neden? Ben de etkileniyorum elbette bu yaklaşımlardan. Yani sadece sitedeki görüşmelerden yukarı çıkan söylemlerden değil, zaten bizim bakış açımızı yoğuran egemen söylemi kastediyorum :/" diye ekliyorum.

Ev

"Önce salona geçtik. Aydınlıktı. Yıllardır önü kapalı bir odada yaşadığım ve hep karanlıkta kaldığım için bana ferah geldi" (21 Ağustos) diye yazmışım günlüğüme. Harbiye'de yaşamaya başlayana dek hep çok aydınlık evlerde yaşadığımdan olacak, ışıkla güçlü bir bağ kuruyorum. Odamın yeterince aydınlık olması, önünün de açık olduğu anlamına geldiğinden ışık varsa penceremden dışarı bakabilme şansımın da olduğunu düşünüyorum. Modern mimaride bakışı merkeze alan konut planlarında, odanın içine pencereye doğru gözler çizen mimarlar olduğuna dair okumalarımı benim pencereyle ilişkime uyarlayacak olsam, gözleri pencerenin üzerine çizer, oradan dışarı bakardım. Fakat burada pencere bir hayli büyük olduğundan salonun herhangi bir noktasına yerleşen göz ile hemen önünde beliren gözün gördükleri arasında pek bir fark yok. Cam tarafından tümüyle

ele geçirilmiş bir bina diyemesek de dışarıya temas eden duvarların büyük kısmında cam kullanılmış.

Yatak odası ve ebeveyn banyosu, misafir odası ve mutfağın içerisinde yer aldığı bir salonu olan dairenin iç tasarımı, sade ve kullanışlı. Beyaz eşyaların ankastre, diğer ev eşyalarının ise ev sahibine ait olduğu dairede yaşarken, eşyalarla güçlü bir bağ kurmadığımı bir kez daha fark ettim. Harbiye'de yaşadığım evde de yalnızca odamda bulunan yatağım ve taşınınca aldığım küçük bir gardırop bana ait. Taşındığımızda evde olan büyük bir kitaplık ve masa ile ev arkadaşıma ait olan koltuk, odamdaki eşyaları oluştururken, mutfak ve evin diğer kısımlarındaki eşyaların neredeyse tamamı ev arkadaşımın. Bir arkadaşım, "Nasıl bir bağ kurabilirsin ki orayla, çay içtiğin bardak bile bir başkasının" demişti. Mekânla ilişkilenmemde doğrudan belirleyici bir konumda olmayan eşyalardan biri pencerenin önünde olan ve dilediğim kadar kitabı, kâğıdı rahat rahat dağıtabileceğim büyüklükteki masa, diğeri ise üzerinde uzanarak kitap okuduğum IKEA marka, gri, üçlü rahat bir koltuk. Bu ikiliyi, diğer eşyalardan daha çok ve ayrı bir hisle hatırlıyor, orada çay içtiğim bardakla aynı desende bir başkasını gördüğümde, mekân deneyiminin, "hafıza ve çağrışımın sayısız diğer iplikler"inden (Pollan 2015) birine temas ettiğimden gülümsüyorum.

Bir yeri ev kılabilmek üzerine düşününce, üç ayın ne kadar yetersiz olduğu ortada. Çalışmanın önemli sınırlılıklarından olan bu duruma dair farkındalıkla, geçirdiğim süreyi göz önünde bulundurunca, son on yıldır bu kadar *yoğun* bir ev deneyimi yaşamadığımı da görüyorum. Bir buçuk ay boyunca (sekiz yıldır ilk defa) işe gidip gelmemiş olmamın yanı sıra yaşadığım yer üzerine bu kadar düşündüğümü ve tüm duyularımı işin içine dahil ederek, bu denli yoğun bir şekilde yeri hissetmeye çalıştığımı hiç hatırlamıyorum. Belki de bu yüzden, burada yaşama deneyimimde, zamanın çok daha katmanlı bir hal kazandığı (kısa) bir dönemden bahsetmek daha uygun olacak. Bachelard (2013: 40), bugünün mimarisinde eski önemini yitiren tavan arası ve çatı katı için, "[şi]mdiki za-

manda bu mekânların üstü iyiden iyiye çizildiğinde bile, bundan böyle geleceğin tüm vaatlerine yabancı da olsa, bir tavan aramız artık olmasa, çatı katımızı yitirmiş de olsak, bir tavan arasını sevmişliğimiz, bir çatı katında yaşamışlığımız olacaktır hep içimizde" der. Bachelard'ın eserine yeniden bakma fırsatımın olduğu o dönemde, kitabın kenarına şöyle bir not düşmüşüm: "Bu evden ayrılacak da olsam, başkaları da yaşayacak olsa burada... Ben bu kitabı burada okumuş, bu koltukta düşler kurmuştum, diyeceğim!" Bu cümleler, başkaları tarafından benim için seçilen bir dairede, yerleşimine de neredeyse hiç müdahale etmediğim, bir başkasının seçimi olan eşyalarla döşenmiş bir konutta belirli bir süre yaşarken de mekânla birtakım bağların kurulabileceğinin işareti. Bu durumun, ilk defa bir evde yalnız yaşarken, orada mekânın çoklu anlamlarını kendi başıma inşa etmem ve mekân deneyiminin tüm duyuları çağıran katmanlı yapısını derinlikli analiz etmemle yakından ilişkili olduğu kanaatindeyim.

Ev içerisinde geçirdiğim uzun vakitler, bir süredir ertelediğim okumaları, ev üzerinde yoğunlaştırarak okumama ve düşünmeme de vesile oldu. Daha da ötesi bir binayı "okumak"la, "deneyimlemek" arasındaki ilişkiye yoğunlaşmama, buraya taşınırken yapmak istediğimi daha da farkında olarak yürütmeme olanak sağladı.

Evden çıkabilmenin mümkünlüğü

Yalnızlığı seviyor olmama rağmen buranın diğer eve kıyasla yalnızlaştırıcı yönünün çok yüksek olduğu açıktı. Benim tercihim olduğu sürece barışık olduğum yalnızlığı, burada yaşarken kendi başıma kolay kolay kıramıyordum. Arkadaşlarımın ziyaretime gelmesi, benim için büyük bir mutluluk kaynağı olurken, benim dışarı çıkmamı gerektiren durumlarda zaten uzun olan yol gözümde büyüdükçe büyüyordu. O zamana dek alışık olmadığım bir ev ve kent kullanımını beraberinde getiren bu yerleşim biçimi, öncelikle on dördüncü kat gibi bir yükseklikte yaşadığım için aşağıda devam eden hayata bir seyirci olarak

bile katılmama izin vermiyordu. Otomobillerin, parkların, insanların maket gibi göründüğü, çevreyolundan gelen sesin başka herhangi bir sese izin vermediği bu ortamda, eve yerleştikten ancak birkaç gün sonra bir anahtar sesi duyduğumda koca binada yalnız olmadığıma kanaat getirmiştim. Eve bakmak için geldiğim ilk gün, günlüğüme, "Bütün kapılar kapalı ve koridor sessizdi. Diğer dairelerin boş olup olmadıklarını merak ettim" (21 Ağustos) diye bir not almışım.

Bu evde geçirdiğim süre boyunca, dışarıyla yalnızca görme üzerinden kurduğum ilişki, işitemediğim, dokunamadığım ya da hissedemediğim bir dünyayı önüme seriyor, içeridekini daha erişilmez kılan bu durum da diğer insanlardan yalıtımı olağanlaştırıyordu (Sennett 1999). Richard Sennett'in "dokunulmama hakkı" dediği bu yalıtım, dikey yapıların *sadece* barınak sağlayan, nötr yapısının (Sennett 1999: 79), insan ölçeğini aşan boyutlarının da etkisiyle gittikçe artıyordu. Sitede karşılaştığım insanların bir kısmı için tercih olan yalıtım, bazılarının ise benim gibi kendilerini yabancılaşmış hissetmelerine sebep oluyordu. Ziyaretime gelen bir arkadaşım, daire içerisinde çok kısa vakit geçirdikten sonra, "Burası çok yalnız" demişti. Bir başkası da bir akşam balkonda birlikte otururken ve çevreyoluna bakıp dururken, "Yalnız burası, sen yalnızlaşmıyor musun burada akşamları? Üzüldüm şimdi sana" diyerek benimle ilgili endişesini dile getirmişti. Ben de bu hali, özellikle misafirlerim ayrıldıktan sonra evde bir başıma kaldığım(ı hissettiğim) zamanlarda çok derinden duyumsadım: "Uğur ve Yasin'den ayrılıp eve dönünce baya yalnız hissettim kendimi. Şu an otoyoldan geçen araçların sesi dışında hiçbir ses yok ortamda" (23 Ağustos). Bir süre benimle birlikte kalan arkadaşımı taksiye bindirip "yukarı çıktığımda büyük bir hüzün ve yalnızlığa boğuldum" (10 Eylül) yazmışım günlüğüme. Yıllardır iple çektiğim ve çok sınırlı bir süre için elde ettiğim yalnız yaşamak, burada benim için bir fırsat olamadı. Virginia Woolf'un (2012) *Kendine Ait Bir Oda*'da zihinsel ve fiziksel özgürlüğe erişebilmek için kadınlara salık verdiği *oda,* bugünün modern kent yaşamında *kendine ait bir eve*

evrilirken, kısa süre konaklayacak olsam da bende buradayken üretkenliğimin artabileceğine dair birtakım beklentiler yaratmıştı. Bir eve duyduğum özlem, yapının yüksekliğinden de kaynaklanan yalıtılmıştık hissinin yoğun olarak yaşandığı, yerden yükseldikçe gündeliğe temas edebilme ihtimalinin de ortadan kalktığı bu güvenlikli sitede karşıma çıkınca, yıllardır eve yüklediğim anlam ve beklentileri de sorgular oldum. Nasıl bir ev? Nerede bir ev? Fiziksel olarak bir evde yalnız yaşamak beklentilerimi karşılıyor mu? "Kendime ait"liği hangi saikler üzerinden kuruyorum? Bunlar bugün de zihnimi kurcalamaya devam eden, ancak tümüyle yanıtlayamadığım sorular olarak varlığını sürdürüyor.

Evin içerisinden çıkmak, site sınırlarında yaşanan kontrollü karşılaşmaların ötesine geçmiyor, özellikle havanın kapalı ya da soğuk olduğu vakitlerde ortak alanlarda kimseye rastlayamıyordum. Biraz yürümek ya da kısa bir yolculuk yapmak da mekân değiştirmeme izin vermediğinden, kırılması güç bir kapanma/kapatılma hissinin girdabında kayboluyordum. Bu durumun, sitenin bulunduğu bölgeyi çok iyi bilmemekten kaynaklanabileceğini düşündüğümden Kurban Bayramı'nın arifesinde, bir otobüse atlayarak Başakşehir'e gittim. Planım, otobüs son durağa doğru ilerlerken yolda görmeyi umduğum bir çaycıda inip bir gazete alıp okumak, farklı bir ortamda vakit geçirmek, bir yandan da yeni bir yer görmüş olmaktı. Neredeyse tamamı güvenlikli sitelerle çevrili bölgede, sosyalleşme imkânları site sınırları içerisine ya da alışveriş merkezlerine kapatıldığından yolda otobüsten inmemi gerektirecek kafe, pastane gibi bir ortama rastlayamadığım gibi sokakta yürüdüğünü gördüğüm insan sayısı da bir hayli azdı. Sokak, insanları evlerinden çıkaracak öğelere sahip olmazken, birbirinden ayrılmış duvarlar içerisinde yaşanıyordu gündelik hayat. Otobüsle ilerlerken dikkatimi bir tek afişlere yoğunlaştırabildim. Kurban Bayramı'na atıfla yardım çağrısında bulunan İmkander, Kimse Yok Mu, İyilikder, Deniz Feneri, Hayrat Yardım, Vuslat Derneği, Hz. Ayşe İlim ve Hizmet Vakfı gibi İslâmi dernek ve vakıflar ile "Türkiye'nin en modern kurban satış ve kesim yeri"ni müjdeleyen Ba-

şakşehir Belediyesi'ne ait afişlerin yanı sıra Saadet Partisi (SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) üyelerinin bayram tebriği, sokaklara çıkan insanlarla konuşan unsurlardı. Güçlü İslâmi referanslarla çevrili sokak, bölgenin *bu dünyadan* elini eteğini çeken insanların yaşam alanıymış gibi bir intiba uyandırırken hemen her köşe başında, "Başakşehir'de yeni bir şehir" sloganıyla karşıma çıkan *Vadi Şehir* konut reklamları, İstanbul'da bir *proje ilçe*[11] olarak kurulan Başakşehir'in kendi içinde de yeni bir şehir kurma arzusuna işaret ediyordu. Yolculuk boyunca otobüsten inmemi sağlayabilecek bir mekâna rastlayamadığım için son durağa dek gittiğim Başakşehir'de etrafıma bakınırken, çoğunluğu otobüs şoförlerinden oluşan fazlasıyla eril ortamda, rahatsız edici bakışların odağı haline geldiğim için bir dolmuşa binerek eve döndüm; siyaseti olanaklı kılan kentsel kamusallığın ve tarihin dışına itilen "ev"e (Alkan 2009: 17)...

Kent deneyimini otomatikleştiren, sterilleştiren site hayatının temel yerleşim biçimi halini aldığı bu tür bölgeler, kent hayatını, sınırları belirli alanlarda sürdürmeyi dayatırken, en basitinden bir bardak çay içebilmek için dahi alışveriş merkezlerine girmeyi gerektiriyor. Beraberinde bu mekânların kullanımında yaşanan artışı getiren ve bir kısırdöngüye dönüşen bu durum, sokakta vakit geçirme talebini yanıtsız bırakıyor ve her türlü deneyimi sınıfsallıkla sınıyor. Sokağa temas edebilmek, otomobil sahipliğine; kentte vakit geçirmek, alışveriş merkezi kullanımına; ikamet edebilmek ise site sakini olmanın getirdiği ekonomik-sosyal yükümlülükleri yerine getirmeye dayanıyor.

Sonuç yerine

Kendi yaşam alanıma tekrar döndüğümde, sokakta yürürken gözümün iliştiği binaları olduklarından daha az katlıymış gibi

11 1980'lerde liberalleştirilen piyasa mekanizmasının yeni-İslâmcılıkla buluşarak "bir toplumsal örüntüye dönüştüğü" en kapsamlı kentsel projelerden biri olan Başakşehir, 1994 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Refah Partisi tarafından devralınmasıyla "Müslümanlık, muhafazakârlık ve kapalı site" dendiğinde akla ilk gelen yer; Ayşe Çavdar'ın (2010) ifadesiyle, "İslâmcılığın, liberal ekonomiyle girdiği yatakta peydah ettiği özürlü bir bebek".

algılamaya başladım. Tahminler yürütüp "en fazla üç-dört katlıdır" dediğim yerlerin sayınca altı-yedi katın üstünde olduğunu fark ettiğimde, uzun süre yüksek binalarla çevrili bir bölgede yaşamanın algıya ciddi zararlar verebildiğini gördüm. Tecrübe ettiğim yaşam biçiminin beğenilerim üzerinde de köreltici bir etkisinin olduğunu söyleyebilirim. Daha önceleri sıklıkla gittiğim, fark edilir düzeyde estetik bir tasarımı olmayan mekânlarda arkadaşlarımla görüşmeye başladığım ilk günlerde, sıradan denebilecek mekânlara karşı büyük bir hayranlık duyuyor, etrafımdakileri de benimle aynı düşüncede olmaya ikna etmeye çabalıyordum. Şimdiye dek gördüğüm en çirkin binaların manzaram haline geldiği bir dönemden sonra kapıldığım bu yanılgıdan yavaş yavaş sıyrılıyorum. Sitede yaşarken evden dışarı çıkamazken eski düzenime döndüğüm ilk bir ay sürekli dışarıda vakit geçirdim, eve çoğunlukla uyumak için geldim. Geniş ve aydınlık bir dairede yaşadıktan sonra, yalnızca çalışmam gerektiğinde, bir anlamda mecbur kaldığımda kendi odamda vakit geçirebildim. Odamın çok yakınında henüz başlayan inşaatın gürültüsü de evin içerisinde kalmama izin vermedi.

Merkezden uzaklaşınca eve hapseden, merkeze yaklaştıkça eve girmeye müsaade etmeyen İstanbul'da, kent sınırları her geçen gün biraz daha esnekleşirken, kentin hangi bölgesinde, ne tip bir yaşam alanını (site, mahalle, rezidans tipi yüksek bina...) kendimize ev kılmaya çalıştığımız, gündelik pratikler üzerinde çok büyük bir belirleyici haline gelebiliyor. Bu araştırmaya başlamadan önce kentin periferisinde kadın olmanın kentte hareketlilik üzerindeki sınırlayıcı etkilerine dair düşüncelerim çoğunlukla sınıfsallık üzerinden kurulmuştu. Burada yaşadıktan sonra varsıl bir grubun üyesi olan, ekonomik kısıtları (büyük oranda) olmayan kadınların da kentte rahat hareket edemediğini fark ettim. Bu yazıya başlarken Bachelard'dan hareketle ifade ettiğim, "benim kaybettiklerimin, bizim kaybettiklerimizle" taşıdığı paralelliklerin en başında bu durum yer alıyor. Kentin sınırlara doğru sürekli genişleyen, otoyol eksenli yerleşime davet eden eril yapısı, evin içeri-

sinden çıkardığı kadınların ciddi bir kısmının sitenin sınırlarından öteye gitmesine *otomobil kullanan* eşi olmadan izin vermiyor. Bununla birlikte benim gibi kadınlar da sitenin dışına çıkmak, özel bir araç kullanımını ve yüksek ulaşım bedellerini getirdiğinden rahat hareket edemiyor ve kent hayatına katılamıyor. Tüm bunlar, kentte hareketliliğin ilk adımda toplumsal cinsiyetle birlikte okunmasını ve ardından ekonomik saiklerle güçlü dirsek temasını gözden kaçırmamam gerektiğini fark ettirdi.

Mekânı kendi deneyimim üzerinden tartıştığım bu çalışmada, otoetnografinin imkânları ve sınırlılıkları iç içe geçerken, güvenlikli sitelerde, yüksek binalarda yaşanan gündelik hayatı daha derinlikli analiz edebilmek için sitede yaşayan ve bu çalışmaya konu olan taraflara da derinlemesine görüşmeler yoluyla söz hakkı vermek, alanda kısa süre kalan araştırmacının öngöremeyeceği, gözden kaçırabileceği ya da yanlış yorumlayabileceği durumları daha anlaşılır kılabilmek için önemli.

Bu tip yerlerde süregiden pratiklere yakından bakmak, mekânın dilini anlayabilmek için anlamlı veriler sunabilir. Bu site üzerinden ilerleyecek olursak, sitenin kentin çevre bölgesinde ve çevreyolu kenarında olması gibi, yerinden kaynaklanan durumunun yanı sıra ortak alanlar ve binaların/dairelerin yapısından kaynaklanan sorunlar, site sakinlerinin bir araya gelebilmelerinin ve komşu edinebilmelerinin önündeki en büyük ketlerden. Yüksek binalar, bazen yüzlerce kişiyi bir arada bulundurduğundan bir simaya aşina olabilmenin önüne geçerken, aynı binaların bir de yatayda uzaması, otel hissiyatını güçlendirerek, gelip geçicilik duygusunun yerleşmesine sebep oluyor. Ortak alanların farklı kültür ve alışkanlıklardan insanların karşılaşma mekânı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Kadınların sitenin her noktasında –ve çevresinde– rahatlıkla hareket edebilmelerinin önündeki fiziksel engellerin aşılması, kafelerin yoğun olarak bulunduğu ortamın eril öğelerden arındırılması, inşa edilen bu tür mekânların daha yaşanabilir kılınması için ilk elde geliştirilebilecek öneriler arasında.

Hikâyemi, nitel araştırmacıların iyi bir hikâye anlatıcısı olmaya ihtiyacı olduğu ve bu anlatımın onların ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmesi gerektiğini söyleyen Harry F. Wollcott'tan (Holt 2003) aldığım cesaretle anlatırken, toplumsal hayatın bir parçası olan ve bizim diğerleriyle nasıl ilişkilendiğimizi gösteren duygularımı (Adams vd. 2015) da paylaştığım bu metnin, yalnızca kendi hikâyem olmadığına dair büyük bir umut taşıyorum.

2

Kentin Çeperlerinde Barışa Tutunmak: Kürt Kadınlarının Dilinden Köy Boşaltmaları

MELİKE GÜL DEMİR

1984 yılında PKK'nın (Kürdistan İşçi Partisi) silahlı mücadeleye başlamasının en trajik sonucu, milyonlarca Kürdün yerinden edilmesi oldu. Devletle PKK arasında yaşanan şiddet, can kayıpları da dahil olmak üzere köy boşaltma/yakma olaylarına neden olmuştur. Bu olaylarla ilgili herhangi bir kayıt tutulmadığı için, yerinden edilmiş kişilerin sayısı, sivil toplum kuruluşları ve resmî organlarca yaptırılmış araştırmalara dayanan tahminî rakamlardan öteye gidemiyor.

Sivil toplum kuruluşları birbirine yakın veriler sunarken; resmî organlarca yaptırılmış ve en geniş araştırma özelliği taşıyan Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri (HÜNEE) araştırmasının verileri farklılık gösteriyor. HÜNEE (2006) tarafından yapılan araştırmaya göre yerinden edilenler 953.680 ile 1.211.200 kişi arasında bir sayıya denk gelirken, Türkiye İnsan Hakları Vakfı ve Türkiye Mimar Mühendisler Odaları Birliği tarafından yapılan bir araştırmaya göre bu sayı üç milyon, Göç-Der'e göre ise üç buçuk-dört milyon arasında (Keser 2011). Bu yazı, yerinden edilmiş kişiler hakkında iddia edilen rakamların küçüklüğü veya büyüklüğü sorgulanmaksızın, istatistiki verilerin dışında; yerinden edilmiş Kürt kadınlarının "kıstırılmış" seslerine odaklanıyor. Bu araştırmanın yapıldığı alan, kısaca ta-

nıtıldıktan sonra, anlatılara odaklanan değerlendirme ve tartışma bölümü; kadınların göç öncesi ve sonrası deneyimleri, geri dönüşe bakışları, geleceğe dair beklentileri, şehirde "öteki" olma hallerinden ve hedeflenmediği halde görüşülen bir erkek katılımcının anlatılarından oluşuyor. Bu bölümde katılımcılar, derinlemesine görüşmelerin (D.G.) yapıldığı sıraya göre (kadınlar; D.G.1, D.G.2... erkek ise D.G.1e) kodlandırıldı; böylece metin içinde katılımcıların anlatılarına yer verildi. Yazı, bir sonuç bölümüyle sonlanıyor.

Gettolaşmış bir mahalle: Kanarya

Küçükçekmece Kanarya Mahallesi'nin araştırma alanı olarak seçilmesinin nedeni, yerinden edilmiş kişilerin en yoğun yaşadığı mahallelerden biri olmasıdır. 1955 yılında kurulan mahalle, adını bölgede bulunmuş olan Kanarya çiftliğinden alıyor. 2010'da 100.000 olan nüfusun, 2013'te 130.000'in üzerinde olduğu tahmin ediliyor.

Küçükçekmece Gölü'nün kenarında kurulmuş, demiryolu, göl ve deniz manzarasıyla çekici bir konuma sahip olan Kanarya Mahallesi; dar sokakları, iç içe girmiş, bakımsız, kalitesiz malzemeden inşa edilmiş binaları ve çarpık yapılaşmasıyla mahallenin fiziki ve sosyal durumuyla ilgili önemli ipucu veriyor.

Yitirilmiş cennet bahçesi: Boşaltılmış köyler

Kadınlar, hikâyelerinde köylerinin yakıldığı günü yaşamlarının başlangıç noktası alarak anlatmaya başladılar. Anlatılarında en dikkat çeken nokta, köydeki yaşamı mutluluğun, refahın, bolluk ve bereketin yaşandığı "altın çağ" olarak idealize etmeleriydi.

> Köyümüz cennetti, cennet... Dicle'nin kenarında, yeşillikler içinde, her çeşit meyvenin yetiştiği bir yerdi köyümüz. Karı, soğuğu olmaz. Bütün ihtiyaçlarımızı karşılardık. Hayvanımız, tahılımız boldu... Cennetimizi cehenneme çevirdiler, yaktılar

yıktılar başımıza... Öldürdüler bizi... Dünyayı dar ettiler bize... (D.G. 4)

Ancak, aynı dönemde yapılmış araştırmalara (Keser 2011) baktığımızda, şiddet ve savaş koşullarını dışarıda tuttuğumuzda da, bölgede kamusal hizmetlerin yetersiz kaldığı, yaşamın zor koşullar altında sürdürüldüğü görülüyor. Bu anlatılar, yerinden edilmenin, sadece bir yer değiştirme hareketi olmayıp; toplumsal ve sosyo-kültürel yaşam üzerindeki tahribatını da gözler önüne seriyor.

Göç sonrası yeni ilişkiler: Dava yoldaşlığı, ödenmiş bedeller

Katılımcıların tümü göç sonrasında büyük bir sefalet ve yoksullukla baş başa kaldıklarını; tek çarelerinin, akrabalarına/yakınlarına sığınmak ve küçük yaştaki çocuklarını çalıştırmak olduğunu belirttiler. Tanıdıkları ve akrabaları aracılığıyla yaşama tutunmaları, toplumsal yaşamda "aşiret" ilişkilerinin kısmi olarak devam ettiğini gösteriyor. Ancak var olan ilişkiler geleneksel aşiret ilişkisinden çok; aynı dil ve kültürü, benzer sosyal dışlanmışlık deneyimini paylaşmaktan kaynaklanan, yoksulluk ve siyasal "dava" üzerinden birleştirilen, aşiretin yeniden tanımlandığı ilişkilerdir.

> Siirt'te babamlar yaşıyordu. Ailemden herkes o zaman 5 milyon verdiler. Kıyafetler, bir şeyler verdiler. Uzun bir zaman bize gıda yardımı yaptı ailem. Üç aile direkt buraya, Kanarya'ya geldik. Kızım biraz büyüktü, o çalıştı kiramızı verdi, ta ki çocuklarım büyüyene kadar. Allah yardım etti. Biz üç aile kaldık uzun süre (D.G. 8).

Aylık toplam gelirle ilgili sorularıma tek bir kadın dahi cevap vermedi. Bununla ilgili soruları geçiştirmeleri, kısmen, kültürel kodlarla açıklanabilir.

> Geçim zor tabii... Allah'a şükür iyi durumumuz... (D.G. 2)

Ancak, katılımcıların sözlerinden de anlaşılacağı üzere, özellikle yakınlarını kaybeden kadınlar, kayıpları karşılığında tazminat talep ettikleri şeklinde yorumlanabileceği endişesi ile değil para sıkıntısından, paradan bile söz etmekten kaçındılar.

> Üç tane yiğit kaybetmişim. Oğlumun kan parasını nasıl yiyeceğim. Kocamın, kocamın kardeşinin... Dünya malı da nedir. Biz şerefimizi onurumuzu istiyoruz artık, parayı ne yapacağız. Ben ne maaş istiyorum ne de başka bir şey. Bizi gündüz vakti öl... [*ağlayarak devam ediyor*] Sesimizi kimse duymadı... (D.G. 8)

Konuştuğum kadınlar, okul çağındaki çocukların okula gitmemelerini iki temel gerekçeyle açıkladılar: Birincisi, göç sonrası maddi imkânsızlıklar nedeniyle çocuklarını çalıştırmak zorunda kalmaları; ikincisi ise, çalışmak zorunda olan bu çocukların zor şartlar altında eğitimlerine devam ederken karşılarına çıkan anadilde öğretim sağlamayan eğitim sistemi. Katılımcılara göre bu durum çocukların okula karşı olumsuz tavır geliştirmelerine sebep oluyor ve yaşları ilerledikçe okula devam etmemelerinde etkin rol oynuyor.

> Kızlarım ilk başlarda ağlıyorlardı, dışarı dahi çıkamıyorlardı. Valla ben de onlarla beraber ağlar öyle gönderirdim onları okula, işe. Bu halde yavaş yavaş tutunduk hayata... Çevremizi tanıdık, çocuklarım büyüdü. Oğlumu Midyat'a okula gönderiyordum köy boşaltılmadan önce. Köy yakılınca, çocuğumu da ondan sonra gönderemedim. Bizimle İstanbul'a geldi. Çalışmak zorundaydı, okumadı bu yüzden. Kızlarımı öyle gönderemedim. Yavaş yavaş, kendimizi toparladık. Ne yapacaksın, çalıştırmak zorundaydım. Kimlik yok, baba yok, dil yok, valla evde bir yakacağımız dahi yoktu (D.G. 16).

Katılımcıların anlatısından, kendilerini İstanbul'a ait hissetmedikleri, yalnızlaştıkları ve bu sorunlarla baş edemedikleri anlaşılıyor. Kadınların, geleceğe dair korkuların, kaygıların ve acıların yüküyle ağırlaştığı fark ediliyordu. Sürekli yaralarını kanatarak, açık tutarak yaşama tutunuyor; açık olan yarayı iyileştirmeye dönük her sözü, her davranışı, yaşanmışlıkla-

rına, acılarına ihanet edecek bir hamle olarak algılıyor gibiydiler. Kadınların çoğunluğu, köylerinin boşaltılması sırasında yaşadıklarını büyük bir açıklıkla, sorumluları isimleriyle tek tek hatırlayarak ve sorumluların hâlâ cezalandırılmamış olmasını etnik kimliklerine bağlayarak, eşit vatandaş olmadıklarının bir kanıtı olarak değerlendiriyorlardı.

> Hepsinin çocuklarının kemikleri mağaralarda, yıkanmamışlar, bir mezarları yok. Evet ben evladımı kaybetmedim ama dostlarımı, arkadaşlarımı, akrabalarımı kaybettim. Acımız büyüktür. Kolay değil bir evlat büyütmek. Benim çocuğum bir saat geç gelsin eve ben dört dönüyorum. Çocuğuma bir şey mi oldu diye. Bizim annelerimizin evlatlarına bir toprak çok görülmüş yoldaş! Kemikleri mağaralarda, dağlarda, tepelerde... Acılarımız çok büyük. O çocuklar bizim için can verdiler, bizim acılarımız, özgürlüğümüz için... (D.G. 6)

Katılımcılardan biri 22 yaşındaki çocuğunun bir eylemde tutuklanıp, KCK davasından 17 yıl ceza aldığını belirtti. Aktif olarak siyasetin içinde yer almayan ancak bireysel olarak parti, miting, toplantı ve basın açıklamalarına katılan bu katılımcının anlattıkları düşündürücüdür:

> Benim oğlum adam öldürmedi, 17 yıl... El insaf... Bir eyleme katılmış. Tamam! Polise taş atmanın bir cezası olmalı, sonuçta devlet de kanunları uygulayacak. İnsan bir suç işlemişse cezasını verecektir. Diyelim ben Nevruz'da bir taş attım diye cezalandırılmalıyım... Bir taşın cezası 20 yıl olmamalı. Adalet bu değil. Biz kanunlarını uygulamasın demiyoruz devlet. Bu bize bir zulümdür, keyiftir (D.G. 7).

Birçoğu kamuoyunda bilinen birkaç devlet yetkilisi, köyleri boşaltıldığı sırada şahsen bulundukları ve bu kişiler hakkında savcılığa suç duyurusunda bulunmalarına rağmen bu kişilere herhangi hukuki bir işlem yapılmaması kadınların, Kürtlerin devletin "üvey evlatları" oldukları hislerini, düşüncelerini güçlendiriyordu. Kendilerini bu topraklara ait hissettiklerini, zorlayıcı deneyimlerine rağmen, aidiyet duygularını kaybet-

mediklerini belirttiler; bütün dertlerinin "terörist" söyleminin ardındaki "haklı mücadelelerine" iade-i itibar yapılması, dillerinin, kültürlerinin özgürleşmesi ve bir millet olduklarının kabul edilmesi olduğunu belirttiler

> Zulüm gördük hâlâ da görüyoruz. [*Uzun bir süre ağladıktan sonra devam ediyor.*] Kimse acımızı bilmez, duymaz. İnsanın yangını içindedir, yüreğindedir. Çocuklarım her dışarı çıktıklarında başlarına bir şey gelmesin sağ salim dönsünler diye bekliyorum. Bize terörist diyorlar, her şey diyorlar. En ufak bir şey oluyor, biz sanki bu ülkenin vatandaşı değiliz. Bize karşı bayrak açıyorlar, kapılarına asıyorlar (D.G. 24).

Göç sonrasında, göçe tanık olmuş birinci kuşak kadınların büyük çoğunluğu, Türkçeyi göçten sonra öğrendiklerini söylediler. İkinci kuşak, çift dilli bir yaşam sürdürüyor. Anadilleriyle kendilerini ifade edebilseler de günlük yaşamda çoğunlukla Türkçeyi kullanıyorlar. İstanbul'da doğmuş ve üçüncü kuşak diyebileceğimiz çocuklar ise Kürtçeyi çok az konuşuyor veya hiç konuşamıyor. Kadınlar, bu durumun temel sebebi olarak; anadilin kullanımını sınırlayan politikalar ve Kürtçeyi kamusal alanda yasaklayan uygulamaları gösteriyorlar. Her ne kadar aileler, çocuklarının anadili olan Kürtçeyi öğrenmesi için gündelik yaşamda özel bir çaba sarf etse de kamusal alanda anadilini kullanamayan çocukların; zamanla anadiline karşı olumsuz tavır geliştirdiği, anadiline yabancılaştığı görülüyor. Bu duruma en çok çocuklarıyla aynı dilde konuşamayan birinci kuşak ebeveynler üzülüyor.

> Ben çocuklarımın öncelikle Kürt bilinci olsun istiyorum. Ama çocuklar, kızlar ne kadar eğitsen de arkadaşlara takılıyorlar. Anneleri gibi olmuyor. Çocuklarımın burada boş, amaçsız bir yaşam geçirdiklerini düşünüyorum. Atölyelerde çalışıyor, zor şartlarda. Çocuklarımız boş amaçsız bir hayat sürüyorlar. Ben kendileri tanısın istiyorum (D.G. 16).

Geri dönüş mümkün mü? Gitmek mi zor kalmak mı?

Yerinden edilmiş yaşlı kadınlar, köye dönmek istediklerini her fırsatta vurgulayarak, İstanbul'da kendilerini hasta hissetmelerini, geçmeyen ağrılarını, gün içinde aniden ve nedensiz ağlama nöbetlerini köylerine olan özlemlerine bağladılar. Köye dönmek isteyen bu yaşlı kadınlar, çocuklarını ve torunlarını bırakıp gidemediklerinden dolayı kendilerini İstanbul'a mahkûm hissediyorlar.

> Memleketime dönmek istiyorum. Valla ben geçenlerde memlekete gittim vallahi gelmek istemedim. Akrabalarımızla beraber arkadaşlarımızla beraber... Burası gurbet vallahi! Birkaç eş tanıdık dost var ama her gün gidilmiyor ki. Hep içerdeyim. Çocuklar burada kalmak istiyor ama... Valla biz barış olsun istiyoruz, memleketimize dönmek istiyoruz. Çocukların iş imkânı olsa onlar da gelir. Burada çalışıyorlar. Şimdi oraya gelince ne iş yapacaklar, hayvancılık mı, tarım mı? (D.G. 2)

Ancak dönmek isteyen veya istemeyen katılımcıların söylemlerinden anlaşılmakta ki, dönüş için karar verilse dahi bu mümkün görünmüyor. Çünkü göçe zorlanma nedenlerinin ortadan kalkmadığı, boşaltılan köylerin bir kısmına köy korucularının yerleştiği, elinde silahıyla halka zulüm ve baskı yapmaya devam edeceği endişesi geri dönme fikrini engelliyor. Dönüş için gerekli yasal ve hukuki çerçevenin hazırlanması gerekiyor; geri dönüşün ancak ondan sonra düşünülebileceğini tahmin ediyorum.

> Biz hep köyümüze dönmeyi istedik. Dönüş de oldu. 6-7 yaşlımız köyde şimdi. Karakol duruyor, köye dön diyorlar. Zaten bizi zorlayıp köyümüzü elimizden aldılar. Nasıl döneceğiz. Valla başımıza gelen kâfirin başına gelmesin. Düşmanın başına gelmesin. Hapislere aldılar, işkence gördük, kaçtık. Ne dersen geldi başımıza. Bu nereye kadar sürecek böyle? Artık bu vahşetin, zulmün bitmesini istiyoruz. İstemiyoruz ölümler olsun. Dört tarafımızda ölümler var. Suriye'de çocuklarımız ölü-

yor. Biz vatanımıza hasretiz. Türklerin metropollerinde yaşamak istemiyoruz. Bize metropoller vatan olmaz. Bin yıl da yaşasak bize vatan olmaz. Buralarda da biz Kürdüz deyince hapse atılıyoruz, bize saldırıyorlar. Nasıl adalet bu? Bu ölümler, bu katliamlar bitsin istiyoruz. Ölüm olsun istemiyorum. Allah'ın verdiği canı ancak Allah alır. Kardeş kavgası, katliamı haramdır. Bu şartlarda köye dönmek mümkün mü? Burada yaşamak mümkün mü? Vallahi de bilmiyorum... (D.G.16)

Siyasallaşmış kadının çift yönlü mücadelesi: Erkek bir yandan, devlet bir yandan!

Kadınların hareket sınırını kısıtlayan; kadın üzerindeki baskının temel sebebi olarak gördükleri ataerkillik yapıları eleştirip, sorguluyorlar. Özellikle resmî evlilikleri süren ve eşleri başka bir kadınla birlikte yaşayan kadınlar; eski eşten "eş" diye söz ettiler. Bu durumda olan iki kadından biri, kocasıyla bütün ilişkisini kestiğini, sadece kâğıt üstünde evli olduğunu; diğeri ise, kocanın "evlendiği" kadını eve getirip, birlikte yaşamak istediğini ancak bunu kabul etmediği için çevre ve akrabaları tarafından kınandığını, hatta partinin [BDP] çalışanlarının dahi bu durumdan dolayı kendisine tavır aldığını söyledi. Üstüne getirdiği "kumaya" ve kocasına karşı yalnız ve tek başına yürüttüğü mücadeleyi kazanmış görünse de zaman zaman katıldığı miting ve toplantılardan ibaret olan özel yaşamına hâlâ kocası karışıyor ve müdahale ediyordu.

> Kadınlar özgürleşmedi. 100 kadından birinin koşulları düzelmiş. Mesela ben partinin toplantılarına gidiyorum valla hâlâ bize kötü bakıyorlar. Derneğimizdeki insanların bazıları benim için kocasını evine kabul etmedikçe bu kadını almayın derneğe demişler. Zihniyetler kirli hâlâ. Temiz değil. Kadınların kurtuluşu nasıl olacak, yoldaş? Yüz kadından biriyle olmaz. Çok yavaş ilerliyor (D.G. 19).

Göçün kendisinin politik olduğunu düşündüğümüzde, iç içe geçmiş birçok faktör sonucunda yerinden edilen kadınların po-

litikleşmesi şaşırtıcı değil! Yerinden edilmiş kişilerin ihtiyaçları ve talepleri üzerine inşa edilen ve kadınların aktif katılımıyla şekillenen Kürt siyasi hareketi aracılığıyla, toplumsal yaşamı dönüştürme çabası kapsamında; kadının hak ve özgürlüklerine kavuşması, karar verme süreçlerinde etkinleşmesi gibi önemli değişiklikler yaşanıyor.

> Kadınlar bu taraftan da eziliyor. Tutsaktır. Şimdi biraz daha özgürleşmişler. Ama yine de eziliyorlar, yine zulüm ediyorlar erkekler. Vallahi hâlâ da tutsaklar. Duyuyoruz her yerde zulüm devam ediyor. Valla benim evimde biz eşitiz. Ama yine de erkeklere biraz daha hizmet etmemiz gerekiyor. Yine de erkektir. Devlet bir yandan erkekler bir yandan... (D.G. 2)

Kadınlar ataerkilliğe ve ataerkilliği besleyen geleneksel yapılara karşı mücadele etmelerine rağmen; ataerkil ilişkiler, bizzat aynı söylemi geliştiren kadınlar tarafından yeniden üretiliyor. Aynı yaşlarda olan erkek çocukları dışarıda oyun oynarken; kız çocukları evde, ev işlerine ve çocuk bakımına yardımcı oluyorlardı. Bu durum bir kadın tarafından özeleştiri olarak dile getirildi.

> Kadınlar kendi kendini mahkûm ettiriyorlar. Evet partiye gidiyorlar özgürlük istiyoruz diyorlar, ama eve gelince aynı kaldıkları yerden devam ediyorlar. Sofrayı kıza kurduruyor anne, evdeki büyük kızına küçük erkek kardeşinin gömleğini sen ütüle diyor. Biz kadınlar böyle yetiştiriyoruz çocuklarımızı. Ben de aynısını yapıyorum. Ben farklı bir şey yapmıyorum yani (D.G. 17).

Kimsenin vitrini değiliz

Partide, kadınlar erkeklerle birlikte "yan yana, omuz omuza" çalışıyor olmasına rağmen; erkeklerin, kadınları hâlâ "eksik" gördüğünü, kadınları karar verme organlarından uzak tutmaya çalıştığını, kadınlara karşı güvensizliklerini söylemlerinde yansıtmamaya dikkat etseler de, davranışlarında gizli olan ataerkilliğin çaba sarf etmeksizin gözlemlenebildiğini belirttiler.

> Her gün bir kadın katliamı yaşanıyor. Biz bitecek sandık ama zulüm de gittikçe artıyor. Partide de aynısını yapmaya çalışıyorlar erkekler. Ama biz bilinçliyiz, müsaade etmiyoruz. Ben geçenlerde Ankara'ya gittim. Erkekler bize destek vermek istiyorlar. Tamam, anlıyoruz ama yine de buna da müsaade etmiyoruz. Dönüşte Küçükçekmece'de araba yok diye haber verdim, arabayı getirdi bir erkek arkadaş. Arabanın ücretini ödemeye çalıştı. Olur mu dedim hiç öyle şey. Ben paramı veremiyor muyum? Ben sadece tanıdık bir araba istemiştim. Bizi ciddiye almıyorlar. Bize güvenmiyorlar. Bizi küçümsüyorlar. Biz yönetime giriyoruz, meclise giriyoruz ama bakıyoruz bazen bizi kapının dışında tutup içerde kendi kendilerine karar veriyorlar. Birkaç kez buna şahit oldum. Valla elimi masaya vurdum ve kadının sözü olmadığı yerde biz yokuz dedim. Kabul etmiyoruz. Ne karar verilecekse beraber vereceğiz. Madem öyle evimizde otururuz. Ben hep öyle diyorum, biz vitrinleri değiliz kimsenin... (D.G. 6)

Kadınlar, yaşamın ancak kadınla güzelleşebileceğine; yaşamın kendisinin "kadın" olduğunu ve "erkek" iktidarının "kirlettiği" renginden, gerçek rengine kavuşabilmesinin kadının "cinsiyle" var olmasıyla mümkün olacağına, bunun gerçekleşmesinin, kadının evden "dışarıya" çıkıp, kamusal alanda yer almasıyla mümkün olacağına inanıyorlar.

> Şimdi de eziliyor ama eskisi kadar şiddetli değil. Kadın kendini tanıdıkça siyasete de, yaşama da renk geldi. Kadın her yerde artık.. Kendini tanıyarak, bilerek kendi olarak var olma mücadelesini veriyor. Öyle erkeklerin çizdiği yolda yürümek yok. Kadınlar karar verme sürecinde, her yerde var artık (D.G.12).

Dışlanma-ötekileştirilme aracı olarak geleneksel kıyafetler

Bütün kadınların, kişisel bir deneyimine dayandırarak anlattıkları temel dışlanma biçimi, anadilin ve geleneksel giyimlerinin merkezinde gerçekleşiyor. Özellikle, kamu hizmeti veren

sağlık ve eğitim kurumlarında yüz yüze kalıyorlar. Kadınların, Türkçeyi aksanlı, "düzgün" konuşamamaları, "dışlanmışlıkla" karşı karşıya kalmalarına, kamusal alanda gerilim yaratmasına sebep oluyor.

> Mesela ben geçenlerde okula gittim kadın soruyor nerelisin diye. Dilimizden belli oluyor, doğru dürüst konuşamıyorum Türkçeyi. Kendi dilimiz olsaydı o kadar çirkin görünmezdi. Dilimiz güzeldi. Şırnaklıyım dedim kadına. Kadın da belli oluyor dedi. Öğretmen soruyor doğru dürüst anlamıyorum. 10 kelimeden 5-6'sını ancak anlıyorum. Çocuğuma sordum da anladım tam ne dediğini... (D.G. 21)

Kadınlardan birinin, Kürt kimliklerini inkâr etmeleri durumunda ayrımcılık ve dışlanmışlığın önüne set çekilebileceğini vurgulaması dikkat çekici:

> Eğer biz Kürdüz demezsek, saklasak, sizin gibi düşünüyoruz, Türküz deyince bir sorun yok, baskı yok. Kürdüz deyince sıkıntı çekiyoruz (D.G. 16).

Kadınların anlatımında, "öteki"likleri "dilsiz"likleri üzerinden üretiliyor; "dilsiz"likleri Kürtlüklerini "ele veriyor" ve ayrımcılığa maruz kalmalarında önemli bir işlev görüyor. Böylelikle sistematik bir "öteki"yi yaratan koşullar, toplumsal yapılar ve kurumların yardımıyla yeniden üretiliyor (Saraçoğlu 2011).

> Çok çektik, rezillik gördük. Ben ilk geldiğimde dükkâna gidip bir ekmek alamıyordum. Ben de kadınlarla belediyeye gittim, durumum iyi değil diye. Memur geldi, bana bir şeyler sordu ben de Türkçe bilmiyorum dedim. Türkçeyi öğren o zaman gel dedi, gitti. Yardım yapmadı valla. Bu nedir? Bu haksızlık değil mi? (D.G. 22)

Ütopyalaşmış gelecek: Barış

Yaşam beklentileri; şeffaf, açık ve somut gerçeklikleri kapsayan kadınlar, beklentilerini "barışla" ete kemiğe büründürerek

dile getirdiler. "Barış istiyorum" olarak kodlanan bu cümleye, "Barıştan kastınız nedir, biraz açar mısın?" sorusunun cevabını "sevdiklerinin ölmeyeceği çocuklarının kimliğine, kültürüne yabancılaşmayacağı; özgürce dillerini konuşabilecekleri bir dünya" olarak tasvir ettiler.

> Barışla Kürtlerin hakları verilecek. Barışla eşitleneceğiz. Önceleri Kürt bile diyemiyorduk. Haklarımızı dilimizi kültürümüzü istiyoruz. Özgür olsun çocuklarımız. Bu başka nasıl çözülecek. O çocuklar orda mı kalacak öyle. Onca çocuklar öldü yetmedi mi? Valla ben siyaset bilmiyorum. Ama bunu biliyorum. Televizyonda görüyorum dayanamıyorum onlara... (D.G. 11)

Kadınlar, Öcalan'ı, bir bütün olarak Kürt halkının kişiliğini temsil ettiğine inanarak mitleştirirken; resmî ideolojide, aynı beden; bebek katili, bölücü başı, birlik ve beraberliği bozan şeytani bir kişilik olarak tanımlanıyor.

> Ben barış istiyorum. Dilimin, kültürümün özgürleşmesini istiyorum. Topraklarımda ölmek istiyorum. Geçmişim olsun istiyorum. Bunca acılı tarihimiz var. Hepsinin çocuklarının kemikleri mağaralarda, yıkanmamışlar, bir mezarları yok. Evet ben evladımı kaybetmedim ama dostlarımı arkadaşlarımı, akrabalarımı kaybettim. Acıları çok büyük annelerimizin (D.G. 6).

Katılımcılar barışın, Türkiye'de yaşayan tüm halkların kucaklaşmasıyla sağlanabileceğine inanıyorlardı. Yaşadıkları bütün acıları unutmaya hazırdılar, yeter ki hakikat ortaya çıksın, bir daha gözyaşı, kayıplar olmasın...

> Oğlum daha 22 yaşında bir metre önünü görmüyor. Kemikleri eriyor o zindanlarda. Kötü muamele görüyorlar, kötü yemekler veriliyor. Çocukları rahatsız ediyorlar kapılara vuruyorlar, ses çıkartıyorlar, çocukları rahatsız ediyorlar... Niye bu dünyayı karartıyorlar, bu aydınlık dünyayı... Bugün ben de çocuklarımla hapisteyim. Ben dışarıda mıyım sanıyorsun. Ben evimde yemek yapamıyorum. Yemek yiyemiyorum. Çocuklarım aç orada. Ben nasıl yerim o yemeği. Aklımdan çıkmıyor çocuklarım.

> Ben haftada iki gün boyunca hapishanelerin kapısında 4 saat 5 saat bekliyorum. Onca onur kırıcı aramalardan geçiyorum. Bana da işkence yapılıyor. İki kez... Bir bakıyorum hemen görüşme bitti. Çözüm umudumuz barış umudumuz yeşeriyor bazen, bazen de bütün umudumu kaybediyorum. İşte o zaman dünyam da başıma yıkılıyor. Bütün insanlık için özgürlük, demokrasi istiyorum. Doğru dürüst bir demokrasi ve özgürlük... Kimse kimseye haksızlık etmesin. Kimse kimsenin kölesi olmasın, padişahı, ağası olmasın. Herkesin insanca, hakça, eşitçe bir yaşamı olsun. Birbirimizi aşağılayarak, birbirimizin hakkını gasp ederek olmaz. Yaşam böyle olmaz (D.G. 7).

Kadınlar, toplumsal barışla Kürt kadınlarının çocuklarının ölmesi engellenirken; zorunlu olarak askere giden Türk annenin çocuğunun da ölmesinin önüne geçeceğini dile getirdiler. Ancak görüşmeler boyunca Türkiye'deki halkların sınırlarının "Türkler" ve "Kürtler" olarak belirlenmesi dikkat çekiciydi.

> Biz niye hep en kötü işlerde çalışıyoruz. Mesela biz köylerimizde geçiniyorduk. İşimiz vardı. İşimizin sahibiydik. Aç kalmazdık, açıkta kalmazdık. Köylerimizden ettiler bizi buralara sığındık. Bugün burada bizi aç bıraktılar. Atölyede çalışıyorlar. Ama kolay mı atölyelerde çalışmak, saatlerce, bir asgari ücrete... Kaç tane Türk o atölyelerde çalışıyor. Kürtler de fakir. Bütün bunlar başımıza yoksulluktan, fakirlikten, kimsesizlikten geliyor. Yine çocuklarımızı alıp İmam Hatiplerde, ucuz yerlerde eğitim veriyorlar. Çocuklarımızı bize düşman ediyorlar. Planlar yapıyorlar. Başımıza olmadık politikalar çıkarıyorlar. Okuyan çocuklarımızı bize düşman ediyor... Başımıza yıktılar evimizi, topraklarımızdan sürdüler bizi. Bizi ekmekle sınıyorlar. Açlıkla tehdit ediyorlar. Hep fakirlikten geldi bunlar başımıza. Allah inşallah barışı getirir, inşallah topraklarımıza döneriz. Bütün bu yaşanılan kötü durumlardan sonra rahat bir nefes alırız.' (D.G. 23).

Görüşülen kadınlardan biri, 7 çocuğundan biri PKK'ya katıldıktan sonra, yaklaşık yirmi yıldır ondan haber alamadığını di-

le getirdi. PKK'ya katılan kızı Dicle'den sonra, dört torunu dünyaya gelmiş ve torunlarından birisinin Dicle'ye çok benzemesine, adı Dicle olmasına karşın kızına olan özlemini hiçbir şeyin dindiremediğini belirtti.

> 10 tane daha çocuk sahibi olsaydım da yine hiçbiri Dicle'nin yerini tutmazdı, özlemini dindiremezdi yüreğimde... Bin tane oğlum, kızım da olsa yaşamımda Dicle eksiktir; çünkü o Dicle'ydi... (D.G. 14)

Çatışmada veya gözaltında kaybedilen çocuklarından haber alamayan kadınların bir umutla çocuklarının yaşadığı ve kapıyı açıp içeri gireceği günün beklentisi içerisinde olduğunu, umutlarını yitirmedikleri, canlı tuttukları anlaşılıyor.

> Gecenin yarısı bir gün evi bastılar. Kızım da o zaman dağa yeni çıkmış. Bana mektup göndermişti. Yanında fotoğrafı... Her ikisini de sarmışım göğsümde saklıyordum. O korkudan, o telaşla bir yere mi sakladım, ne yaptım bilmiyorum. O günden sonra o kadar aradım ne fotoğrafını ne de mektubunu buldum... Ne mektubu ne de fotoğrafı... Bir gün geldiyse kızım köye bizi bulamamıştır. Çünkü ne köy kaldı, ne ev... Bir gün bir haber gelecek veya kapıyı açıp içeri girecek diye bekliyorum. Şimdi 37 yaşında olmalı... Yirmi yıl oldu (D.G. 14).

Kadınların anlaşılamamanın, sesini duyuramamanın hissi barış talebinde öfkeyi ve çaresizliği büyütüyor.

> Savaş istemiyoruz. Vallahi de askere de ağlıyoruz. Görmüşsündür çocuklarımızın kollarını kırılıncaya dek büküyorlar. Vallahi biz bunu unutmayacağız. Çocuklarımıza mirasımdır unutmayacaksınız diye. Hiçbirini unutmayın diye... Biz yine de ölümü değil, intikamı değil, barışı istiyoruz. Biz kimliğimizi, kültürümüzü, dilimizi istiyoruz. Bu kabahat mi, bu zulüm mü, bu başkasının hakkını gasp etmek mi? Bize ait olanı istiyoruz, bize ait olanı... Başkasının değil. Dilimizi... Dilimiz neden yasak [*ağlıyor*] (D.G. 13).

Hedeflenmeyen bulgular: Erkek anlatıları

Ziyaret ettiğim ailelerde planlamadığım halde, kadınlara ulaşmak için 4 erkekle de görüştüm. Kadın ve erkeklerle yapılan görüşmeler bir arada değerlendirildiğinde, anlatılarda en dikkat çeken farklılık "barış" kavramının anlamlandırılmasında oldu. Kadınların çoğunluğu barışı; çocuklarının ölmeyeceği, dil ve kültürleri üzerindeki baskıların kalkacağı ve "daha güzel bir dünya"ya açılacak kapı olarak tasvir ederken; erkekler tarafından "barış", Kürdün kazanacağı zafer ve gücünün ispatı olarak anlamını buluyordu.

> Kadın çok önemlidir. Kadın yaşamdır, bilirsin. Kürtçede kadın (*jin*) ve yaşam (*jîn*) aynı sözcükten türemiştir. Aslında bütün ilahi dinler, İslâm da hepsinin buyurduğu kadın ve erkek eşitliğidir. İnsanlar bilmiyor. Eğer bu halklar tarafından iyi anlaşılmazsa halkların geleceği tehlikeye girer. Toplumsal barış da tehlikeye girer. Kadına karşı yapılan zulme karşı durmak gerekir. Kadın erkek beraber yaratıldı. Havva Adem'den yaratılmıştır. Adem'in ruhundan... Aynı cins aynı renktir her ikisi de... Gün geldi kadın güvercinin kafeslere konulması gibi kadın da kafese konuldu, dinlere dayandırılarak. Şimdiye kadar belki binlerce şeyh, mollanın fetvalarıyla kadınların yüzünün dahi görülmesine izin verilmemiştir, sesi dahi haram kılınmıştır. Rusya'nın komünizmi dahi kadını özgürleştiremedi. (D.G. 1e).

Sonuç

Bu araştırmada, yerinden edilmenin, sadece bir yer değiştirme hareketi olmayıp, Kürt sorunu, şiddet, baskı, anti-demokratik yasalarla iç içe geçmiş ve anti-demokratik uygulamalardan beslenen karmaşık bir süreç olduğu anlaşıldı. Boşaltılan köylerinden göçe zorlanmış, yerinden edilmiş kadın katılımcıların anlatıları çevresinde oluşturulan çalışmada, katılımcıların çoğunun benzer deneyimler yaşamış olduğu ve bu deneyimlerin ortak algılar ve talepler yarattığı ortaya çıktı.

Bu ortak bulgulardan en sık karşılaşılanı "barış" ve "kadının özgürlüğü" oldu. Savaşın ve ölümün yaşanmadığı bir Türkiye özlemine kadının özgürleşeceği bir dünyanın hayali eşlik etti. Kadınların erkeğin yedeği olmadığı, toplumsal yaşamın eşit hak ve talepler üzerinden yeniden yaratılması gerektiği düşüncesi toplumsal yaşamda kendisini dayatmış durumda. Ancak, "toplumun özgürlüğünün ancak kadınların özgürlüğüyle mümkün olacağı", ulus mücadelesi ile kadın mücadelesinin iç içe geçirilmesi ve kadının özgürlüğünün ancak kendi öz bilinci ve iradesini kullanması sonucunda gerçekleşeceği savı, Kürt hareketi ideolojisinde önemli yer tutuyor ve bu sav kadınlara "güç" veriyor.

Göç sonrasında kendilerini metropollerde bulan, dilleri ve kıyafetleri üzerinden üretilen yaygın dışlanmışlıkla baş etmek zorunda kaldıklarını belirten kadınlar; dillerinin ve kültürlerinin üzerindeki baskıların son bulacağı, kadının özgürleşeceği, bir daha ölüm ve kayıpların yaşanmayacağı, taleplerinin eşit yurttaşlık temelinde çözüleceği bir Türkiye hayalini "barış" sözcüğüyle dile getirdiler. Her fırsatta söz ettikleri "eşit vatandaşlık" taleplerinin karşılanması için yasal düzenlemeler şart gözüküyor. Ancak, sadece yasal düzenlemelerle sorunun çözülemeyeceği; özellikle, toplumsal barışın, erkler arasındaki bir uzlaşmayla değil, halklar arasındaki yüzleşmeyle mümkün olabileceği; devletle yüzleşmek, devletle barışmak olarak tanımlanan barış girişiminin önemli ancak yetersiz kalacağı, kadın anlatılarında okunabilir. Ve kalıcı bir barışın, iki tarafın temsilcileri arasındaki bir anlaşmadan fazlasını içereceğini, toplumsal yüzleşmeler, karşılaşmalarla sağlanabileceğini tekrar hatırlattı.

Baskı, tahakküm ve iktidar ilişkilerinin odağında olan ataerkillikle mücadelelerini çok ağır koşullarda ve çok çeşitli erklere karşı sürdüren kadınlar, daha insani bir gelecek kurmanın ve bu pratiğin gelişebilmesinin ön koşulunun, yaşamın her alanında var olmalarıyla, çoğalmalarıyla mümkün olacağını düşünüyorlar. Toplumsal yaşamlarında önemli bir yer tutan siyaset alanında aktif olmalarının, kurdukları "özgür kadın" hayali için umut vaat ettiğini söyleyebilirim.

Anlatıların satır aralarında, özellikle yaşanan bu hak kayıplarının açık ve şeffaf bir biçimde araştırılmasının önünün açılmasını beklediklerini, talep edilen hakların bir insan hakkı talebi olduğuna inandıklarını, sorunun eşitlik temelinde ve evrensel hukuk çerçevesinde çözülmesinin mümkün olacağını düşündüklerini okumak mümkün. Sürekli çektikleri acılardan bahseden katılımcıların, yaşadıkları mağduriyetler giderilemediği için, yaşamlarını bu acıları yeniden üreterek kurguladıkları ve acılarını taze tutarak kayıplarına karşı sorumluluklarını bu şekilde yerine getirmeye çalıştıkları anlaşıldı. Bu mazlum, acılı ve yoksul tarih sanki kendilerine haklarının yolunu açacakmış gibi, "acılı Kürt kimliği"ni sahiplendikleri, bu kimlikle barışık bir görüntü sergilediklerini gözlemledim. Sorunun çözümünün toplumsal dayanışma ve barışla sağlanacağına inanan ve bunu talep eden farklı kesimlerin, sorunu yeniden dramatize ve romantize ederek tanımlamaya çalışmaları ile söz konusu yeni "acılı Kürt imajı" güçleniyor. Bu durum aynı zamanda "efendi"nin büyüklüğünü, kucaklayıcılığını ve lütufkâr imajını pekiştiriyor.

Sonuçlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Kürt özgürleşme hareketi içinde kendilerine yer açmaya çalışarak varlık gösteren Kürt kadınlarının, talep ettikleri hak ve özgürlüklere kavuşmalarının ne düzeyde gerçekleşeceğinin, bugünkü fotoğrafa bakarak anlaşılması zor görünüyor.

3

Odaları Açmak: Kadınların Kendi Mekânını Oluşturması

PINAR KARABABA KAYALIGİL

2012 senesinde Sivas'ta saha çalışması yaparken 1990'larda başlayarak giderek hızı artan muhafazakâr kent yönetiminin somut fakat ilk başta görülmesi zor bir etkisiyle karşılaştım. Bu etki bu yazı içerisinde "odalaşma" olarak anılacak. Odalaşmanın basit bir tanımı, kendisini haneden ayırarak var eden kamusal alanlar içinde haneye, iç mekâna dair bir birimi andıran yapıların kurulması olabilir. Uzun bir zamana yayılmış ve farklı aktörler tarafından devralınmış muhafazakâr kent yönetiminin Sivas'ta kurduğu "sokak yaşamının" veya kısaca "dışarının" getirilerinden biri, dışarının kadınlar ve erkekler tarafından benzer şekilde kullanılamaması ve giderek erilleşmesi. Kadınların evin dışında yer almak için yönlendirildikleri mekânların çoğu dışarıda da kapalı olan, bir yandan sokağın bir yandan evin uzantısı olan ara mekânlar. Burada kastedilen, cinsiyetlerin sadece birbirinden ayrı tutulması değil, dışarıdaki odaların işlevinin de hane çağrışımlarıyla sürmesi ve kapıların sokağa açılmasının imkânsızlığı.

Sivas'ta odaların ve odalar dışındaki eril hayatın hikâyesi kısmen yeni. Bundan daha eski olan kent yönetimlerinin muhafazakârlaşması deneyimi Sivas gibi birçok şehirde de, kısaca kent yönetiminin "hizmetten ihsana" dönüşmesi olarak tanımlanan

etkilerini gösteriyor. Sivas'ın böyle bir araştırma için özellikle seçilmesinin sebebi ise birçok başka şehirde görmediğimiz bir durumun, kente itibarının geri verilmesi amacının bu kent politikalarının merkezinde yer alması. 1993 Sivas Katliamının ardından burada gelişen yüzleşme ve kimlik problemi, zayıflayan ekonominin ve dışarıya göç vermenin etkileriyle artmışken yeni politikalar kente tarihî itibarını yeniden kazandırarak ve turizmi artırarak kentliyi maddi ve manevi açıdan memnun etme vaadi ile işlemekteydi. Eski kentin geri kazandırılması olarak tanıtılan bu politikaların en temel özelliği ise tekil bir kimliğe büründürülmüş, etnik ve dinî çoğulluğundan arındırılmış muhafazakâr bir kent yaşamının bu amaçla yerleştirilmesi. Turizm için yapıldığı iddia edilen, fakat ekonomik bir getirisi olmayan hamleler 1990'lı yıllara dair hafızayı bastırarak kent nüfusunun itibarını azınlık kimliklerine iade etme iddiası taşır. Son on yılda birbirinin halefi olan belediyelerce devralınan kent politikalarının benimsediği projelerin ilk hedeflerinin iktidarı temsil edenlerin üzerinde tam bir kontrol uygulayamadığı mekânların, mekânsal hareketlerin ve hafızanın sınırlandırılması olması Sivas'ı benzer şekilde yönetilen kentlerden ayrı bir konuma yerleştirdi.

Kent politikaları son on yılda halkın belli tip boş zaman değerlendirme mekânlarına yönlendirilmesine odaklı olarak gelişmişti. Saha araştırmamda bu politikaların kentlinin hareketliliği üzerinde iki kilit etkisi olduğunu gözlemledim. Bunlardan ilki kentte kadınların dolaşabileceği, sosyal faaliyetlerini geliştirebileceği, sosyalleşebileceği alanların gözetim altında olması ve bu durumun kadınlar üzerindeki erkek kontrolünün artmasına da destek olması. İkincisi ise kadınlar ve erkeklerin beraber bulunabileceği alanlar azalırken, aynı cinsiyetten olanların beraber sosyalleşmesine (homososyallik) dayanan mekânların sayısının artması.

İktidar tarafından kontrolü zor olan mekânlar sadece eski Madımak Oteli gibi iktidarın engellemesine karşın her sene insanların anma etkinlikleri için toplandığı, iktidar ve kitle arasında çekişme alanı olan yerleri kapsamaz. Benzer şekilde, ikti-

darca benimsenmeyen kimliklerle eşleştirilmiş mekânlar da iktidarın tek hedefi değildir. Kent içindeki grupların hareketinin spontane olduğu, kemikleşmiş bölünmelerin işlemediği, dolayısıyla potansiyel olarak farklı gruplar arasında bir yakınlaşma sağlayabilecek olan yerler de müdahale alanları arasındadır. Herkesin uğrak yeri olabilen ve gözetlemenin sınırlı olduğu parkların yerini, girişinden itibaren kontrolün uygulandığı, bekârlığın sorunlu bir mesele haline geldiği mesire alanlarının almış olması bunun örneklerinden biridir. Benzer şekilde kadın ve erkek beraber zaman geçirilecek yerlerin aileye dair göndermelerle beslenen cinsiyet kurallarına göre müşteri ağırlaması veya cinsiyetler için mekânların ayrıştırılması yeni sokak hayatının özelliklerinden (Alkan Zeybek 2011).

Kent hayatının bu şekilde düzenlenmesinin ortaya çıkardığı odalaşma ise farklı cinsiyetlerin birbirinden ayrıldığı mekânların işlevlerinin cinsiyetçi bir şekilde belirlenmesiyle ortaya çıkar. Eskiden her iki cinsiyetin de beraber bulunabildiği restoranlar kadınlara özel bir oda açarak "gün" adı verilen misafir ağırlama çeşidini "dışarıya" fakat "kapalı" mekâna taşımışlardır. Sokağın denetimini erkeklerin serbestisine göre düzenleyerek kadınları iç mekâna yöneltmeye dayanan benzer uygulamalar kadın ve erkeklerin dinî sohbetler yaptığı odalarda kadınların gene ağırlama odaklı ve içeriği kadınlık görevlerine göre düzenlenmiş sohbetlere katılması ve kadınlara özel, kadınların işi olarak bilinen dikiş gibi zanaatların öğretildiği kurslaın açılmasında görülür. Sivas, bu değişimle beraber boş zaman aktiviteleri, kendini geliştirme faaliyetleri, sosyalleşme mekânları ve kamuoyunun beslenme noktaları kapalı ve kısıtlı alanlara aktarılmış bir kent olarak, sokağın ve sokağa açık mekânların kadınlarca daha az benimsendiği ve kadınlara daha az açıldığı, kapalı mekânlarınsa belli cinsiyet politikalarınca yönetildiği, dışarısı odalaşmış bir şehir görünümünde.

Saha çalışmamın bir kısmını aktarma amacı taşıdığım bu yazıda, Sivas kent merkezindeki sosyal mekânların ev dışına kurulmuş odalar içinde, özellikle kadınlar için dışarıya kapalı bir şekilde işleyişinden bahsediyorum. Yazının asıl meselesi ise ka-

dınların onlara dayatılan bu odaları nasıl kendi mekânlarına dönüştürdükleri ile ilgili. Başka bir deyişle, "dışarıyı" kısıtlamalarla deneyimlemek zorunda kalan kadınların bu odaları genişletmek için yapının kendilerine karşı düzenlenen sınırlılıklarını kullanarak ne tür yöntemler geliştirdikleri.

Burada belirtilmesi gereken nokta, bu projelerin kentin bütün sosyal mekânlarına yansımaması fakat belli başlı, kent adına önemli mekânların dönüştürülmesine ve özellikle belli kesimlerin hayatına etki etmesi. Sosyalleşme ve kamusal alanda bulunma hakkını daha az kontrol edilerek gerçekleştirmek isteyen kesimlerin kentte kendi mekânlarını oluşturacak, benimsedikleri mekânların dönüştürülmesine karşı çıkacak gücü ve ekonomisi hâlâ bir karşı çıkış için yeterli. Bu kesimin hareketlerinin kent politikalarının dayattığının dışında gelişebilmesi ekonomik olduğu kadar Sivas'ta önceden beri var olan cumhuriyetçi ve muhafazakâr ayrımının oluşturduğu pratiklerin köklü yapısına da dayanır. Cumhuriyetçi ve muhafazakâr tanımlamaları kentte homojen olmayan grupları birbirine yakınlaştıran, kentliler tarafından da benimsenmiş bir ayrım. Eski bir cumhuriyet kenti olma söyleminin eski bir Selçuklu ve Osmanlı kenti olma söylemiyle çatıştığı burada, bu ayrım içinde insanların konumlanması cumhuriyeti savunma ve İslâmi-muhafazakâr değerlerle örülü bir yaşamı savunma olarak kutuplaşmış. İslâmi bir muhafazakârlık tanımı kent yönetiminin hizmetlerindeki hedef kitle üzerinden de yapılıyor. Belediyenin alkol kullanılmayan, cinsiyetlerin karışmamasını veya ancak aile görüntüsü altında yan yana gelmesini dayatan mekânların kurulmasına ön ayak olması, hem bu kitleye, özellikle de kadınlara bir alan açmak olarak tanımlanıyor hem de öteki kitlenin benimsediği mekânları dönüştürüyor. Dolayısıyla bu dönüşümün sunduğu sosyalleşmenin hedeflediği kitle ile kullanılan semboller arasında bir uyumsuzluk göze çarpıyor. Kentin merkezindeki açık alanlar hem erkek kullanımının fazlalığı hem de mekânlara getirilen kontrolün ataerkilliği bakımından "erilleşmeye" tabiyken, kadınların kapalı alanlara yöneltilmiş veya açık alanlarda kontrol edilmiş varlığı dışarının ken-

dilerine açıldığı grup olarak bu yeni kamusallığın sembolü haline gelmiş.

Her dönüşümün hedefinde olan ve bu konumları nedeniyle dönüşümün yapısını da kendi deneyimleri üzerinden daha anlaşılır kılan belli gruplar vardır. Yukarıda verilen örneklerin de gösterdiği gibi, Sivas'ın merkezinde dışarıdaki hayatın daralması ile beraber hayatı ve toplumsal hayatta işaretledikleri yerin değiştiği gruplar Sivas'ın muhafazakâr kesimlerinden gelen kadınlar. Ekonomisi kısıtlı ve kamusallığa bakışında aile ve cemaat içinden gelen bir kontrolün benimsendiği kesimler için kamusal alana çıkışı sağlayan yegâne mekânlar devlet desteğinde veya halkın belli kesimlerinde etkin olan gruplar tarafından kontrol altında tutulan, kimlik üzerinde sınırlayıcı etkisi bulunan mekânlar haline gelmiş. Başka bir deyişle, evin dışında bulunma hali, kendi başlarına kenti deneyimlemeleri sorunlu hale getirilen kadınlar için sınırlandırılmış. Sadece kadınların gidebildiği ücretsiz kurslar, kadınlara özel dinî sohbetlerin yapıldığı ve özel alanda sosyalleşmenin bir biçimi olan ve "gün" olarak anılan buluşmaların dışarıda da benzer, tek cinsiyetli, izolasyon sağlanarak gerçekleştiği mekânlar bu kapalı sosyalliğin belli başlı adresleridir. Bu durum iki büyük ve heterojen grubun, kendilerini cumhuriyetçi ve muhafazakâr diye tanımlayan fakat üyelerinin günlük pratikleri tek tip olmayan grupların arasında kendiliğinden bir ayrım oluşturur ve dışarıyla ilişkisi sınırlandırılmış muhafazakâr kadınları ayrıştırır.

Bu ayrışma kendilerini muhafazakâr olarak tanımlamayan kadınların büyük bir serbestiye sahip olduğu veya ataerkil kodların onları erkeklerden kimlik ve konum açısından sınırlamadığı anlamına gelmez. Öte yandan cumhuriyetçi olma söylemi aynı zamanda hakların kazanılmış olduğu söylemine dayandığı için bu yazının konusu olan "dışarı çıkma", "kamusal alanlarda yer alma mücadelesi" cumhuriyetçi kadınlarda muhafazakâr kadınlarda olduğu kadar büyük bir dert, bir amaç halinde görülmez. Bu sebeple mekân açma pratiklerinin işlendiği bu yazıda günlük pratikleri sınırlandırılmış muhafazakâr kadınların mekânsal hareketleri inceleniyor.

Burada, kamusal alanda sadece kadınlar için açılmış, gözetim altında tutulan ve kursiyerlerinin çoğu aileleri tarafından da denetlenen bir merkezdeki yaşama odaklanarak kısıtlı mekânın içinde kadınların bu mekânı nasıl kendi odalarına çevirdiklerini ve duvarlarını genişlettiklerini konu ediniyorum. Mülakat yaptığım kadınlar çoğunlukla merkeze aileleri tarafından getirilip alınan, bir kısmı ailenin erkek bireyleri yanlarında refakat etmeden evlerinden de ayrılamayan, geri kalanı ise dışarıda uzun süre kalamadığını ifade eden, çalışma izinleri olmayan kadınlar. Bu kursiyer grubunun hayatı, hem dışarıdan gelen baskıyı, onun kısıtlılığını bir sınır-içi özgürlüğe dönüştürme taktiklerine hem de duvarları esneterek dışarıyla beraber olma/dışarıdan haberdar olma pratiklerine dayanıyor.

Bu saha çalışması 2012 yılında yirmi kadınla gerçekleştirilen mülakatlara ve takı, kuaförlük, dikiş ve nakış kurslarını izleyerek yaptığım gözlemlere dayanıyor.

Odalaşan kent

Sivas'ta kamusal alanın bölünmüş odalara dönmesine dair süreç aktarılırken daha eski bir hikâyeye değinmek gerekir. 1930'larda Türkiye'de sanayileşme hamleleri Sivas'ın ekonomi ve kimlik bakımından bir değişim geçirmesini beraberinde getirir. Cer Atölyesi, Şeker Fabrikası, Dikimevi gibi kurumların açılmasıyla beraber kent bir işçi kenti kimliğine sahip olur. Bunun yanı sıra aldığı göçün çoğunlukla Sivas'ın kırsalından olmasından ötürü bir kentli-köylü ayrımı doğar ve günümüze kadar gelir. Açılan kurumların sağladığı sosyal haklar ve eğitim faaliyetleri kenti sosyal anlamda canlı bir şekilde dönüştürürken, sendikal hareketlerin zayıflığı kentlinin işçi sınıfı bilincine erişmesinin önünde durur. Bu süreçte ortaya çıkan kimlik gururlu bir kentli kimliğinin yanı sıra kendisini devletin himayesinde gören bir vatandaş kimliğidir. İktidar tarafından beslenen ve karşı çıkma yolları tanınmayan bu kimlik 1960 ve 1970'lerde işçi ve öğrenci hareketlerinin yoğunlaşmasına rağmen örgütlü bir kent insanı yaratılmasına ket vurur. 1993 öncesi en

bilinen sıfatı "Cumhuriyet Sivası" olan kentin sonraki sıfatları da hep belli bir iktidarın himayesini ve ona dair bir benimseme tavrını içerecektir. İçindeki sosyal dalgalanmaların, sınıf ve din temelli çatışmaların sıkça duyulduğu bir kent olmasına rağmen, Sivas'tan dışarı yansıyan görünüm kendisine dair cümleler kuramayan bir kent sakini görünümüdür.

1989'da Refah Partisi'nin belediye seçimlerini kazanmasıyla başlayan dönüşüm bu himaye edilme alışkanlığını yeni bir belediyecilik anlayışı getirerek sürdürür ve kentlinin sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarını ücretsiz aşevi, kreş, yaşlı bakımevi ve park gibi hizmetlerle tatmin etmeye ve belediye hizmetinin hayırseverlik üzerinden işlemesine sebep olur. Ali Ekber Doğan (2007) tarafından "eğreti kamusallık" olarak tanımlanan bu belediyecilik dönüşümü, tüm ülkede olduğu gibi Sivas'ta da, bir İslâmi belediyecilik yöntemi olarak başladı. Bu dönüşüm belediye hizmetlerinin halka yapılan bir hayır olarak görülmesine ek olarak kent halkının bu politikalarda söz söyleme ve karşı çıkma hakkının elden alınmasına dair gerçeğin perdelenmesini beraberinde taşır. Neoliberal politikaların İslâmcı belediyeciliğe eklenmesiyle beraber devreden ve uzun soluklu projelere imza atan bir belediye yönetimi alışkanlığı bugüne geldi. Sivas'taki kültürel etkinlikler ise sadece belediye tarafından değil, bu iki yapı idari olarak birbirinden kısmen bağımsız gözükse de, belediye etkinliklerine benzer bir şekilde valilik tarafından ve bu iki kurumla doğrudan bağlantılı olmasa da benzer politikaları destekleyen ve bir anlamda bunları yeniden üreten özel kuruluş ve gruplarca da yürütülüyor. Bu son örnekte belediye hizmetlerinin aldığı hal devletle bağı olmayan gruplar için de uygulanabilecek bir patentin sunumunu beraberinde getirir.

1993 Sivas Katliamı sonrası kültürel bir değişimin hedefi haline gelen Sivas'ta yürütülen bu çalışmalar sadece, kentlilerine zamana yenilme hissini telafi etmek amacını taşımaz. 1993'ün kimlik üzerinde yarattığı korkuları yatıştırmayı ve korku kaynaklarını görünmez hale getirmeyi hedeflemenin ötesinde muhafazakârlaşma sürecini sekteye uğramadan devam ettirmeyi de beraberinde getirir. Sanayide aldığı rol, fabrikaların el değiş-

tirmesi veya çalışmalarının yavaşlamasıyla azalan şehirde, yukarıdakilere paralel bir başka süreç de kentlinin ekonomik kaygılarının da dindirilmesinin hedeflenmesi olarak karşımıza çıkar. Kente turizmin "getirilmesi" veya kent halkının tüketiminin artırılması için yapılan projeler taşıdıkları vaatle kent yaşamının nabzını düzenler. Hem kimlik hem de ekonomi ile işleyen bu süreç kent üzerine belirgin olarak iki paralel fakat birbiriyle çelişen adım üzerinden yansımış.

Bunlardan ilki, kentlinin 1993 Katliamı sonrası incinen gururunu bir geriye dönüş, kentin eski yıllarını geri getirme vaadiyle tanzim etmeye dayanan ve gücünü çoğunlukla restorasyon ve eskinin yeniden inşasından alan bir kenti dönüştürme hareketi. İkincisi ise ilkine paralel ilerleyen fakat kentin eski yapısını yeniden oluşturmak yerine kentte, o eski yapının tümünü kapsamayan belli bir kimliği oturtmaya çalışan bir sokak ve mekân kullanımını getirmiştir. Bu kent politikalarının nesnesi olarak Sivas bu süreçte eski konaklarını, Selçuklu yapılarını, Sivas Kent Meydanı Projesi ve Kale Projesi ile tarihî yapılarının görünürlük kazanmasını –yani Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Erken Cumhuriyet Dönemi'ne dair çizilen düz bir tarih hattının– görünür hale gelmesini kazanmış. Dönüşümün ekonomik yüzü ise Sivas'a ilk defa alışveriş merkezini "getirecek" olan Turkuaz projesi ve restore edilen konakların belediye ve valilik denetiminde turizme açılmasıyla kente yansımış ve kent için geliştirilen "Sultan Şehir" ve "Marka Şehir" gibi yeni sıfatlar, bir gelişim ve iade-i itibar vaadini kentin ismine eklemiş.

Bu düzenlemeler içerisinde yegâne kimlik olarak vurgulanan Türklük ve Sünnilik kimlikleri beraberinde Sivas'ın geçmişinde ve bugününde yer alan Türk ve/veya Sünni olmayan kesimlerin tarihinin görünürlüğünü siler ve eskiye dönüş vaadini imkânsızlaştırır. Buna ek olarak Sivas'ta yaşayan Alevilerin Ali Baba Konağı/Susamışlar Konağı gibi kendi tarihlerine dair benimsediği mekânlar dönüştürülerek ya bu Sünni Türk kimliğinin içine alınmış ya da eski Madımak Oteli'nde görüldüğü gibi yapının yenilenmesi hatıranın mekânla bağını koparmış. Muhafazakârlaşma ve kimliğin Sünni-İslâm referanslı kurulma süre-

ci sadece Sivas'ta yaşayan ve bu kimliklerden birine veya tümüne sahip olmayan grupları değil, aynı zamanda hangi kesimden olursa olsun kadınların da hayatını doğrudan etkiliyor ve kentin edindiği bu yeni görünüm içinde kadınların kimlikleri ve hareketleri doğrudan sınırlandırılıyor.

Dönüşümün kent içindeki yaşama ve yaşamın geçtiği alanlara yansıması ise bu tekil kimliğin cinsiyetçi kodları benimsemesi ve cinsiyetleri kendi aralarına kapatarak yalnızlaştırmasından ayrıca etkilenir. Gelir düzeyi düşük kesimlerin sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılaması için en uygun yerler haline gelen mesire yerleri ve kültür kurumları farklı cinsiyetlerden insanların hareketlerinin bu kodlara uygun olmak kaydıyla beraber düzenlenmesi ve özellikle cinsiyetlerin alanlarının birbirinden ayrılması üzerinden işler. Ücretsiz sunulan konserler, yukarıda bahsedilen kimliği pekiştirecek bir tarih yaklaşımı içeren tiyatro oyunları, serbest dolaşılan parklar yerine kapılarından güvenlik görevlileri huzurunda geçilen mesire alanları kadınlar üzerindeki erkek kontrolünü artırarak kadınların sokaktaki serbestisini kısıtlar. Restore edilmiş konaklardan bazılarının işlevi aynı cinsiyetlere sahip olan insanların beraber dinî sohbetlere, sema gösterilerine katılmasını, buluşmalarının her iki cinsiyete de açık mekânlarda birbirinden ayrı odalarda gerçekleştirilebilmesini ve kültürel ortamda cinsiyetlere yüklenen beylik ilgi alanlarının ayrımıyla farklı ve "cinsiyetlerine uygun" kurslar almalarını sağlar. Bu odalara kapanma hali özellikle sokağın kendilerine karşı kapandığı kadınlar için geçerlidir. Muhafazakâr kadınların özellikle çağrıldığı bu odalar dışında kalan sokak ve kentteki hareketler ise kültürel faaliyetlerin tanımı bu şekilde sınırlandığından, bu kimlik dışındaki kadınlar için de kısıtlılık içerir.

Odalaşma kavramı incelenirken üretim ilişkileri ve tüketim içindeki konumunun da ele alınması gerekir. Benim kullandığım odalaşmaya benzeyen bir kavramı, "hanenin bir benzerine dönüşme" gibi de çevrilebilecek *domestication* kavramını inceleyen Kumar ve Makarova, kavramı yeni bir dönemin gelişiyle ilişkilendirirler ve dönüşümün sokağın hane içi alışkanlıkla-

rı yansıtan bir yer haline geldiği yorumunu yaparlar. Bu dönem Playstation ve hobi kafeleri, kamusal alanlardaki ibadet odaları gibi insanların özel alışkanlıklarını ve zevklerini sokağa yansıtabileceği bir dönem. Ben Sivas örneğinde de geçerli bu durumun incelenen kavramın iki görünümünden biri olduğunu savunuyorum. Evin kişiselliği tüketim alışkanlıkları özelleştikçe dışarıya taşan bir durum, dışarıya taşmanın bir diğer yüzü ise bu yazının incelediği (ve Sivas'ta daha sık gördüğümüz durumda olduğu gibi) evin ve özel alanda bireylere yüklenen cinsiyet rollerinin, görevlerinin kamusal alanda hane benzeri yapılarda yeniden yaratılması. İkinci görünümün, Sivas özelinde, üretim ve tüketim ile kurduğu ilişkiye baktığımızda Kumar ve Makarova'nın (2008) değindiği kişiselleştirilmiş eşyaların tüketiminden öte, kentin belli bir grubun özelliklerini yansıtan tüketimini görürüz. Kentin tüketim nesnesi olarak yeniden üretilmesinin getirilerinden biri olan odalaşma, yani evin dışını, eve benzerliğine dayanan bir ekonomik ve siyasi verimlilikle yeniden yaratma, kamusal alan tartışmalarında önemli bir yeri olan "dışlananın sermayesini" de tekrar ele almanın gerekliliğini gösterir. Restorasyonlar ve kentin dönüşümü sırasında oluşturulan tekil kimliğin boş zaman değerlendirme ve sosyalleşme faaliyetlerine hâkimiyetinin hem ekonomik hem de ideolojik getirileri birbirine eklemlenmiş durumda. Turizmin "getirilmesi" ve eski itibarın dışarıdan gelen ziyaretçilerin sayısı arttıkça iadesinin hayali tek başına bir kalkınma hamlesi yaratmasa da, bu dönüşümün turistten çok yerlinin kente dair fikri ve kent içi hareketinin düzenlenmesinde, yeni yerel ekonomi ittifaklarının bu muhafazakâr kent politikaları etrafında birleşmesinde etkili olduğu görülebilir.

Bu süreç kentin dışlananlarını çepere ve kayıt dışı ekonomiye veya kayıtlı fakat sınırları içinde bulunan toplulukla belirlenmiş bir ekonomiye iter. Kentli orta sınıf erkekle aynı konumda olmayanların bir kısmını ise hem politikaların ilerlemeci yüzünün simgesi hem de ev eksenli emek ve gerektiğinde de yedek bir işsizler ordusu olarak konumlandırır. Kadınların bu kentteki konumu, bu konumun hem değişimin simge-

si hem de nesnesi olarak kurgulanmasından dolayı Sivas'ın dönüşümü için turnusol kâğıdı özelliğinde. Kadınlığın otorite tarafından simge ve nesne olarak kullanılması onu bu otoritenin kendi söylem boşluklarını kapatması için içi boşaltılmış bir araca dönüştürür. Anthias ve Yuval-Davis (1992) kadının toplulukların, ülke arasındaki sınırların, toplulukları ayıran kültürel öğelerin yeniden üretiminden sorumlu kılınmasının onları gerektiğinde dışarıya karşı savunulacak bir vatan, gerektiğinde ise içeride dizginlenecek bir öteki olarak kurgulandığını belirtir. Eril baskı, kontrol ve korumacılığın modern hali devlet işleyişinde ve kamusal alanın düzenlenmesinde kadın ve erkeklerin konumlarının ayrı adalar halinde yer alması şeklinde görülür. Bir başka deyişle, düzenlemenin kadınların kitlelerin üretimi, emeğin üretimi, hane halkının boş zamanının üretimi gibi ataerkil rollerinin kullanım değerinin kamusal alana yansıması, Pateman'ın bir öncü olarak belirttiği gibi bir "erkek kardeşlik sözleşmesi" uyarınca bu alanın kadınlara az pay verilerek ve hiyerarşik bir şekilde yapılandırılmasıdır (1988).

İktidarın kadınların kısıtlanması vesilesiyle Sivas'ın merkezinde elde ettiklerine bakıldığında, kent politikalarının temiz yüzünün reklamının kadınlar kullanılarak yapıldığı görülür. Onlar bu süreçte "dışarının" kendilerine sunulduğu, kentin sürekli yardım ve desteğini seferber ettikleri yeni bir grup olarak görünürlük kazanırlar. Öte yandan, verilen ücretsiz hizmetlerin bir kısmı onların dışına çıkamadıkları ev içinde bir işe ve ekonomiye erişmeleri vaadini taşır. Bu durum işsizliğin yoğun olduğu kentte bir iş vaadi olmanın ötesinde kayıt dışı ekonomiye ve beraber çalışamayan, görünmez bir işgücüne izin verirken aynı zamanda kadınların "içeride" tutulabilmesi için bir bahane yaratır. Bir başka deyişle, muhafazakâr kadınlar özelinde dışlananın sermayesi hem ekonomik hem de siyasi olarak bu yeni tüketimin kendini beslediği ve de meşrulaştırdığı bir alan halindedir. Daha önce de belirttiğim gibi kadınların konumundan beslenen bu meşrulaştırma hareketinin etkileri Sivas'ta bulunan bütün kadınlara ulaşmaz fakat belli bir kesime ulaşmasında kent halkının benimsediği cinsiyet, milliyet, din

ve siyasi görüşe dayalı kalıplaşmış ayrımların keskinleştirici etkisi görülür. Ataerkilleşmenin bir belediyecilik hattında incelenebilmesinde de bu ayrımlar etkilidir.

Kentin daha önce ataerkil bir siyasetin merkezinde olmadığı veya Sivas'taki farklı gruplardan kadınların, en azından bazılarının, ataerkillikle çevrili bir dünyada yaşamadığı öne sürülemez. Fakat kent politikasının benzerlere yönelen ve benzemezleri dışlayan, sahiplendikleri mekânları ulaşılmaz kılan etkileri ataerkilliğin daha muhafazakâr kesimlerin sorunu olduğu algısını doğurmuş ve bu kesimin günlük hayat pratikleri ataerkilliğin tanımı olarak yerleşmiş. Her iki kesimin de ailenin boş zamanını üretmek, hane içindeki işleri düzenlemek, çocuk ve yaşlı bakımıyla bir görev olarak ilgilenmek zorunda olması ataerkil bir görev paylaşımı üzerinden değerlendirilmez. Buna rağmen çalışmasına izin verilmeyen muhafazakâr kadınlara karşı çalışma sorunu yaşamayan cumhuriyetçi kadınlar arasındaki kutuplaşmada ilk taraf ataerkilliğin mağduru olarak görülür. Buna paralel olarak kent politikalarının, sokağı bir kesim üzerinde daha etkili olacak şekilde kapatması önceden var olan ayrımların bir tarafta kümeleşecek şekilde artmasına ve ataerkilliğin daha somut, görünür ve etkisi artmış bir halde sokağa yansımasına sebep olmuştur.

Dışarıyla ilişkisi sınırlandırılan kadınların diğer kadınlardan ayrımı, kentin yukarıda değinilmiş bölünmüş yapısıyla beraber, grupların diğerlerinden ayrı gelişen mekânsal pratiklerinin incelenmesinin Sivas gibi, herkesin kendi alanına ve odasına çekildiği bir yerdeki önemini ortaya çıkarır. Böylesi bir ortam Fraser'ın toplum arası ilişki ile (*inter-public*) topluluklar-içi ilişkiye (*intra-public*) dair tanımladığı durumların birbirinden farkını çağrıştırır (1990). Fraser'a göre kamusal alan başından beri belli eşitsizliklerin görünmeden ekonomik ve sosyal bir işlev edinmesine yarayan, bu anlamıyla kendiyle çelişen bir tanım. Benzer bir eleştirinin bu makaledeki mekân vurgusunu daha anlaşılır kılacak mekânsal ifadesine Lefebvre'de de rastlarız (1991). Lefebvre'e göre sosyal mekân "üretimin sosyal ilişkileri" ve "üretim ilişkileri" arasında bölünür fakat bu

iki üretim biçiminin birbirine bağlı hareketiyle düzenin işleyişi için işlevsel bir araç haline dönüşür. Kayıt dışı ekonomi, dışlanan toplulukların kent ve ekonomi içindeki konumu ve kadınlar özelinde onların hane içinde döndürdükleri ekonominin yüklediği cinsiyet normlarının işlevi bu fark üzerinden incelenince belirgin bir hal alır. Farklı mekânlara, mekânları sahiplenen ve onlarla çatışan farklı gruplara ve bu mekânların ekonomisine bölünmüş olan kamusal alandaki ilişkiler yine Fraser'ın tanımıyla zayıf ve güçlü toplulukların bu alandaki konumu, bir diğer deyişle dışlananın sermayesiyle dokunan konum, hesaba katılmadıkça anlaşılamaz. Fraser bu gruplaşmalar arasındaki iletişim ve çatışmanın, homojen ve kamusal alan içinde başından beri yer alan ayrımları perdeleyecek bir toplum arası ilişki yerine, toplulukların kendi oluşturdukları çoğul kamusal ve söylemsel alanlar üzerinden, bulundukları veya kurdukları mekânlara odaklanılarak anlaşılabildiğini iddia eder.

Bu yazı özelinde, incelediğim ortamın küçük ölçeğini dikkate alarak, Fraser'ın yorumunu, incelemenin toplulukların kendileriyle, diğerleriyle, mekânla ve mekânı üretme iddiasını taşıyan süreç ve söylemlerle iletişimi üzerinden yapılmasının sunduğu katkıya odaklanarak okuyorum. Sivas'a bakıldığında kent yaşamının bir arada bulunmama üzerinden düzenlendiği insan grupları için kavranması zor ve yüzeysel bir kavram haline gelen toplumun parçası olma ve toplum içi iletişim, bu anlayışla daha incelikli araştırılabilir. Bu sayede burada mekânla ilişkilerini incelediğim muhafazakâr kadınların kent politikaları karşısındaki durumu ve kentle ilişkilerinin kurulma biçimleri, onların topluluk kuralları ve topluluklarının dışarıyla iletişim biçimi incelendiğinde bu grubun konumunun sadece kısıtlanmış kadınların kendilerine verilen bir mekânda sınırlı hareketinden ibaret olmadığı açıklık kazanır.

Böyle bir açıklığa kavuşmamız iktidarın mekân kurarken atladığı noktayı bize bir kez daha hatırlatır. Topluluklar ve cinsiyetler arası ayrıma dayanan ve tekil bir kimliği yaymaya çalışan kent politikalarının mekânsal işleyişi geliştirilirken atladığı mesele, bu toplulukların kendilerine dayatılan mekân ve

söyleme karşı yarattıkları karşı alanların ve söylemlerin potansiyelidir. Lefebvre'in mekân içindeki insan yerine, mekân kurucu bir diyalog içerisindeki insanı anlatırken ortaya koyduğu gibi kentte yaşayanlar bu değişimlerin sadece nesnesi değildir (1991). Benimseme, reddetme, karşı çıkma pratiklerine sahip olmalarından ve mekânın kullanıcısı değil kurucusu olmalarından dolayı bu insanlar kentsel pratiğin aynı zamanda öznesidir de. İncelediğim mekândaki kursiyer kadınların durumu bu öznelik halinin küçük, gizlenmiş fakat aktif bir örneği.

Bir koltuktan öbür koltuğa, bir odadan diğer odaya

Kursiyerlerle mülakat yapmaya karar vermem yaptığım diğer mülakatlarda farklı sosyal sınıflardan ve farklı siyasi görüşten kadınların neredeyse tümünün kurslara katıldığını fakat kurslar hemen hemen aynı olsa da herkesin kendi siyasi görüşü ve sınıfına göre farklı merkezlere gittiğini öğrenmemle başladı. Bu sayede araştırma yaptığım merkezin cumhuriyetçi ve demokrat kadınlar tarafından tercih edilmediğini, muhafazakâr ve özellikle evin dışına kendi başına çıkması sorun olarak görülen kadınlar için bir adres olduğunu öğrendim. Bunun üzerine, bu merkezin hem kadınların hayatındaki yeri hem de Sivas'taki kent politikalarının önünü açtığı gelişmeleri yansıttığı için incelenmesi gerektiğini düşünerek bir kursiyerin daveti sayesinde oradaki kadınlarla tanıştım.

Derslere katılarak beraber olduğum ve ardından mülakat yaptığım kişiler yaşları 20 ila 54 yaş arası ve çoğunluğun 35-39 grubundan olduğu, aralarından 18 kişinin evli olduğu kadınlardı. 20 kadından 15'i, bazılarının eğitimini aldığı bir mesleği veya ücretsiz de olsa ev dışında ürettiği bir değer olduğu halde kendisini ev hanımı olarak tanımlıyordu. 20 kadından 16'sının çalışmasına, mesleği olsun olmasın eşleri ve yakınları tarafından müsaade edilmiyor, 7'sinin ise dışarıya kendi başına çıkmasına izin verilmiyordu. Dışarıya kendi başına çıkan 13 kadından 9'u ise sadece alışveriş, çocukları parka götürmek,

sohbet evlerindeki dinî sohbetlere katılmak, komşuya gitmek ve altın gününü dışarıda, bazen erkeklere kapalı yerlerde yapmak için çıktıklarını, dışarıda uzun bir süre kalmadıklarını ve sıklıkla yalnız olmadıklarını ifade ediyordu. Mülakat yapılan grubun içinde uzaktan eğitim alan biri bekâr, ikisi evli 3 kadın da bulunuyordu. Bu kursiyerler arasından, özellikle kuaförlük kursuna gidenlerden bazıları merkezin itibarının bir gün bu iznin çıkmasını sağlayacağına, diğer kurslara katılanların bir kısmıysa merkeze gidip gelerek dışarıya çıkabilmeye çevrelerini ikna edebileceğine inanıyordu.

İlk mülakatlardan birinde merkezin kadınların hayatlarına getirdiği değişiklik çarpıcı bir ev-kültür merkezi karşılaştırılmasıyla bana sunuldu: "Kurstan önce evde bir koltuktan diğerine geçiyordum. Kocam işten gelince 'Ooo hanım amma mesafe kaydetmişsin' diyordu."

Mülakat yaptığım kadınların, hayatı deneyimlemek üzerine ifadeleri bazı açılardan birbirini andırıyordu. Medeni hal, eğitim durumu, yaş farklılıkları ve sorumlu oldukları hane üyeleri sayısı değişse de, ev içindeki hayat ve evin dışındaki hayata yönelik sorulara benzer cevaplar veriyorlardı. Sorduğum sorulardan üçüne verilen cevaplar bu benzerliği ve sebeplerini ortaya koydu. Bu sorular "Şehirde neler yapmak isterdiniz?", "Şehrin size sunduğu imkânları yeterli buluyor musunuz?" ve "Şehirde hayat genelde nasıldır?" idi. Kadınların çoğu soruları kendi hayatlarının geçtiği kapalı mekânlarda geçen aktivitelere atıfta bulunarak fakat kentin sokağına değinmeden cevaplarken, bir kısmı bunu hayatlarının eksik noktalarını ifade etmek için, kentle ilişkisini kurmadan cevaplıyordu. Örneğin, birinci soruya cevap olarak Y.B. şehirde yapmak istediği şeyin okumak olduğunu söylüyordu. Aynı soruya, mesleği olan fakat eşinin rızası olmadığı için çalışamayan L.P.'nin cevabı ise: "Çalışmak isterdim, içimde kaldı" oldu. Bu soruya doğrudan kentten bahseden, kent içinde yapılması istenen bir aktivite, kente gelmesi istenilen bir yenilik isteği içeren hiçbir cevap verilmedi.

Diğerine göre daha çeşitli cevaplar verilen ikinci soru için de yanıtların çoğu ev, günler ve kurs üzerinden veriliyordu. Kua-

förlük kursu dışındaki kurslar geleceğe yönelik bir iş imkânını aynı ölçüde taşımadığından bu kursu alanların cevaplarındaki farkı yaratan, Y.B.'nin tekrar örneklediği gibi, kendilerine bir iş imkânı sunulmasıydı. Bu cevapta artık kadın kuaförlerinin daha da özelleşip muhafazakâr kadınlar için tesettür gelin başı gibi daha gelişmiş kuaförlük becerileri isteyen, dışarıya daha kapalı ve güvenli mekânlar haline gelmesinin de payı olduğunu gördüm: "Benim için yeterli. Burada biz kapalı kadınlara nasıl başörtüsü modeli uygulayacağımızı da öğretiyorlar, çok mutluyuz."

Aynı soruya evlerinde dışarıdaki alıcılar için yemek hazırlayan veya parça başı üretimde bulunan kadınların cevabı ise, kentin ekonomisinin kötüye gitmesi ve parça başı işin bunun bir göstergesi olması gerçeğinin aksine kentin iş imkânlarının artmasıydı. Bu anlamıyla şaşırtıcı cevaplar verilen bu soruyu daha detaylandırdığımda böyle bir cevabın verilmesinde belediye hizmetlerinin ve bu hizmetlerin açtığı yoldan ilerleyen bağımsız hizmetlerin gördüğü kabulün etkisini fark ettim. Göründüğünün aksine çoğu kadın evde çalışma izni çıkmasının ataerkil bir dönüşümle ilişkisini görmezden gelmiyordu. Evde çalışma kentin ataerkilliğinin verdiği bir ödün olarak kadınlarca benimseniyor ve bir değişim olarak algılanıyordu. Bu durumun yaratılmasındaki sebepler üzerine konuştuğumuzda bu fırsatın kısmen kent yönetiminin yolunu açtığı değişimlerin getirisi olarak görüldüğünü anladım. Merkezin muhafazakâr kesimdeki saygınlığının burada öğrenilen işlerin veya yemek pişirme gibi burası aracılığıyla da altı çizilen "kadınlara ait" işlerin, emeği dışarıda görünür kılacak bir hizmete dönüşmesinde bir payı olduğu düşünülüyordu. Ötesinde, merkez, ülke genelinde kadınlara açılan el işi odaklı kursların çoğunda olduğu gibi, yapılan el işlerini kadınları sürece dahil etmeden satmayı ve kadınlara satış üzerinden pay vermeyi vaat ediyordu. Kadınların verdiği bilgiye göre fazla satış yapılamıyordu fakat kadınlar hem kendi ürünlerini satmak için sokağa çıkarılıp kendileri için sorun yaratabilecek bir pazarda görevlendirilmiyordu hem de yaptıklarının kıymetli olduğu hissi kadınlara iletiliyordu ve

bu sebeple de kadınlar tarafından olumlu karşılanıyordu. Konuştuğum kadınlardan sadece biri bu süreçte aracısız yer almayı istediğini ifade etti.

Kentteki hayat ile ilgili üçüncü soruya verilen cevaplarda ise genelde şehirdeki hayatın kısıtlılığı, altın günleri benzeri kadın buluşmaları ve kurslar üzerinden değerlendiriliyordu. Başka şehirleri görmüş kadınlar, L.H. örneğinde olduğu gibi, Sivas'ı ve diğer yerleri günler üzerinden karşılaştırıyordu: "[Bu] şehirdeki hayat sıkıcı, günlerdeki malzemeler çok çeşitli değil, mesela Balıkesir'de daha fazla şey sunuluyor."

Cevaplarda evin ve kursiyerliğin hayat akışı içine yerleştirilmesi, ikisinin de dışarıyla bağı zayıf olsa da, evin durağanlığı simgelemesi merkezin ise dışarıyı ve akan bir hayatı temsil etmesiyle gerçekleşiyordu. Söyleşi sırasında, iç mekânlarda geçen günler, komşu gezmeleri, sohbet evlerindeki buluşmalar, kurstaki hayat üzerine detaylı bilgi edinmişken kapalı olmayan mekânlara dair çok sınırlı bir bilgiye ve daha da önemlisi iç mekân ve dış mekân arasında bir gerçeklik sınırına rastladım. Kursları sunan merkez, sınırla ayrılan bu iki alan arasındaki dengeyi değiştirmek için önemli konum edinmişti. Konuştuğum kadınlardan eşliksiz dışarıya çıkamayanlar için kentteki günlük hayat mitik öğeler taşıyordu. Ramazan'da yedi camide namaz kılmanın dilekleri gerçekleştirdiği, balıklı kaplıcalarda gizlenen yılanın iyileştirici gücü olduğu ve sokağa yalnız çıkıldığında mutlaka tecavüzle karşılaşıldığına dair hikâyeleri, deneyimlenmeyen bir hayatın örnekleri olmalarının ötesinde, kültür merkezinin ev ile dışarısı arasındaki gerçeklikle, bir anlamda bilinen ve deneyimlenebilen ile bağı sağlayan nokta olduğu şeklinde yorumluyorum. Bu hikâyeleri dinledikten ve sokaktan kopukluğun örneklerini gördükten sonra kadınların neden merkezde kapatılmış hissetmediklerini daha doğrusu bu kapalılıkla uzlaşmış görünerek onu değiştirmeye çalıştıklarını daha iyi anladım. Merkez, kısaca, "burası evimiz gibi" diyen kadınların ifade ettiği gibi, hem içinde istenildiği gibi boş zaman geçirilebilen bir evin bir oturma odası hem de o evin sokakla birleştiği noktaydı.

Kadınlara bir mekân - kadınların mekânı

Kadınların bu mekânın sınırlarına ve mekânın simgelediği daha geniş ve yaygın bir baskıya direnmelerinden bahsetmeden önce buranın sevilen bir yer olduğunu belirtmek gerekir. Dışarıdan erkeklerin girişine kapalı, bu sebeple kameralarla gözlenen merkez dışarıya karşı güvenlik adına görünmezdir ve ailelere görünmezlik üzerine kurulan bir teminat verir. Bu teminat ise merkeze giden kadınlar tarafından kendi yakınları kontrolü merkeze devrettiği için, içeriyi düzenleyebilecekleri bir özgürlük alanı sağlar. Dikkat edilmesi gereken nokta, iktidarın insanları konumlandırırken fark etmediği bir şekilde merkezin vaat ettiği ferahlığın, tam da merkezin koyduğu katı görünmezlik içinde kadınların doldurabileceği bir boşluk sunması. Benim gözlemlerim bu boşluk ile mekânla girilen dönüştürücü ilişkinin üç temel adımı olduğunu gösterdi. Bunlardan ilki, yukarıda verilen örneklerden görüldüğü gibi bu mekânın benzer hayatlara sahip kadınlar tarafından benzer şekilde anlamlandırılması ve bunun sonucunda gerçekleşen katılıma dair. İkincisi en başta grup haline gelme amacı taşımayan kursiyerlerin kendi iletişimleri ve mekândaki hareketleri için ortak kodlar kurması ve bir grup haline gelmesi üzerine. Sonuncu adım ise, mekânın kendi özelliği olarak mevcut bulunan dışarıya karşı görünmezliğin dönüştürülmesi ve bir araç haline getirilmesi. Bu adımlar birleşip mekânın kuruluş amaçlarını ve tanımını değiştirecek ve onu bulunduğu ev ile sokak arasındaki bir oda, bir ara mekân halinden dışarıyla olan duvarların olabildiğince saydamlaştığı bir alana dönüştürecek hareketi yaratıyorlardı.

Bu adımların atılması ve dönüştürücü bir hareketin doğmasının bir grup kararıyla ve doğrudan merkeze karşı olmadığının, ortak olarak paylaşılan bir kendine ait mekân yaratma isteğinin grup dinamiği ile oluşan bir getirisi olduğunun altını çizmek gerekir. Kursları sunan merkezin kendisini tanıttığı gibi kadınlara alan açan bir yer olması kadınlar tarafından gerçekliği kabul edilmiş, benimsenmiş bir durum. Bunun dışında ücretsiz olması, içinde bir kreşin bulunması ve spor imkânı ta-

nması da burayı kadınlar için önemli kılıyor. Kadınların merkezi benimsemesi ile merkezin tanıtılma biçimi arasındaki fark ise kursiyerler buradan bahsederken kendi evlerinden, oturma odalarından bahsediyormuşçasına bir benimseyiş gösterirken merkezin kendisini, kuralları başkaları tarafından konulmuş bir hediye olarak sunmasından doğuyordu.

Konuştuğum bütün kadınlar için merkez kendilerinin mekânıydı ve benim orada bulunmam da bunun kanıtlarından biriydi. Burada hissettikleri tek başınalığı önemsedikleri için benimle burada, aileleri ve çevreleri yakınlarında olmadan konuşmayı, evlerinde veya dışarıda, görülebileceğimiz bir yerde konuşmaya tercih ettiler. Kısmen farklı hayatlara sahip olsalar da buraya geliş sebepleri çoğunlukla "evden çıkmak" olarak tanımlanıyordu. Benim merkeze gitmeye başlama zamanım kursların bitme dönemi olduğu için herkes yeni bir kurs arayışındaydı ve bunun sebebi "eve dönmemek" olarak belirtiliyordu. İlk katıldığım dersin sonunda evden çıkmak ve eve geri dönmek arasında duran kültür merkezinin önemi bana net bir şekilde anlatıldı. Yükümlü olmadığı halde sınıfı temizlemeye başlayan bir öğrenci arkadaşları tarafından ailesinin kızacağına dair uyarıldıktan sonra içlerinden biri bana gülerek yaklaşıp durumu açıkladı: "Eve gitmemek için neler yaptığımızı görüyor musun?"

Kültür merkezinde geçirdiğim süre ve yaptığım mülakatlar ilerledikçe kadınların buraya gelirken kaygı yaratabilecek bazı durumlardan kaçınarak geldiklerini ve zaman içinde buna bağlı olarak aralarında gelişen bir gizlilik sözleşmesi içinde hareket ettiklerini fark ettim. Buraya akrabaları, komşuları veya hayatlarını yakından bilecek biriyle gelmeyi tercih etmiyorlardı, gelenler ise farklı kurslara katılıyorlardı. Burada önceden birbirini tanımayan kursiyerler arasında, dışarıya bir bilgi yansımayacağının güvencesinin de etkisiyle, benim odanın duvarlarını esnetmek olarak tanımladığım mekân kullanımları sadece kendilerince bilinen bir gerçeğe dönüşüyordu.

İlk gidişimden itibaren iktidarın sunduğu görünmezlikle kadınların algıladığı ve uyguladığı görünmezlik arasında keskin

bir fark olduğunu fark ettim. Görüştüğüm kadınların çoğunun buraya gelebilmesinin sebebi merkeze erkeklerin alınmaması ve biri hariç bütün öğretmenlerin, dışarıdaki güvenlik görevlisi hariç bütün diğer çalışanların kadın olmasıydı. Bu sayede aileleri ve çevreleri normalde eşliksiz çıkmalarından rahatsız oldukları "dışarı"ya gitmelerini sorun etmiyordu. Dışarıya karşı görünmezliklerini işlevsel hale getiren bu kadınlar ise merkezi sadece kurs almak için değil, kendileri dışarıdan görünmeseler bile dışarıda olmanın ve dışarıyla irtibat halinde olmanın, "dışarıya görünmenin" bir aracı olarak kullanıyorlardı.

Merkezin ev ile olan keskin ayrımı kendilerine ait bir zamanı değerlendirmekti fakat bunu kursların kendilerine dikte ettiği şekilde yapmıyorlardı. Merkezin üç amaç için kullanımını gözlemledim. Bunlar kendilerine ait bir alanı evin doğal ama sorumlulukları daha az olan bir uzantısı olarak kullanmak; normalde kendileri için sorun yaratan çalışma ve okuma fırsatları için paravan bir alan yaratmak ve dışarıyla iletişim haline geçmekten oluşuyordu. Böylece aile, yakınları ve kursu yönetenlerin haberi olmadan, merkez tarafından bu çevrelere verilmiş bir söz olan görünmezlik kalkanı haline geliyordu.

Kadınların bir kısmı günlerini burada düzenlemeye başlamıştı, ders saatlerinin bir bölümünün –sürekli olmasa da– gün, doğum günü veya bayram kutlamalarına ayrılması kursun bir parçası haline gelmişti. Bazı kadınlar, benim de içeriye girişim gibi, arkadaşlarını kısa sürelerle davet ediyorlar veya kendilerini dışarıda var ediyorlardı. Bunun birincil yolu, günümüzde içerideyken dışarıda bulunmayı sağlayan sanal dünya ile irtibata geçmekti. Merkezde internet kullanımının yaygınlığını ve özelliğini öğrenmem davetli olduğum bir doğum günü partisinde kadınların fotoğraf çekmesiyle başladı. Tekrar gittiğimde o fotoğrafların Facebook'taki ortak sayfalarına yüklendiğini öğrendim. Bu sayfa güvenilir arkadaşlar hariç bütün akraba ve tanıdıklara kapalıydı ve bunlara grup dışından sınırlı sayıda kişi erişebiliyordu. İçeride başörtüsü takmayan kadınlar bu sayede açık resimlerini istemedikleri kimse görmeden paylaşabiliyorlardı. Benzer şekilde bazı kadınlar aileleri tarafından bi-

linmeyen sosyal medya ve e-posta hesaplarına merkezin internet ağından erişebiliyordu. Sosyal medya kullanımını öğrenmemin ardından, bu tedbirli kullanımın başka bir gizli özelliği ile daha karşılaştım. Kadınların bir kısmının internete girmelerini ve dışarıyla haberleşmelerini sağlayacak bir cep telefonu yoktu fakat merkez internete erişim sağladığından tanıdıklarından edindikleri ve ailelerinin bilmediği cep telefonlarını veya sim kartlarını merkezde kullanıyor, arkadaşlarıyla, özellikle ailelerin görüşülmesinden rahatsız oldukları kişilerle buradan haberleşiyorlardı. Bu daha çok 20-24 yaş grubunun alışkanlığıydı fakat internette kurdukları gruba bütün yaş grupları üyeydi. İnternette kurulan bu grupların kadınların arasında yarattığı iletişimin sadece fotoğraf paylaşımı olmadığını belirtmem gerekir. Bu gruplarda önemli haberler paylaşılıyor ve kendi siyasi görüşlerine uygun paylaşılan bu haberler ile grubun hem dış dünyayla olan siyasi bağı hem de çoğunlukla hemfikir oldukları için, kendi içlerindeki bağ kuvvetleniyordu. Bunun ötesinde haberlerin yayılması kadınları görüşlerini yalnız oluşturup sahiplenmekten çıkarıp, önemli buldukları konular üzerinde ortak fikir yürütmelerini sağlıyordu. Haberler dışında kadınlar kendi yazdıkları metinleri ve herkesçe paylaşılmayacağını bildikleri fikirlerini de ileterek tartışmaya açıyorlardı. Böyle bir tartışmaya 15 Şubat'ta tanık oldum. Sevgililer Günü'nün bir gün sonrasında gittiğim sınıfta, paylaşılan bir mesaj üzerinden erkeklik, erkeklerin rollerinden haksız fayda sağlaması ve bu rollerin bazı durumlarda kadın hayatı için önemi tartışılıyordu. Tartışma dersin önemli bir bölümünü kapladı, hararetli geçti ve anlatılanların bilinmeyeceğinin rahatlığı ile herkes aklındakini deneyimleri üzerinden rahatça paylaşabildi.

İnternet kullanımı dışında, özellikle ileriki yaştaki kadınlar için merkezin ekonomik bir yararı ortaya çıkıyordu. Bazen ders aralarının uzun tutulduğunu ve bazı kursiyerlerin geç girdiğini fark ettiğimde buranın kendine ait ekonomisi ile karşılaştım. Kadınların bir kısmı, çoğunlukla eşlerinden ve ailelerinden habersiz iç çamaşırı ve çorap gibi eşyaları satarak kendilerine küçük bir gelir sağlıyordu. Merkezin dışarıda bir yer ol-

masının yararlarından biri kendi içinde böyle küçük bir dolaşıma el vermesiydi.

Bunun ötesinde kültür merkezinde edindikleri güveni ve boş zamanı uzaktan eğitim almak veya dışarıya çıkabildiklerini ailelerine kanıtlamak için kullanan kadınlar da vardı. Görüştüğüm kişilerden uzaktan eğitim alan iki kişiye ailelerinin bunu nasıl karşıladığını sorduğumda ailelerin bundan başlangıçta habersiz olduğunu öğrendim. Kısa süreli dışarı çıkabilmenin yararını liseye kaydolarak gören iki kadın bu yolla eğitim almaya başlamış ve sınavları geçtikten sonra ailelerine haber vermişlerdi. Aralarından 50-54 yaş grubundan olan Z.T. karışmalarını istemediği için önceden haber vermediğini söyledi. 20-24 yaş grubundan D.G. ise liseye gittiğini sonradan bildirdiğinde onay aldığını ve kültür merkezine gelme sürecinde kazandığı güven sayesinde ailesini ikna edip fatura yatırmaya yalnız gitme hakkını kazandığını paylaştı. Buna benzer şekilde verilen kuaförlük eğitimini bir kuaförde çırak olarak değerlendirmek isteyen F.K. ailesine henüz haber vermeden böyle bir imkân için arayışa girmişti. Bahsedilen üç kadının durumu diğer kadınların yaşayışından bir ayrılışı değil, çoğunluk tarafından paylaşılan bir isteğin ilk adımlarını simgeliyordu.

Kamusal alanda kendisine bir yer açmış olan sanal ortam içerisinde beraber olma, dayanışma ve fikir geliştirmenin bu merkezdeki kullanımı dışarıyı ulaşılabilir kılarken kadınların birbiriyle olan bağını kuvvetlendirir nitelikteydi. İnternet kullanımının etkisiyle merkezin ev ile sokak arasında giderek şeffaflaşan bir alan olması, hem kadınların birbirleriyle dayanışması hem de kendi görüntülerini, mesajlarını dışarıya ulaştırmasıyla iyice açığa çıkıyordu. Sanal ortama verdiği desteğin dışında merkez kadınların orada dönen kendilerine ait bir ekonomik destek oluşturmalarında görüldüğü gibi, sadece baştan belirlenen kurallarla değil, kadınların kendi alanına dönüşmüş haliyle işliyordu. Dışarıyı içeriye davet etmek, imkân yarattıkça hayatlarının akışını değiştirmesini umdukları eğitim, çalışma gibi hedefler edinerek sürdürdükleri kurs hayatı hem merkezin asıl hedefinin dışında hem de bu ortamın bozulabileceği şartla-

rın uzağında kuruluyordu. Kadınların kendilerinin kontrol ettiği bir ekonomisi, zaman akışı, buluşma ve haberleşme noktaları olan bu yer, kuruluşunun aksine evin çağrıştırdıklarından alabildiğine uzaktı.

Sonuç

Kadınların merkezin iktidarı ile girdikleri ilişki aslında otoriteyi hedef almayan ama otoritenin mekânını esneten bir hareket ve örneklerden görülebileceği gibi çelişkili bir ilişki. Bu ilişki otoritenin benimsediği cinsiyet kodlarının tahakkümünü, otoritenin payını sorgulamadan, ötesinde mekân kurucusu olarak takdir ederek hafifletmeye dayanıyor. Kentin erilleşen yapısında kadınlara dışarıda ev benzeri bir ortam sunarak, erkeklere sokağı veren bu politikalar kadınların mekân kullanımıyla bir yandan etkilerini yitirirken, kadınların bunu örtülü yapma biçimleri merkez dışındaki bir değişimin ağırlaşmasına sebep oluyor. Öte yandan merkezde kadınların yarattığı değişimin görünen yüzü olan bazı kadınlar için uzaktan eğitim süreçlerinin, dışarıya çıkma izinlerinin ve evde veya dışarıya kısmen kapalı yerlerde olsa da ev dışında çalışabilmelerinin başlaması bu değişimin yine de çok durağan olmadığını gösteriyor. Kısacası birbirini tanımayan kadınların benzer motivasyonlarla bir araya gelmesinin sonucu olan bu dinamik, otoritenin sınırlarını zorlarken onunla belli bir şekilde uzlaşmayı bir anlamda Kandiyoti'nin deyimiyle bir "ataerkil uzlaşma" yapmayı kabul ediyor (1988).

Kandiyoti (1988) "ataerkil uzlaşma" kavramını ele alırken bunun hem kadınların cinsiyetlendirilmiş durumlarını pekiştireceğini hem de onların etkin veya edilgen direnişine etki edeceğini belirtir. Mülakat yaptığım kadınların durumuna bakıldığında açık cinsiyet kodlarına değil, onun dayatması olan hanenin yalnızlaştırıcılığına karşı bir duruş sergilediklerini görüyoruz.

Bu durumun yarattığı olumsuzluğu ve Sivas'ta artan "odalaşma" ve "erilleşme"ye etkisini yadsımadan bu pazarlıkta mekân,

aktör, erk ilişkisinin seyrini değiştiren önemli bir noktayı vurgulamak gerektiğini düşünüyorum. Pazarlıkta mevzu bahis olan kendi alanına sahip olmanın, dışarıdan fark edilmesi zor, küçük bir hareket de olsa, mekânın kurucusunun el değiştirmesiyle gerçekleşmesinin özellikle kısıtlı bir alanda çok önemli olduğu inancındayım.

Büyük ölçekte, baskıcı mekânın sadece erk tarafından kontrol edilemeyeceğinin ve toplulukların pratiğinin ve dayanışmasının böyle bir kurulumu değiştirebileceğinin göstergesi olan hareket, ölçek küçültüldüğünde ve sınırlar daha da kısıtlı hale geldiğinde otoritenin stratejisinin belli durumlarda baskı altındaki insanların taktiğine dönüşerek alt üst edilebildiğini gösteriyor. Kadınların kendilerine dayatılan görünmeme kuralını bir "dışarıda görünme" olarak kullanması bence bunun en güzel örneği. Bu yüzden merkezdeki, benzer saiklerle kendiliğinden bir araya toplanmış grupların kısıtlılıkla baş etmesi, bir diğer deyişle odaların kapılarını açması bu taktiklerle kurulmuş bir "özgür alan"ın da var olabileceğini gösteriyor.

Sıklıkla kimlik mücadelesine dayanan siyasi hareketlilik içinde bulunan –LGBT, kadın hareketi, anarşist hareket– grupların altyapılarını, dayanışmayı ve otoriteye karşı görünmezliği artırarak sağlamlaştırdığı bir yer olarak kullanılan özgür alan tanımı, siyasi hareketliliği az ve kendini doğrudan otoriteye karşı konumlandırmayan bu grup için düşünüldüğünde gerçekten bir kaçış noktası gibi görülebilir. Ben tam tersine, mülakat yaptığım kadınlar için bunun ev ile sokak arasında kasten asılı kurulmuş bir mekânı, hayatı değiştirmenin, bu bir uzlaşmaya dayansa da, ilk adımı olarak değerlendiriyorum.

Sivas'ın geneline bakıldığında bu adımın görünmezlikten kabul edilir bir görünürlüğe, kayıtsız işleyen bir ekonomi vaadinden kadınların ekonomik güçlenmesine ve iktidarın rüştünü pekiştiren bir sembol olmaktan iktidar mekânından ayrışan bir mekân tutmaya dönüşmesi ne kolay ne de yakın zamanda beklenebilir bir durum. Öte yandan kent politikaları neticesinde mekânları elinden alınan grupların da direnişine sebep olduğu için buradaki mekânsal pratiğin benzerlerinin ken-

tin farklı yerlerinde de görünmesine sebep oluyor. Sivas bölünmüş bir kent olduğu ve belli mekânları benimseyenler diğer mekânlardan uzak durduğu için bu farklı mekânsal pratiklerin birleşmesinin önünde son yirmi yılın getirdiği ayrımlardan daha kemikleşmiş, en erkeni sanayiyle birlikte başlayan göçte beliren ayrımlar var. Yine de farklı gruplara dair her pratik iktidarın mekân üzerinde tümüyle hâkimiyet kuramayacağını kanıtlıyor ve iktidarın hâkimiyet alanlarını kendi gücü ölçüsünde kısıtlıyor. Bu hareketlerin birleşip birleşemeyeceği sadece Sivas'ın içindeki hareketlere bağlı bir durum değil fakat bu hareketlerin farklı kamusal alanlar içindeki farklı söylemlerden gelip mekâna yönelik bir müdahaleyi farklı yerlerinden yıpratmasının önemi büyük.

Hem bu bölünmüşlükten hem de merkezdeki hareketin sınırlılığından ötürü kadınların kendilerine sunulmuş, iktidarca düzenlenmiş ve uygunlaştırılmış bir odayı kendi odaları haline getirmelerinin bütünlüklü bir değişim yaratmak olduğunu söylemek abartılı olur. Fakat uzlaşmaya, görünmezliğe, kendi içindeki dayanışmaya bağlı bu alan, kazandığı bu yeni özgürlükle bir potansiyelin de onunla beraber yaşamasını ve beslenebilmesini sağlar. Odalaşan bir kentte odaların sadece bir dayatma olmaktan ibaret olmayıp dönüştürülebilir mekânlar olması, bu odaların bir gün tekrar sokağa uzayabileceğinin, oluşturulan yeni kent kültürünün simgelerinin özne konumunda kendisini tanıtabileceğinin ve dışarıdaki erilleşmenin gerileyebileceğinin de habercisidir.

4

Canavarlaştırılan Kent Sokakları: Kadının Kent Deneyimi Üzerine Bir Değerlendirme*

DERYA ACUNER

Kent ve kamusal mekânları, kadınlar için bir taraftan özgürleşme alanı anlamına gelirken diğer taraftan da pek çok kısıtlamaya ev sahipliği yapar. Başka bir deyişle, kentin sokakları, kadınlar için çelişkilerle doludur.

Bu yazıda kadınların kolektif eylemle sokağı dönüştürme kapasiteleriyle başlayıp anonim olmanın çelişkisi üzerinde durduktan sonra, feminist çalışmaların sıklıkla değindiği kentin, kadınların günlük hayatını zorlaştıran yönlerinden bahsedecek ve son olarak kamusal alanların özelleştirilmesiyle kadın bedenini kontrol altında tutma çabasının ilişkisine hızlıca bakıp, sokak kullanımının kadınlar için neden önemli olduğuyla değerlendirmemi tamamlayacağım.

Başlamadan bir hatırlatma daha yapmamda yarar var: Her ne kadar başlıkta "kadın" ve "deneyim" kelimeleri tekil olarak kullanıldıysa da, her insanın kendine özgü/biricik bir hayatı, kimliği ve deneyimi olduğunun unutulmaması, geçersiz genellemeler yapmak yanılgısına düşmemek açısından elzemdir bence.

(*) Bu yazının farklı bir versiyonu daha önce *Fe Dergi*'de yayımlandı.

Kolektif eylem ve sokağa çıkmak

Kadınlar ve kentin kamusal alanlarının özgürleşme bağlamında karşılıklı etkileşiminden bahsederken bakmamız gereken noktalardan biri, şüphesiz, kadınların hak mücadelesinin tarihi olacaktır. Kadın hakları mücadelesi tarihinde sokak, tüm hareketlerin tarihinde olduğu gibi, hayati bir önem taşır. Gruplar, meydanlarda toplanarak hem kendilerini görünür kılar hem de taleplerini kalabalıklara ve karar mercilerine duyurur. Özel-kamusal veya ev-sokak ikiliğinin kadın hareketi için önemini hesaba katarsak, sokağa çıkmanın kadın hakları mücadelesi özelinde, genel anlamının dışında sembolik bir anlamının da olduğunu iddia edebiliriz.

Sokağa çıkma eylemi, bizzat hak mücadelesinde yer alanlar için başlı başına özgürleşmek anlamına gelmekteyken; sebep olduğu değişikliklerle, sokağa çıkmayan kadınların hayatı üzerinde de dolaylı yoldan özgürleştirici etkilere sahip. Örneğin, diğer mücadele alanlarının yanı sıra, sokaktaki eylemliliğin de etkisiyle, kanunda kadınlar lehine yapılan bir değişiklikten, süreç içinde sokağa çıkmamış bir kadın da faydalanır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta, kadın ve kent arasındaki dönüştürücü ilişkinin karşılıklı olması: Kadınların, zaman ve mekânı kullanımları, kentin mekânsal ve sosyal yapısında değişiklikler meydana getirir; bu değişiklikler de şehirdeki cinsiyet ilişkilerini dönüştürür (Miranne ve Young 2000). Torre (1996) zorla kaybedilen yakınları için adalet mücadelelerini yıllardır devam ettiren Plaza de Mayo Annelerinin kenti nasıl dönüştürdüğünü anlattığı makalesinde, kadınların bu dönüştürücü gücünün teoride göz ardı edilmesini eleştirir: Kadınların kentsel tecrübeleri üzerine yapılan feminist çalışmaların, genellikle 19. yüzyılda Avrupa başkentlerinde inşa edilen burjuva kadını kimliğine odaklanmasına dikkat çeken Torre, bu çerçeve içinde kadının ya erkek bakışının arzu nesnesi ya da tüketim toplumunun aracı olarak tasvir edildiğini belirtir (1996). Bu kapsamda, dönüştürücü rol oynamış kadınlar istisnai bireyler olarak anlatılırken, kadınların geneli –özel-

likle işçi sınıfına mensup kadınlar– kolektif bir sosyal projenin bilinçsiz ve kendilerine atfedilmiş rolleri yerine getiren aracıları olarak ele alınır. Halbuki Plaza de Mayo Anneleri söz konusu genellemeyi sarsabilecek bir örnek. Bu noktada Torre, kadınların, kamusal alanı dönüştürmekte başarılı olmuş kolektif veya bireysel kadın eylemlerini görünür kılarak, yalnızca kenti kullanma değil aynı zamanda onu dönüştürme hakkını da talep etmesinin önemini vurgular (1996).

Benzer bir perspektiften Türkiye'ye bakmak da mümkün: Çoğunluk tarafından sanıldığının aksine, burada kadın hareketi Cumhuriyet'le başlamaz. II. Meşrutiyet'ten itibaren kadınlar farklı konulardaki hak talepleri için örgütlenerek sokağa çıkmışlardı. Dolayısıyla kadın haklarının, "yalnızca iyi niyetli yöneticilerin lütufları" olarak görülmesi haksız olur (Çavuşoğlu 2014). Bu açıdan bakacak olursak, gerek Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki kadın hakları mücadelesini gün ışığına çıkarmak, gerekse başta Cumartesi Anneleri olmak üzere güncel mücadelelerin tarihini belgelemek adına yapılan çalışmaların sayısındaki artış sevindirici bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Kentin kadınlara sunduğu dev fırsat: Anonimlik ve ilişkilerin geçiciliği

Kadın, kentte yalnızca kolektif eylemler aracılığıyla özgürleşmez. Kadınları özgürleştiren bir başka önemli etken de yabancıların bir araya geldiği bir mekân olarak kentin ayrılmaz bir özelliği olan anonim kalmaya, yüzeysel ve geçici ilişkiler kurmaya olanak veren yapısıdır. Kentli nüfusun büyük ölçeği, küçük yerleşim alanlarının aksine, bireylerin diğerlerini yakından tanımasını olanaksız hale getirir (Tekeli 2011). Jacobs'a göre, sokaklarda asayişin sağlanması ile günlük kent yaşamında kurulan ilişkilerin geçici ve sınırlı yapısı arasında yakın bir ilişki var (2011). Öyle ki, kaldırımları emniyetli hale getiren başlıca aktör olan "sokağa bakan gözler" için, yabancıları korumak adına harekete geçip geçmemeye karar vermek nokta-

sında sokağın genelinin kendisini destekleyeceği yönünde neredeyse bilinçdışı bir varsayımın varlığı büyük önem taşır (Jacobs 2011).[1] Bu varsayımın temelinde yatan güven ise "kaldırımlarda meydana gelen çok sayıda minik temas" sayesinde inşa edilir:

> Bu güven, bira içmek için barda mola vererek, manavdan tavsiye alarak ve gazeteciye öğüt vererek, fırında başka müşterilerin fikirleriyle kendininkileri kıyaslayarak, kapı önünde gazoz içen iki çocuğa selam vererek, akşam yemeğini bekleyen kızlara bakarak, çocukları azarlayarak, nalburdan yeni bir iş imkânı olduğunu öğrenerek, eczacıdan bir dolar borç alarak, bebekleri severek, bir paltonun niçin solduğunu konuşarak oluşur (Jacobs 2011: 76).

Bu açıdan baktığımızda, kentin mümkün kıldığı anonim olma hali hem dolaylı yoldan hem de doğrudan kadınların –ve diğer marjinal grupların– özgürleşmesinde rol oynar. Kentin genel kabul gören özelliklerinden olan anonimliğin ve ilişkilerin geçiciliğinin dolaylı özgürleştirici etkisi, güven hissinin oluşmasına ve bu sayede sokakların daha emniyetli hale gelmesine hizmet etmesinden kaynaklanır. Daha emniyetli sokaklar ve yabancılara güven duymak kenti daha rahat kullanılabilir hale getirir. Bunun yanı sıra, yine aynı özellikler, kişilerin, kendileriyle ilgili istedikleri bilgileri başkalarıyla paylaşıp istediklerini kendilerine saklamalarına olanak tanır. Başka bir deyişle, kamusal alandaki gündelik temasların gayri-şahsi ve süreklilik içermeyen yapısı, bireylerin "özel" hayatları için bir nevi kalkan işlevi görerek onların hareket alanını genişletir, böylece doğrudan bir etkiyle kent deneyimini zenginleştirir. Bu sebeple, özellikle LGBT bireyler ve toplumsal normların belirle-

1 "Sokağa bakan bu gözlerin" Türkiye'de bugün, özgürlük hissini destekleyen bir özellikten –özellikle belli kesimler için– tehdit edici bir kuruma doğru dönüşmekte olduğu iddia edilebilir. Tayyip Erdoğan'ın, esnafın gerektiğinde "asker, polis, kahraman ve hâkim" olabileceğine dair sözleri ve Kadıköy'de kartopu oynarken esnaf tarafından bıçaklanarak öldürülen Nuh Köklü vakaları gibi örnekler, sokaktaki esnafın güven duygusu yarattığı iddiasına güç kaybettiriyor.

diği çerçevenin dışında yaşamayı seçen kadınlar, genellikle, büyük şehirlerde yaşamayı tercih eder (Garber 2000).

İyimser bir yanılgıya düşmemek için madalyonun öteki yüzüne de bakmak faydalı olacaktır: Mahremiyet ve anonim kalma hakkı, Jacobs tarafından "büyük şehir hayatının son derece tutulan ve özenle muhafaza edilen bir armağanı" olarak tarif edilse de, bu hakkın her durumda ve herkes için erişilebilir olmadığı açık (2011: 78). Öncelikle, belli etnik grupları, azınlıkları ve sınıfları potansiyel suçlu olarak algılamaya yatkın önyargılar taşımak yaygın bir eğilim olduğu için, özellikle görünümleri bu gruplara ait olduklarını belli eden bireyler için şehrin kalabalığında görünmez olmak çok mümkün değil. Örneğin evsizler veya trans bireyler, işlek bir caddenin en yoğun saatinde bile çoğu kişi tarafından fark edilir ve bakışlara maruz kalır. Üstelik kamusal alanda rahatsız edici bakışların hapsine alınmak, hatta sözlü ya da fiziksel tacize uğramak için illa normların dışında bir görünüm şart değil. Ortalama görünen herhangi bir kadın için de, kendi istemi dışında bir bakışla, sözle ya da fiziksel temasla karşılaşmak neredeyse sık rastlanan bir durum olarak nitelendirilebilir. Garber, "anonimliğin yaygın olarak cinsiyetlendirilmesi" şeklinde tanımladığı bu durumun, kadınların kamusal alan üzerinde hak sahibi olmadıkları varsayımından kaynaklandığını iddia eder (2000: 32). Benzer şekilde, Wolff'a göre de, "Simmel gibi sosyologlar tarafından tanımlanan şehirdeki anonimlik durumu ve geçici ilişkilerin yanı sıra, –ilk olarak Baudelaire tarafından görülüp sonrasında Benjamin tarafından analiz edilen– kamusal alanda rahatsız edilmeksizin gezinme ve gözlem yapma imkânı tamamen erkeklere ait tecrübelerdir" (1990: 58). Türkiye özelinde de, kent hayatının sunduğu anonimlik hali ve gayri-şahsi ilişkiler, kadınlar için erişilebilir olmaktan, çoğu zaman uzak.

Türkiye kentleri de cinsiyetlendirilmiş eril kentlerdir. Sadece planlanması ve tasarımıyla değil, toplumsal hayatın deneyimlenmesi ve gündelik pratikler anlamında da cinsiyetlendirilmiş, eril, erkekliği sürekli test eden, kadınlığı ise denetleyen bir mekânsallık üretilmiş. Özellikle kamusal mekân heteroseksüel

erkek cinselliğinin egemenliği altında. Bu mekânsallığın inşası namus kavramına dayalı bir ahlâk anlayışı üzerinden mümkün kılınıyor. Kadın cinselliği etrafında kurulan anlamlar [ise] çoğu kez bakire/anne/fahişe üçlemesiyle sınırlı. Kadın üçüncü kategoriye düşmemek için bedenini ve cinselliğini kontrol altında tutup bastırmalı, özel alan ile sınırlamalı. Kamusal alanda bedenini ve cinselliğini sergileyen, yani eril kente dişi cinsel kimliği ile meydan okuyan kadının fahişe olarak nitelendirilmesi yaygın (Çavuşoğlu 2014: 73).

Eski siyasetçi Bülent Arınç'ın "Kadın [da] iffetli olacak. Mahrem-namahrem bilecek. Herkesin içinde kahkaha atmayacak. Bütün hareketlerinde cazibedar olmayacak, iffetini koruyacak" şeklindeki demecini hatırlamak yerinde olur (*Radikal* 2014). Tüm bunlar dikkate alındığında, kentin kendisi ve kent deneyimi de tıpkı anonimlik hakkı gibi kadın için tam anlamıyla erişilebilir olmaktan çıkar: Erkek egemen ideoloji ve bu ideoloji çerçevesinde inşa edilen erkek egemen mekânlardan kurulu şehirlerde, kadınlar dezavantajlı ve tehdide açık hale gelir. Mekânın ve kentin algıyla alakalı bu özelliği, fiziksel özellikleriyle de bir araya gelince, sokaklar, kadınlar için kısıtlayıcı ve dışlayıcı alanlara dönüşür. Kısıtlanan ve dışlanan kadının kent deneyimi, zorluklarla mücadele etmeyi gerektiren ve tatsız bir hal alarak, erkeğin, kentin sürprizlerle dolu sokaklarında ve diğer mekânlarındaki maceracı ve zevkli tecrübesinden derin bir şekilde farklılaşır.[2]

Yabancıları bir araya getiren kalabalık kentlerin, kullanıcıları için imkânlı kıldığı anonimlik hali, bazı kesimler için, başlı başına sokakları tehlikelerle dolu hale getiren bir kâbus anlamına gelir. Bu durumun sebebini anlamak için iki farklı bakış açısından faydalanabiliriz. Bunlardan ilki, kenti, hiyerarşik ikiliklerin gerilim alanı olarak değerlendirmek üzerinden şekillenir. Bu perspektiften bakılınca sokaklar, bir yandan egemen olanın, düzenin işaretleriyle donattığı bir alanken, diğer yandan düzensizliğin ve başkaldırının –yani ötekinin– mekânıdır (Cres-

2 Erkeklerin renkli kent deneyimi literatürde genellikle, beyaz, üst sınıf, heteroseksüel erkek kimliğiyle ilişkilendirilen *flâneur*lük kavramıyla ele alınır.

swell 1998: 269). Cresswell'in Paris tarihinden verdiği örneklerden yola çıkılarak, söz konusu yaklaşım şu şekilde somutlaştırılabilir (1998: 271): 17. yüzyılda Paris'teki tüm levha ve işaretler, sokakları tek tip ve düzgün hale getirmek amacıyla kaldırılıyor. Neredeyse aynı zamanda –1667 yılında– sokak aydınlatması, gecenin özgürleştirici etkisini azaltmak ve sokaklardaki düzeni gece de devam ettirebilmek amacıyla, kanunen zorunlu hale getiriliyor. Yine Paris sokaklarında düzenlenen eylem ve gösterilerin neredeyse tamamında sokak lambaları, eylemciler tarafından yerlerinden sökülerek barikatlarda kullanılıyor. Elbette sokak lambalarının kırılmasının barikat kurulurken kullanılması dışında sembolik bir anlamı da var: Egemen olanın dışladıkları, bu güçler tarafından sokaklara getirilmeye çalışılan düzene meydan okuyor ve anonim kalma hakkını geri talep ediyor. Açıkça görüldüğü üzere, iktidar, sokakları düzenli ve güvenli hale getirmek için kendi yasal düzenleme ve standartlarını devreye sokup buraları kontrol etmeye çalışırken, dışlananların bir kısmı da sokaklardaki düzeni tehdit ederek buralarda söz sahibi olmak için kendi yöntemleriyle mücadele eder. Başka bir deyişle, sokaklar, egemen güç ve bu gücün marjinalleştirdiği kesimlerin arasındaki mücadelenin ve gerilimin başlıca mekânı. Bugün, Türkiye'de içinden geçmekte olduğumuz süreç de bu durumun bariz bir örneği. Özellikle 2013 yazında Türkiye'nin birçok kentine yayılan direniş hareketleri ile aleni polis şiddeti ve resmî söylemin çerçevesi, kent sokaklarının kontrolünü elinde tutmak/ele geçirmek mücadelesiyle ifade edilen gerilimin somut hali olarak da okunabilir.

Sokaklardaki anonimliğin ve ilişkilerin yüzeyselliğinin ne sebeple tehdit olarak algılandığına dair diğer bakış açısı ise, Tekeli'nin belirttiği üzere, kent sosyolojisi kuramlarının temel sorun olarak ele aldıkları kent-köy ayrılığının sonuçlarına odaklanır (2011: 212). Bu yaklaşımın ışığında köy, "küçük, farklılaşmamış, toplumsal denetimin yüksek ve yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu bir toplumu" ifade ederken; kent, "büyük, farklılaşmış, heterojen, gayri-şahsi, anonim ilişkilerin yaygın olduğu bir toplumdur. Böyle bir ayrımın doğal sonucu olarak

kent, suçluluğun ve şiddetin kaynağı olarak gösterilebilmektedir" (Tekeli 2011: 212). Buradan hareketle, anonimlik haliyle ve dolayısıyla kentle ilgili iki karşıt değerlendirmenin varlığından bahsedebiliriz: Biri, kentteki anonimliği bireysel özgürlüklerin ve çeşitliliğin temel kaynağı olarak ele alıp savunurken; diğeri, kentin negatif özelliklerinin sebebinin anonimlik olduğu inancı üzerinden şekillenir. Büyük kentler, ilk grubun gözünde, farklılıklarla zenginleşen ve her türlü kimliğe kucak açan kamusal alanların toplamı anlamına gelmekteyken, ikinci grup için tehlikelerle dolu bir kaos ortamına işaret eder. İkinci gruba mensup olanlar için, uydu-kentler, tehlikelerle, ahlâksızlıkla ve anonimlikle bağdaştırılan kentin aksine, aileler, güvenli arkadaşlıklar ve sakinlik için ideal yerlerdir (Stevenson 1999). Bu düşüncenin temelinde kent-köy ayrımı yatar: Günümüz kent hayatında, uydu-kentler, köye atfedilen pozitif özelliklerin bir yansımasını ifade eder ve şehrin sunduğu imkânlardan vazgeçmeden kentin tehlikelerinden ve karışıklığından kaçıp sığınılacak güvenli bir alan olarak tahayyül edilir (Bartu Candan ve Özbay 2014).

Bu karşıt grupların yaklaşımlarının ikisinde de hem geçmişi romantize eden, nostaljik bir yan bulmak hem de birtakım efsanelerin etkisini görmek mümkündür. Uydu-kentlerin yaratıcılıktan uzak ve homojen topluluklar oluşturmasını eleştirenlerin bir kısmı, kentlerin geçmişteki, herkese açık kamusal alanlarında oluşan demokratik ortamın, bugünkü özelleştirmeler sonucunda giderek zayıflamakta olduğunu iddia eder. Oysa bahsedilen alanlar hiçbir zaman tam anlamıyla herkes için erişilebilir olmamıştı: Farklı zaman ve coğrafyalarda, yaşlılar, gençler, kadınlar, cinsel ve etnik azınlıkların üyeleri, politik ve ahlâki gerekçelerle bu mekânlardan dışlanmıştı. Bu ayrıntıya dikkat çeken Jackson, Sennett'in "kamusal insanın çöküşü" ve kamusal şehrin ölümü için tuttuğu yası abartılı ve nostaljik bulur (1998: 176-7).

Uydu-kentlerin güvenliğine ve sundukları "kaliteli" yaşam tarzına vurgu yapanların kent-karşıtı söylemleri ise geçmişin, insanların komşularına koşulsuzca güvenebildiği ve/veya do-

ğayla iç içe geçmiş yaşam alanlarına duyulan bir özlemi içerir. Çavdar, Başakşehir'e taşınarak buradaki site hayatını gözlemlediği ve komşularıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdiği çalışmasının sonuçlarını aktarırken, özlenen güven halinin gerçeklikte karşılığının olmadığını ortaya koyar:

> Site hayatını seçen aile (ya da aile adına karar veren "reis"), böylesi bir yaşama alanında kendisini ve ailesini şehirden gelecek tüm tehlikelere karşı koruyacağını varsayıyor. [...] Sitenin onun (ve kendisine benzer aileler) için ördüğü duvarların sembolik ve materyal vaatleri üzerine bir yatırım yapmış oluyor verdiği taşınma kararıyla. Kendisine ve ailesine ayrıcalıklı bir yer satın alıyor. Buradaki en önemli risk ise [...] mekânın ilişkiselliğine dair birikimlerin –ailenin içinde bulunduğu ilişkiler ağının– bir yenisiyle ikame edilmek üzere geçmişte bırakılması. Dahası bu ilişkilerin söz konusu yeni yaşam alanlarının herkes için aşağı yukarı aynı riski barındırması dolayısıyla da bir daha ikame edilemeyecek olması... Bu devasa alan ve değil sitedeki, bloktaki herkesle tanışmanın imkânsızlığı kaçınılmaz bir içe kapanmayı, içe kapanmaysa şehirdekine hiç de benzemeyen, güvenilecek kimsenin olmadığı devasa, kimliksiz bir alanda tek başınalıktan doğan yeni bir korkuyu beraberinde getiriyor (Çavdar 2013: 159-60).

Emniyet açısından büyük kent merkezini ve uydu-kentleri karşılaştırırken Jacobs'a kulak vermek zihin açıcı olabilir: Ona göre, "insanları daha geniş bir alana dağıtarak, şehir özelliklerinin yerine banliyö özelliklerini geçirerek asayiş sorunu çözülemez" çünkü "görünüşteki düzensizliğin altında, sokaklarda asayişi sağlayan harika bir düzen vardır" (2011: 52, 70). Üstelik sitelerin pek çoğunun vaat ettiği komşuluk ilişkilerinin ve doğallığın, altyapı yetersizlikleriyle bir araya geldiğinde sakinlerini hayal kırıklığına uğrattığı iddia edilebilir. Örneğin, Ataşehir'deki projelerden birinde ikamet eden bir kişi, dile getirdiği şikâyetinde "müthiş bir dere ve kurbağa kokusu ile güne merhaba demekten" ve otopark yüzünden çıkan kavgalardan yakınıyor (sikâyetvar 2014b). Sancaktepe'de inşa edi-

len bir sitenin sakinlerinden birinin benzer bir şikâyetine, projeyi hayata geçiren firmanın verdiği yanıt durumu özetliyor: "Takdir edeceğiniz üzere; her ne kadar hassasiyet göstermiş olsak da, yaşamın yeni başladığı bir sitede, geçiş sürecinde birtakım olumsuzlukların yaşanması kaçınılmazdır" (sikâyetvar 2014a). Bunu kanıtlayacak şekilde, Sennett, mimari açıdan geçerli olan bir ilkenin, toplumsal anlamda da eşit derecede geçerli olduğundan bahseder: Bir topluluğun üyeleri arasındaki bağlar, "planlamacıların bir kalem darbesiyle" meydana getirilemez; bunların, kendiliğinden gelişmek için zamana ihtiyacı var (2013: 51).

Kent olgusu ve yaşamı üzerine kadınsal şikâyetler

Kent merkezi ve uydu-kent arasındaki ayrım, kent sosyolojisi ve planlama üzerine geliştirilen feminist literatürde, hem fikirsel açıdan hem de pratikteki sonuçları bakımından büyük yer tutar. Kadınların kent deneyiminin ve kullandıkları kentsel alanların erkeklerinkinden tamamen farklı olduğunu kanıtlamayı hedefleyen ilk dönem çalışmalar, kent ve köy ayrımından yola çıkarak, kent yaşamının kadını dezavantajlı hale getirdiği ve modern kentin –özellikle, ev ve işi birbirinden ayıran– yapısının da, bu dezavantajı pekiştirdiği üzerinde durur (Parker 2004; Stevenson 2003; Watson 2002b). Özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımı merkezine alan benzer bir yaklaşım da, cinsiyetçi işbölümü ile kenti –iş merkezi ve konut alanları olarak tek fonksiyonlu– bölgelere ayıran mekânsal uygulamalar arasında karşılıklı bir etkileşimin varlığına vurgu yapar: Öyle ki, erkek, sabah erken saatlerde işe gitmek için evi –ve konut alanını– terk ederken, kadın burada kalarak evin, çocukların ve –varsa aile büyüklerinin– bakımıyla ilgilenir (Stevenson 2003). Kentin bölgelere ayrılmış olması, kadını merkezden uzak tutarak –eve ve konut alanına hapsederek– bu cinsiyet rollerinin her gün yeniden üretilmesinde ve doğal kabul edilir hale gelmesinde rol oynar. Literatürde uydu-kentlerin ka-

dınlarla ve dişil sıfatlarla, şehir merkezlerininse erkeklerle ve eril niteliklerle bağdaştırıldığını belirten Watson, uydu-kentlerin, kadınların evde daha çok vakit geçirmesinin dışında, sembolik olarak da cinsiyetlendirilmiş mekânlar olduğuna dikkat çeker (2002: 292).

Bu noktada, kent merkezi ve uydu-kent ayrımını temeline alan çalışmaların bakış açısının, değişen koşullarla ve getirilen eleştirilerle beraber genişlediğini belirtmek gerekir. Örneğin, internetin sunduğu imkânların çeşitlenmesi ve yeni iş alanlarının doğmasıyla, evden çalışanların sayısı artıyor ve evle iş arasındaki ayrımın sınırları belirsizleşiyor. Bununla beraber başta, 1980'lerde başlayıp 1990'larda hız kazanan küresel turizm endüstrisindeki rekabet olmak üzere değişen öncelikler sebebiyle, tarihî kent merkezleri yeniden önemli hale gelmiştir ve "prestij konut alanları bu merkezlerde de belirmeye başlamıştır; hatta bu tanımlama artık tarihî kent merkezlerindeki uydu-kent standartlarına işaret etmek için kullanılmaktadır" (Erkilet 2013: 130). Mesela, yüksek gelir gruplarını hedefleyen ve "Ortaköy'de kalan son arazide hayata geçirilen" bir proje, kendini "İstanbul'un kalbinde yuva sıcaklığında bir yaşam" sunmasıyla öne çıkarıyor. Değinilmesi gereken bir diğer nokta da, uydu-kentlerde yaşayan kadınları tek bir kategoride ele alan geleneksel yaklaşıma yöneltilen eleştiri; her biri birbirinden farklı olan bu kadınları tek bir grup olarak değerlendirmenin, bizzat feminist teorinin karşısında durduğu özcülük ve genelleme eğilimiyle tezat oluşturduğu vurgulanır (Dowling 1998). Benzer şekilde, özellikle göçmen kadınlarla yapılan ve anlam inşasına odaklanan bazı çalışmalar, evlerinin, onların gözünde kayıpların telafi edildiği veya başarının işareti olan güç alanları konumunda olduğunu kanıtlayarak; uydu-kentleri, kadınları kontrol etmeye ve onları eve hapsetmeye çalışan mekânlar olarak tanımlayan teorilere ciddi eleştiriler getirir (Thompson 1994).

Feminist kent teorisi kapsamındaki araştırmaların önemli bir bölümü de kentlerin fiziki yapısı ve tasarımıyla beraber burada sunulan kamu hizmetleri ve geliştirilen kent politikalarıyla,

bunların kadınların hayatını ne derece kolaylaştırıp zorlaştırdığıyla ilgilenir. Bunlar, birçok kentsel düzenlemenin kadınları göz ardı ederek yapıldığını kanıtlayan çalışmalar. Bu araştırmaların bir kısmı, mimar, kent plancısı ve belediyeciler gibi kent yapılarını ve politikalarını üretenlerin sayısal çoğunluğunun erkek olmasını başlıca sorun olarak değerlendirirken, bazıları ise geleneksel cinsiyetçi işbölümüne uygun stereotipler konusunda ısrarcı zihniyetin planlamadaki yaygın etkisini asıl problem olarak gösteriyor (Bondi 1998). Tabii burada, kadınları özel alana ait bir azınlık olarak görmeye devam eden genel eğilim kadar, kadınların kamusal alan üzerinde ne kadar söz sahibi oldukları ve ne derece *normal* birer yurttaş haline geldikleri de sorgulanmalı. Sebebi ne olarak değerlendirilirse değerlendirilsin, kentsel planlama ve sonucunda şekillenen kentin fiziki yapısı, toplumsal cinsiyet hakkındaki geleneksel görüşleri yansıtmak hatta pekiştirmek eğiliminde (Watson 2002a).

Ulaşım, kadınların kentteki günlük yaşamlarını zorlaştıran sorunlu alanlardan biri (Greed 1994; Watson 2002b).[3] Kentlerin çeperlerine doğru gün geçtikçe genişlemesi mesafeleri uzatıyor ve merkeze ulaşım giderek zorlaşıyor. Eğer şehir merkezine uzak bir yerleşim bölgesinde oturuyorlarsa ve ekonomik güçleri taksi için yeterli değilse, özel aracı/ehliyeti olmayan kadınların, günlük hareketleri toplu taşıma hizmetlerindeki –kadınları hesaba katmadan yapılan düzenlemelerin sebep olduğu– yetersizlikler sebebiyle önemli ölçüde kısıtlanır. Toplu taşıma sistemleri genellikle sabah evden-işe, akşam da işten-eve giden çalışanın ihtiyaçlarını gidermek amacıyla merkez ve periferi arasında düzenlenir (Watson 2002a). TÜİK'in 2011 verilerine göre, işgücüne katılma oranı kadınlarda %25,9 iken, erkeklerde bu oranın %69,2 olduğu hesaba katılırsa, böylesi bir düzenlemenin kadınlardan ziyade erkeklerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olduğu istatistiki olarak kanıtlanabilir (TÜİK 2014). Ayrıca mesai saatlerinde konut alanlarında kalan ço-

3 Özgecan Aslan'ın, bu yazı kaleme alındıktan yaklaşık 4 ay sonra bindiği dolmuşun şoförü tarafından öldürülmesi, ulaşım açısından kadınların karşılaştıkları tehlikelerin hayati olabileceğini gösteren uç bir örnek olarak düşünülebilir.

ğunluğun kadınlar olduğu düşünülürse, uydu-kentleri birbirine bağlayan hatların olmayışı ve merkezlerden aktarma yapma zorunluluğu da yine kadınların ulaşım ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Çoğu kentteki ulaşım politikalarının özel araç sahiplerini ayrıcalıklı hale getirmesiyle artan trafik, sokakları, gün içinde buraları daha yoğun kullanan kadın ve çocuklar için güvensiz hale getirir (Brownill 2000). Taksi tutabilecek imkânı olan kadınların bir kısmının hareketleri ise, güvenliklerinden endişe duydukları için kısıtlanabilir.[4] Özel aracı olan kadınlar, diğerlerine göre kısmen daha şanslı olsa da, bir araba markasının iddia ettiği gibi "şehri sınırsız yaşamaları" pek mümkün değildir; onların karşısına da hem park yeriyle ilgili hem de trafikte seyir halindeyken, sırf kadın olmalarından ötürü, problemler çıkabilir. Faaliyetlerin mekânda farklılaşması ve ulaşımla ilgili kısıtlar, ev dışında çalışıyorsa işe gitmenin yanı sıra, gün içinde çocukları okula, doktora ve/veya kurslara götürüp getirmek, ev alışverişini yapmak gibi yükleri de sırtlanan annelerin yaşam kalitesini önemli ölçüde düşürür.

Ulaşımla ilgili değinilebilecek bir başka husus da daha önce İstanbul Feminist Kolektif'in (İFK) "Bacaklarını topla, yerimi işgal etme" kampanyasıyla dikkat çektiği bir sorun: "Erkek bedeni, fiziken kaplayabileceği yeri azamiye çıkarmaya yönelik bir duruş sergilerken, kadın bedenleri bulundukları mekânda olabildiğince az yer işgal etmeyi sağlayacak duruşlarla alanlarını daraltmaktadır" ("Bedenlerin Dili: Marianne Wex'in Fotoğraflarında Kadın ve Erkek Bedenlerinin Mekanı İşgal Etme Biçimleri" 2014). Kadınların yurttaşlık statüsünün pratikteki karşılığı ve cinsiyetçi kodların etkisini hesaba katmayı gerektiren bu durumu, İFK, doğal bir alışkanlık değil, taciz olarak değerlendirmeye çağırıyor ("Bacaklarını topla, yerimi işgal etme" 2014).

Ulaşım dışındaki alanlarda da kadınların ihtiyaçlarının karşılanmasına öncelik verilmesi sık karşılaşılan bir durum değildir. Watson, kent tasarımının, geleneksel toplumsal cinsiyet varsa-

4 Bazı dönemlerde "sapık/tacizci taksici" haberleri artar ve kadınlar arasındaki sohbetler aracılığıyla hızla yayılır.

yımlarının etkisiyle şekillenmesine rağmen, çocuklu kadınların ihtiyaçlarına minimum düzeyde cevap verdiğinin ve kent mekânlarının daha ziyade genç erkeklere hitap ettiğinin altını çizer: Bebek arabasıyla geçmesi zor yollar, çıkması zor basamaklar, güvenli oyun parklarının sayıca azlığı, küçük çocuklu annelerin başa çıkması gereken günlük sorunların yalnızca birkaçıdır (Watson 2002). Yine, kreşlerin azlığı, küçük çocuğu olan kadınların kenti kullanımını ciddi biçimde kısıtlayan faktörlerden biridir. Giriş bölümünde de belirtildiği gibi, kadınların farklı kimlikleri hesaba katıldığında, her kadının kent yaşamında karşılaştığı sorunlar erkeklerinkinden ayrışmakla kalmaz, aynı zamanda birbiri arasında da farklılaşır. Benzer şekilde, kimliklerin sabit olmadığı düşünüldüğünde, aynı kadın, hayatının farklı dönemlerinde farklı zorluklarla baş etmek durumunda kalır. Yine de, erkek egemen bir toplumdaki konumları gereği, kadınlar birçok ortak problemi paylaşır. Greed'in de belirttiği gibi, orta sınıfa mensup beyaz yakalı bir kadınla, düşük gelir düzeyindeki bir erkek kıyaslandığında, erkeğin daha çok ayrımcılığa maruz kalacağı iddia edilebilir; ne var ki, kişisel düzeyde daha çok sindirilen kadın olduğu için, gece sokakta yürürlerken bahsi geçen kadının karşılaşacağı sorunların, söz konusu erkeğin karşılaşacaklarından daha fazla olması muhtemel (Greed 1994).

Kadın bakış açısıyla kentleri değerlendiren çalışmaların bir başka önemli odak noktası da kentlerdeki güvenlik sorunu veya kadınların kamuya açık alanlarda kendilerini ne kadar güvende hissettikleri. Kısmen kentlerin tasarımı ve fiziki özellikleriyle de alakalı olan bu sorun, kadınların kenti kullanımının, zaman ve mekân açısından en önemli belirleyicisi olarak ele alınabilir. Epstein, kadınların, kenti "gidilecek ve gidilmeyecek yerler" olarak ayıran hayalî haritalar oluşturduklarını belirtir; üstelik bu haritalandırmaya sebep olan korku hissini açıkça ifade edebilen kadınlar, korkularının kaynakları konusunda net cevaplar verememişti (1997: 134). Kentte yaşam, trafik kazaları, çöken binalar, kapatılmayan çukurlar gibi tehditlerle dolu mekânlarda geçer. Ne var ki, insanları endişeye sü-

rükleyen asıl tehditler bunlar değil, toplumda yaygınlaşan şiddet ve gittikçe belirginleş(tiril)meye başlayan öteki algısıyla artan şüphedir (Tekeli 2011). Bu şüpheyle artan "suç korkusu", Çavdar'a göre, kent sokaklarını terk edip sitelere taşınma kararının verilmesinin sebeplerinden biri (2013). Burada, emniyetsizlik hissinin ne kadarının gerçek şiddet olaylarından kaynaklandığı, ne ölçüde hayalî olduğu sorulması gereken bir soru olarak karşımıza çıkar. Ancak şurası açık ki, medyada yer alan haberler ve özellikle kadın kuşağının televizyon figürleri, tehlikeli öteki algısını besler. Elbette suç korkusu, toplumun genelini tedirgin eder. Ancak, sokakta fahişe, başka bir deyişle özel değil de genel kadın olarak nitelendirilmesi muhtemel kadının duyduğu endişe, genel tedirginlikten ayrılır.[5] Söz konusu endişe, geceleri artarak kadınların kenti kullanımını zamana bağlı olarak kısıtlar.

Kısıtlanma ve özgürleşme açısından bakıldığında, sokakların kadınlar için barındırdığı çelişkilerden birisi de geceye dair: Gece, toplumsal denetim mekanizmalarının minimuma indiği zaman dilimi olduğundan, bireylerin özgürleşmelerine olanak tanır. Kadınlar da, geceleri, toplumsal baskıdan kurtulma fırsatı bulur. Diğer taraftan, havanın kararmasıyla, sokakların cinsiyetlendirilmiş yanı kendini daha çok belli eder; kentin kamusal alanlarındaki güvenlik açıkları, sokak aydınlatmasındaki ve toplu taşımadaki yetersizliklerle beraber kadınların gece saatlerinde sokaklara erişimi daha da kısıtlanır. Toplumun genel yargısı da, hava karardıktan sonra kadınların sokağa yalnız çıkmaması gerektiği, çıkanların da başlarına gelebilecek tehlikeleri göze aldığı şeklindedir (Andrew 2000). Türkiye'de de dünyanın dört bir yanında da kadınların geceleri de sokakları özgürce kullanmak haklarını talep etmek için düzenlediği gece yürüyüşleri ise, bu genel yargıyı kırmak adına verilen mücadeleler arasında önemli bir yer tutar.

5 Burada, seks işçilerinin haklarının insan hakları olduğu; yalnızca yaşam haklarının değil, diğer hak taleplerinin de dikkate ve koruma altına alınmasının acil gerekliliği hatırlanmalı.

Resmî ideoloji ve piyasalar kent deneyiminin sınırlarını çiziyor: Özelleştirilen sokaklar

Aileleriyle yaşayan birçok kadının eve dönüş saatlerinin aileleri tarafından belirleniyor oluşu gibi, evli kadınların da çoğunlukla kocaları işten gelmeden evde olma alışkanlıkları, kadınların bugün hâlâ, sokak kullanımlarını erkeklere göre şekillendirdiğini kanıtlar. Yaşanan ekonomik ve toplumsal gelişmelerle beraber, savaşlar, kadının hem ucuz işçi hem de tüketici olarak sokağa çıkmasını gerekli kılmıştı. Kadının artan sokak kullanımı erkeklerin kontrolünü sürdürmesine olanak tanıyan yeni tedbirleri de beraberinde getirdi. Osmanlı örneğinde de, "kadın toplumsal yaşama katıldıkça, kentsel gündelik yaşamda cinsiyetlerin bir aradalığına sınırlamalar getirilmiştir" (Göle 1991: 71). Rendell, özel alanda süren erkek kontrolünün, 19. yüzyılda çeşitli uygulama ve yasal düzenlemeler aracılığıyla kamusal alana taşarak, kadını buralarda da sosyal ve ahlâki açıdan denetim altında tutmaya çalıştığını belirtir (1998). Kadın bedeni üzerinde egemenliğin devamını sağlamaya yönelik uğraş, kamusal alan ve sokaklar üzerindeki kontrolü artırmış, artan bu kontrol de yarı-kamusal alanların sayıca artışında etkili olmuştu. Yarı-kamusal alanlar, yabancıları bir araya getirmekle beraber, özel mülkiyete tabi olmaları nedeniyle kontrol edilebilir mekânlardır ve dolayısıyla bu mekânların kimler tarafından ve nasıl kullanılacağı denetlenebilir.

Watson, 1980'lerin ve 1990'ların politik ve ekonomik etkisiyle, özellikle kent merkezlerinin, orta sınıf kullanıcıların ve turistlerin, yani tüketicilerin kullanımına uygun hale getirilmek amacıyla yoğun bir özelleştirme sürecine maruz kaldığının; beklenmeyen karşılaşmaların yaşandığı kontrolsüz kamusal alanların ya alışveriş merkezleri gibi yarı-kamusal mekânlar olarak yeniden inşa edildiğinin ya da buralardaki kamera sistemleri ve kontrol uygulamalarının artırıldığının altını çizer (2002b). Sokaktaki gerçek tehlikeler sebebiyle kamusal alanın özelleştirilmesi bir noktaya kadar anlaşılabilir olsa da, bu sürecin toplumdaki eşitsizliği artırarak ciddi sosyal maliyetlere se-

bep olduğu da unutulmamalıdır (Jackson 1998).

Homojenlik arayışı gerek kentin kamusal alanlarının gerek konut alanlarının yapısındaki –kâr etmek amaçlı– dönüşümün toplum tarafından içselleştirilmesinde rol oynar. Davis (2007) zenginlerin ortak endişesinin, hayatlarına, kendilerinden birine ve mülklerine zarar gelmesi olduğunu belirtir. Öncü ise, gerçek şiddetten başka kaynakları olan bir korkudan bahsederek, küreselleşen Türkiye'de, orta sınıfın ayrıcalıklı konumunu koruyamama endişesinin, şehir merkezlerini terk etmesindeki etkisine değinir (2005). Hangi gelir düzeyini hedefliyor olursa olsun, konut projelerinin tamamı bir yandan fiziksel saldırı ihtimalini minimuma indirmeyi, diğer yandan da –herkesin bütçesinin yettiği kadar– bir seçkinlik ve ayrıcalık halini vaat eder: Yakından bakıldığında bu vaatlerin ikisi de homojen bir topluluk vaadi anlamına gelir. "Fakir evlerle zengin konakların bir arada bulunduğu ve bunların sakinlerinin birbirleriyle ilişki kurduğu", sınıfsal anlamda geçirgen Osmanlı mahallelerinden, bugünkü homojen topluluklar içinde yaşamayı arzulayan noktaya gelinmesi, sürecin çok da kendiliğinden ve doğal yollarla gelişmediğini ve birileri tarafından yönetildiğini iddia etmeyi mümkün kılar (Erkilet 2013: 142-3). Buradan referansla, kendisi de konut sektöründen kâr sağlayan taraflardan biri olan devletin, korkuyu beslediği ve sokakları modern bir canavar olarak yorumlayan algının inşasında açıkça görünenden daha büyük bir rol oynadığı söylenebilir.

Sonuç

Alışveriş merkezini, boş zamanın geçirileceği tesisleri, ofisleri ve konutları bir araya getiren yaşam merkezleri, Türkiye'de bugünün trendi. Bu alanlar, kadını eve hapsetmek amacını gütmüyor –hatta ev-iş ayrımını neredeyse ortadan kaldırıyor– olsa bile, korkuyu sömürerek ve kent yaşamının getirdiği ulaşım gibi sorunları ortadan kaldırarak, kadının, gerçek sokakları kullanımını azaltır.

Kadınların azalan sokak kullanımının birçok toplumsal sonu-

cunun olacağı iddia edilebilir: Kentin kamusal alanlarına atfedilen demokratiklik, kadınların katılımı olmaksızın tam anlamıyla hayata geçirilemeyecek, bu durum diğer dezavantajlı grupları da etkileyecektir. Bunun yanında, kadınlar gerçek birer yurttaş haline gelmekteki sıkıntıları yaşamaya devam edecektir. Ayrıca, herkesin kendi benzerleriyle duvarlar arkasına saklanması, bu duvarların arkasındaki hayatı satın alabilenleri ve alamayanları gün içinde hiçbir yerde karşılaşamayacak şekilde tamamen ayırarak, eşitsizliği sürekli bir döngü haline getirecek, var olan ortak noktaları ve insanca duyguları yok edecektir. Bunun sonucunda şiddet de korku da artacaktır. Son olarak, kent sokakları, her biri ayrı kimliklere sahip kadınların çekilmesiyle zenginliğinin kayda değer bir bölümünü yitirecektir.

Sokakları kullanmamanın, kadınların kendisi için meydana getireceği bireysel sonuçlarına değinmek, en az toplumsal sonuçları düşünmek kadar önemli. Kentin sokaklarını kullanmayan kadın, buralarda karşılaşacağı mimari, beşeri, tarihî ve hatta gündelik hoş sürprizlerin tamamından olduğu gibi beklenmedik olanın heyecanından da mahrum kalır. Bunların eksikliği, dolaylı yoldan, kadının hayal gücünü, kendi başına var olma ve mücadele etme yetisini, dönüştürme gücünün farkındalığını, cinsel özgürlüğünü ve kendine olan güvenini güdük bırakacağından; kadın kendi seçimiyle arka planda kalan ve güçsüz olan rolünü üstlenmeye hapsolur. Üstelik genel eğilim, ev kurgusunu "sıcaklık", "mutluluk" gibi kavramlar üzerinden inşa etmek ve idealleştirmek eğilimde olsa da, kadınları öldüren ve yaralayanların büyük kısmının kendi yakınları ve tanıdıkları olduğu bilinir. İşte bu yüzden, Wilson'ın da belirttiği gibi, kadınlar için kentte güvenlik meselesi hayati olsa da, şehrin tehlikeleri kadar maceralarla dolu ve renkli yanını da vurgulamanın, kadının kentin şenlikli yanına, yoğunluğuna ve hatta risklerine erişim hakkında ısrar etmenin önemi büyük (1992). Başka bir deyişle kadınlar, en başta özgürleşmek için, "sokakları da, meydanları da, geceleri de istemelidir".[6]

6 8 Mart gece yürüyüşlerinin sloganlarından: "Geceyi de, sokakları da, meydanları da istiyoruz!"

5

Dört Duvarın Arasında Gül(ebil)mek: Cop Dansına, Lasonil'e, "Tam Mahkemelik" Morluklara Dair*

MERAL AKBAŞ

"Sana hayatımızda gerçekleşen en güzel şeyi anlatayım: Bizi sürüklerken üzerimize yapışan çamurları hatırlıyorsundur. Bir baktık ki Oya hepimizin üzerindeki çamurları kazıyor. Ben de annelik yaptığını sandım. Ama değilmiş, sonra saksıya benzer bir şey uydurduk. Kuruttuğu o çamurları saksımıza koydu. İçine de bir limon çekirdeği ekti. Günlerce ilgilendi onunla. Limondan ses seda yok. Geçenlerde dimdik yeşil bir baş göverdi, öyle güzel ki anlatamam" (Selek 2004: 607). 2000 yılında yapılan cezaevleri operasyonları sırasında aynı koğuşta kalırken zorla yerleri değiştirilen ve başka cezaevlerine gönderilen kadınlar arasındaki bir yazışmadan, Pınar Selek'e Huriye Yade tarafından gönderilmiş bir mektuptan bu satırlar. Mektubun baş kişisi, henüz yeni doğan bir limon ağacı. Biraz Sevgi Soysal'ın yazdığı *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*'ndeki çınara benziyor, biraz da José Mauro de Vasconcelos'un şeker portakalı fidanına. Biri Ankara'nın en işlek caddesinde, diğeri ıssız bir yolda boy vermişken; o, hapishanede büyü(tülü)yor. Zeze'yle nasıl konuşuyorsa küçük şeker portakalı, yeni doğan limon ağacı da kadınlarla belki öyle konuşuyor; onu görene umut veriyor. Huri-

(*) Bu yazı daha önce *Biz Bir Orduya Kafa Tuttuk Arkadaş: Mamak Kitabı* isimli eserde yayımlanmıştır.

ye Yade'nin yazdıklarını okuduktan sonra sormadan edemiyorum: Her an gözetlenen, yani iktidarı tüm disipliniyle bedenlerinde hisseden "kapatılmışlar"a, tutuklu kadınlara bu umudu, en olmayacak koşullarda yaşama ve yaratma azmini veren nedir? Başka bir ifadeyle, kapatılmaya yani gündelikten zorla alıkonulmaya rağmen hapishanede yaratılan bu başka dünyanın anlamı nedir?

1979 ve 1988 yılları arasında Mamak Askeri Cezaevi'nde siyasi tutuklu olarak kalan on iki kadının yaşam öyküsünden yola çıkarak yazdığım tez çalışmasında dinlediğim kadınların "içeri"ye dair ilk anlattıkları, yaşanan güzel anlardı. Sema, hiçbir zaman o dönemin acılarını hatırlamadığını, birbiri için heyecanlanan, ağlayan kadınların ise aklından hiç çıkmadığını söylemekteydi mesela: "Biz birbirimiz için yaşıyorduk, birbirimiz için heyecanlanıyorduk, üzülüyorduk, birbirimiz için ağlıyorduk. Hiçbir ilişki böyle derinlemesine yaşanamaz."

Hapisken, hapisteyken, hapsedilmişken yaşamın nasıl yeniden üretil(ebil)diğine dair dinlediğim hikâyeler beni çağırıyordu. Hele ki, 12 Eylül darbesinin hemen sonrasında tutuklanan kadınların, büyük kısmının cezaevi idaresi tarafından dayatılan askerî uygulamaları, sabahları İstiklal Marşı okumayı, tüm askerlerin karşısında "hazır ol!"a geçmeyi ve onlara askerî selam vermeyi, sayım vermeyi, sabahları uygun adım koşmayı, yemek yemeden önce yemek duası etmeyi kabul etmediğini öğrendiğimde bu kadın hikâyelerinin, "kuyuda yaratılan kamusallığın",[1] peşine düşmek benim için vazgeçilmez oldu.[2] Böyle bir deneyimi bilmemenin verdiği üzüntü, zaman-

1 Pınar Selek, cezaevindeki günlerini anlatırken oradaki yaşamı kuyuda yaratılan kamusallığa benzetir. Cezaevindeki insan zamanla kuyulaşır; yani tutuklunun ruhsal, zihinsel yapısı cezaevi mekânına göre şekillenir, dünyası ciddi biçimde daralır (Selek 2004: 599).

2 Bu noktada belirtmek isterim ki; kadınların Mamak Askeri Cezaevi'nde askerî uygulamalara karşı çıkmış olmaları "sol resmî tarihi" dahilinde anlatılan bir hikâye değildir. Bu sessizliğin bir örneğini de aktarmak isterim: Darbe sonrası Mamak Cezaevi'nde kalan ve dönemin cezaevi sürecini anlatan Osman Akınhay, kendisiyle yapılan görüşmenin bir kısmında (İdemen ve Göktürk, 2005: 30-33) anlattığı Mamak Cezaevi'nde "en alt boyutta olan" fiziksel direnişin içinde kadınların sergiledikleri karşı gelme pratiklerine hiç değinmemiştir. Bu

la ve başka insanlarla konuşup onların da bu deneyimi bilmediğini görünce kızgın sorulara dönüştü: Susmak, niye kadınların payına düşendi? Neden susuyorduk? Erkeklerin sözleri ve "başarı"larıyla dolu bir tarihin üstünü çizip, niye anlatmıyorduk karşı-tarih(imiz)i? Niye bu kadar mütevazıydık? İşte bu soruların zihnimde dolaşıyor olmasını engelleyemiyordum. Belki de kadınlık deneyimini bu kadar görünmez kılan erkek(ten) dünyada susmayı anlamak gerekiyor. Erkeklerin ihtişam ve kahramanlık dolu sözleri bizim için değil belki de. Ama yine de, bir yolu yok mu anlatmanın öykümüzü? Bu çalışma, tam da bu sorunun kışkırtıcılığıyla kaleme alındı: Bir yolu, dili, kelimeleri yok mu anlatmanın?

Bana söylenen cümlelerden biri: "Bütün korkutuculukları işte orda bir avuç kız kıkır kıkır yaptığında bitiyordu." Bu sözlerden sonra, bir durdurma/bozma/yıkma pratiği olarak cezaevinde gülmek üzerine yazmak kaçınılmaz hale geldi benim için. Bu kaçınılmazlığın bir sebebi sözü edilen cümleyse, bir diğer sebebi de baskının ve eziyetin kahkahalar karşısında nasıl çaresiz kaldığına dair bir dolu Mamak Askeri Cezaevi anısıydı. Darbe koşullarında askerî bir cezaevinde tutulan ve cezaevinde kaldıkları süre boyunca şiddete maruz kalan kadınların hatıraları kahkahalarla doluydu. Bu kahkahalar, zamanla kadınların kendi aralarında geliştirdikleri dayanışma ve direnme pratiğine imkân vermişti. Baskı altında tutulanın imge ve/veya hayal gücünün bir işareti olarak gülmek, alaya almak, dalga geçmekle kendisini sınırlandıran bu metnin temel sorunu, devletin şiddet siyasetinin arenalarından biri olan, "hâkim olanın dolaysız denetiminin" (Scott 1995: 14) sergilendiği cezaevinde tutulanların nasıl ve/veya hangi yollarla ayakta durabildiklerine dair. Bu bağlamda, cezaevinde gülmek, alaya almak, dalga geçmek ve eğlenmek kadınların başlıca dayanma ve direnme taktikleri olarak ele alınacak.

---

bir "unutma" olarak kabul edilse bile, her unutma bir "yok ediş" değil midir aslında; "birini yok ederseniz, ona yapabileceğiniz kötülüğün sonuna varırsınız... Yok etmek? Unutmak da bir yok ediş..." (Eroğlu 2006: 115).

Hapisken hapisteyken hapsedilmişken gül(ebil)mek...

Hapis(tey)ken, hapsedilmişken gündelik yaşantının nasıl sürdürüldüğüne dair dinlediğim cezaevi hikâyeleri, hâkim olanın "sahne"yi mutlak bir şekilde denetleyemeyeceği fikrini destekleyen direnme ve karşı durma pratiklerinin anlatımlarını içeriyordu. Tabi olanlar, cezaevinin "sahne"sinde iktidarla sürdürdükleri "aralıksız mücadele"yi (Scott 1995: 39) anlatıyorlardı: "Yani her şeyi kullandı, her şeyi! Aklına gelen her şeyi kullandı. Kullanmadığı hiçbir yöntem yok." Başka bir kadının, Sema'nın sözleri Ayfer'in bu cümlesini tamamlar gibidir: "İdareciler herhalde geceleri uyku uyumuyorlardı, 'acaba nasıl eziyet ederiz'i düşünüyorlardı ince ince; gerçekten, öylesine ince şeyler buluyorlardı ki çok şaşkınlık veriyordu [...] Bizi çok denemişlerdi!" Cezaevinin askerî idaresini yeni baskı biçimleri keşfetme çabasında bu kadar inatçı ve "yaratıcı" kılan, kadın tutukluların "her şeye hayır diyen" tavırlarıydı. Meydan okumanın yüksek sesle ifade edildiği bu durumda, James Scott'ın sözleriyle (1995: 289), "geri döndürülemez bir şey" meydana gelmişti: "Tabiyet ilişkilerinin tamamen meşru olmadıkları artık kamusal bir bilgi olmuştur." Hâkim olanlar tüm bu itaatsizliği cezalandırmakta ve kendi maddi ve simgesel alanlarının sınırlarını korumakta başarılı olsalar bile, tabi olanın tanıklığına son veremiyorlardı; "görünüşte küçük olan edimlerin [...] sert bir bakışın [...] meydan okurcasına bir duruşun" (1995: 265) bile iktidarı nasıl öfkelendirebileceği bilgisi tabi olanın belleğinde yer edinmişti bir kere. Hele ki bu bellek, darbe öncesi var olan politik mücadelenin tüm hayat bilgisini de içermekteyse ve cezaevi idaresine tabi olanın aklı hâlâ devrimdeyse, hâkim olanın baskısı karşısında küçük edimlerin, sert bakışların, meydan okurcasına duruşların haddi hesabı olmayacaktı.

İşte bu "küçük" edimlerden biri sayılabilecek gülme, kapalı bir mekânda denetim altında tutulanların "büyük" silahlarındandır.

> Her gün, her saat, her dakika yaşanan [...] ertesi gün ve daha ertesi gün ve daha ertesi günler, haftalar, aylar ve yıllar, her gün, her saat, her dakika, her saniye, tekrar ve tekrar yaşanan [...] dünyadan, başka yer ve zamanlardan, tanıdık ve tanımadık insanlardan, hayvanlardan, bitkilerden ve eşyalardan muaf olarak yaşanan bir halin (Ergüden 2007: 109).

Böyle bir halin ortasında atılan bir kahkaha, mutlak denetimin imkânsızlığına işaret eder. "Kahkahalar çoktan havaya karışıp yok olmuş" (Sanders 2001: 9) olsalar bile, mevcut otoritenin her daim beklentisi olan "terbiye, ağırbaşlılık, düzen... özdenetim... ciddiyet" (Cantek 2011: 23) kesintiye uğratılmıştır. Gülen insanın gördüğü dünya başkadır artık; gülen kişinin hayalleri hâkim olanın sınırları dışında dolaşmaktadır. Bir "sınır ihlali" olarak gülmek, "içinde yaşanılan reel yaşamın sınırlılığının dışına çıkıldığı" anlamına gelir (Avcı 1998). Gündelik insan ilişkilerinin dışına kapatılmışlığın mekânı olan bir hapishanenin, Mamak Askeri Cezaevi'nin koğuşlarını, havalandırmalarını, koridorlarını dolaşan sesler ve sessizlikler içinde en çok hatırlanan ve anlatılanın kahkahalar olması tam da bu nedenle anlamlıdır. Biz/masum/toplum ve onlar/suçlu/toplumdışı gibi bir zıtlığın arasındaki keskin sınırı temsil eden hapishane duvarlarının içinde yaşayanların gül(ebil)meleri, tutuklulara dayatılan itaat zorunluluğunun zarar gördüğü anlamına gelir. Her kahkaha, belki bir kuralın yerine getirilmediği demek değildir; ama her kahkaha, bir aldırmazlık gösterisidir (Bergson, 2006: 12).

Aldırmazlığın ilk işaretleri, havalandırmada askerlerden dayak yiyen kadınların koğuşlarına girer girmez attıkları kahkahalardır. Bu kahkahaların en hatırlanan vesilesi, dayak atan askerlerin ve askerlerden dayak yiyen tutuklu kadınların taklitlerinin yapılmasıdır. Ayfer, havalandırmada yenen dayakların ardından yapılan taklitleri anlatıyor: "Biz koğuşa girerdik, hep onların taklidini yapardık. Kendimizle dalga geçerdik." Havalandırma sonrası "eğlence"lerin en önemli malzemesi, cop ile nasıl baş edildiği, ya da kadınların deyimiyle, nasıl dans edil-

diğidir: "Cop dansı derdik [...] sen böyle yapmıştın, hayır ben böyle yapmıştım. Cop geliyor ya mesela sen ayağını kaldırıyorsun şimdi vuracak şöyle yapıyorsun, böyle yapıyorsun." Bu dansın yaratıcısı, kendisi dayak yerken, aynı zamanda başkalarını da izleyip kendisine ilham toplayan taklitte usta kadın tutuklulardır: "Gözün takılıyor ister istemez [...] bir gözün bir dönüyor, bakıyorsun." Bu sırada koğuşu, havada uçuşan reklam cümlelerinin yol açtığı kahkahalar dolaşır: "Lasonil'le vücudum çok daha yumuşak! Lasonil'le cildim pırıl pırıl, yumuşacık!" Havalandırmada atılan dayakların sonrasında vücutta oluşan morluklar böylece tüm koğuşa teşhir edilmektedir. Bu esnada morluklara sürülen kremler bile kahkahanın sebebi olur. Bir de, "tam mahkemelik morluk"larıyla koğuşta gezinen kadınlara çokça gülünür. Bu gülmelerin sebebini açıklamak gerekirse; ertesi gün davası olan kadınlar için, vücudun görünen yerlerinde oluşan morluklar çok önemlidir. Mamaklı kadınlar sadece "sondur" deyip "komutanım" demedikleri için, sayımlarda sıranın sonunda bulunan ve "sondur komutanım!" demeyen kadın, en fazla dayak yiyendir.[3] Ertesi gün mahkemeye gidecek kadın sıranın sonuna geçer ki atılan dayağın morluklarını mahkemeye, mahkeme izleyicilerine ve basına gösterip cezaevi idaresinden şikâyetçi olsun: "Yani onun uzmanı olmuştuk iki günde mi çok çürüyor, bir günde mi çok çürüyor. Mahkemeden iki gün önce mi çıkılmalı, nasıl olmalı?" İşte bu morluklara, "tam mahkemelik bir morluk" denir.

Koğuşta gülmek, cezaevi yönetimine yollanan açık bir mesajdır Meral'e göre: "Cezaevi idaresine karşı yani bizi yıldıramazsınız mesajı verirdik."[4] Bu mesaj karşısında idarenin nasıl delirdiğini ise Sükun anlatır: "En çok çileden çıktıkları anlar on-

3 Mamak Askeri Cezaevi Hükümlü-Tutuklu ve Gözaltı Talimatı (Çalışlar 2010: 158) der ki: "... İLERİ BAK komutu ile eller belden indirilir ve başlar duvar-tavan kesişme çizgisine çevrilir... Sayım çavuşunun SAĞDAN-SOLDAN SAY komutu ile emredilen yerden her tutuklu sayı sayar. Son şahıs SONDUR KOMUTANIM diye tekmil verir."

4 Kadınların kendi kahkahalarına dair yorumları Mikhail Mikhailovich Bakhtin'in (1981: 23) "gülmenin olağanüstü bir gücü" olduğuna dair vurgusunu haklı çıkarmaktadır: "Gülme... bir dünya karşısındaki korkuyu... ortadan kaldırır, onu tanınan bir nesneye dönüştürür."

lardı [...] feci dayak sonrası içeri girip halay çektiğimiz zaman ya da gülüp eğlendiğimizde, bunlarla dalga geçebildiğimizde falan çıldırıyorlardı [...] bütün silahları külahları [...] bütün korkutuculukları işte orda bir avuç kız kıkır kıkır yaptığında bitiyordu." İktidarın çıldırması, otoritenin kahkahalar karşısında sarsılmış olduğu anlamına gelir; eğer iktidar kesintiye uğratılan otoritesini yeniden sağlamak derdiyle harekete geçtiyse, gülmeyi engellemeye veya cezalandırmaya girişmişse, başka ve yeni cezalandırma yollarının derdine düşmüşse bunun bir tek sebebi vardır: "Yaraya basılmıştır, orada açık bir muhalefet ve direniş vardır" (Cantek 2011: 22).

Şiddete rağmen, şiddetin uygulayıcılarına şiddetin mağdurları olarak gülmek, kadınların ayakta kalabilme ve direnmeye devam etme imkânlarını sürekli yeniden yaratması açısından önemlidir; "dikkatleri ruhtan bedene çekilmiş" (Bergson 2006: 36) kadınların acıya rağmen gülmeleri ve dalga geçmeleri onlara dayanma gücü vermektedir: "Coşku ve motivasyon yaratırdık [...] yoksa o baskılar karşısında sürekli ezilen, boyun eğen bir noktaya girilirdi, ama biz şeyi diri tutmaya çalıştık hep ruhu, ruhu diri tutmaya çalıştık [...] yoksa kara kara düşünüp kasvet içerisinde o mücadele yürütülemez ki." Yaşananları komedileştirmenin bir yolu olarak kahkahalar, cezaevi koğuşunu "yaşanabilir bir şey haline getirmek içindir"; Güneş'in ifadesiyle, "hayatı kolaylaştırarak, bir şekilde yaşadıklarımızı hafifleştirerek yaşamak [içindir]" Diğer taraftan, beraber ve aynı meseleye gülerek eşitlenmek, kadınları birbirine yakınlaştıran bir rol oynamaktadır: "Tam dalga geçmekten yola çıkmıştık zaten. Öyle şeylerden başlıyor insan biraz." Öyle ki yapılan taklitlerden ve esprilerden nasibini alan bir kadın, aynı zamanda diğer kadınlara yapılan taklit ve esprilere de gülmektedir. Dolayısıyla, aynı kişi gülen ve gülünen pozisyonlarının ikisini birden tecrübe eder. Kendisine gülünürken, yaşadıklarının ve yaşadıkları karşısında yaptıklarının ne kadar gülünç olduğu duygusuna kapılıp rahatlarken; başkasına güldüğünde, kendisinin yalnız olmadığını ve kendisiyle beraber aynı şiddete maruz kalan başkalarının da olduğunu fark eder: "Eğer insanlar başlarına

gelenin başkalarının başına gelenlerden çok da farklı olmadığını sezerlerse güçlenirler" (Söğüt 2007: 185).[5] Böyle bir sezgi, kadınlar arasındaki dayanışmayı mümkün kılar. Joyce Hertzler de (1970), gülme eyleminin grup dayanışmasını sağlayan ve bu dayanışma temelinde kurulan kolektif aidiyetlerin devam etmesine yol veren toplumsal bir pratik olduğunu vurgular. Aynı şeye gülenler, güldükleri anda birbirleriyle iletişime geçmekte; aynı meseleye gülmüş olmanın verdiği hazla birbirlerine yaklaşırlar. Hertzler'in (1970) belirlemelerinden devam edecek olursak, beraberce aynı olaya/duruma/kişiye gülenler, kendi bireysel duygu, his ve düşüncelerinden sıyrılarak beraber olmanın verdiği mutluluğu yaşarlar; ortak bir deneyimi paylaşmanın imkânını keşfederler.

Sema'nın anlattığına göre, koğuştaki en büyük eğlencelerden birisi gün boyunca başlarına gelenleri akşam olunca taklit etmekmiş: "Cezaevinde bize yapılanların hepsi gülme konumuzdu, eğlence konumuzdu." Anladığım kadarıyla kadınlar, koğuşu bir "tiyatro sahnesi" gibi yaşamışlar. Oyuncu ve izleyici rollerinin sıkça değiştiği bu sahne, hâkim olanın mutlak denetiminin ötesinde kurulan bir ilişkilenmeye ve/veya tiyatrolaştırılmış bir alana işaret eder gibidir. Hapishanenin sözü edilen kötü ve zor yaşam koşullarında tiyatro oyunları yazılır ve bu oyunların sahne temsilleri yapılır. Akşamın "sıradan" olayları olan "sondur komutanım" demedikten ve askerlerin şiddetine maruz kaldıktan sonra, koğuşlarını tiyatro sahnesi gibi düzenlediklerini, tiyatro kostümü ve dekoru ürettiklerini anlatıyor Pamuk Yıldız (2008: 255): "Koğuşumuzu tiyatro düzenine göre düzenledik. Kırmızı kalemden ruj, yakılan kâğıdın karasından rimel, dantelli faniladan şuh bluz, iç eteklerden ve tül perdeden kat kat elbiseler, kesilen saçlardan bıyıklar, tuvalet ibriğinden testi yapılmıştı."[6]

Bu arada, yapılan yılbaşı eğlencelerini anlatmayı unutmamak

5 Bu alıntıyı takip eden cümledir: "İnsanların gücünü azaltan, kendilerini hedef tahtasının ortasında sanmalarıdır" (Söğüt 2007: 185).

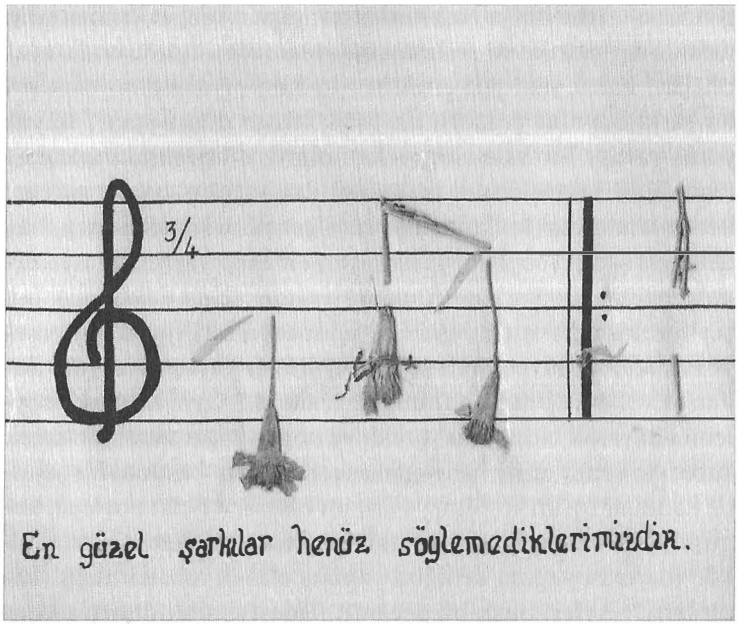
6 Bu metinde, hem Pamuk'la yaptığımız sözlü tarih görüşmesinden ve hem de kendisinin cezaevi yaşantısına dair yazdığı anı kitabından aktarımlar yapılacaktır.

gerekiyor. Yine bir yılbaşı kutlaması yapılırken, erkenden tüm tutuklular yatırılır ve seslerini çıkarmamaları konusunda uyarılırlar.[7] Fakat yeni yıla girilirken kadın koğuşundan yükselen bir şarkı duyulur cezaevinde: Bir kıvılcım düşer önce / Büyür yavaş yavaş / Bir bakarsın volkan olmuş / Yanmışsın arkadaş. Pamuk da, koğuşlarının aranmasından ve tüm eşyalarının askerler tarafından kullanılamaz hale getirilmesinden sonra, birden aynı şarkıyı söylemeye başlayan bir koğuş arkadaşını hatırlamaktadır (2008: 256): "Yataklar açılmış, içleri dökülmüş, her şey birbirine karıştırılmıştı [...] İçimizden biri türkü söylemeye başladı: Bir kıvılcım düşer önce / Büyür yavaş yavaş / Bir bakarsın volkan olmuş / Yanmışsın arkadaş." Öyle ki, türkü söylemenin yasak olduğunu sürekli ve koğuş kapısını tekmelemek suretiyle kendilerine hatırlatan askerin sesini bastıran bir şekilde kadınlar türkü söylemeye devam ederler.[8] Belki böylece, koğuştaki herkesin üzüntü ve sıkıntısı biraz hafiflemiş olur; çünkü "idarenin yapma dediğini yapmış olmak rahatlatmıştı [kadınları]" Ayfer, bana bu gecenin ifadesi olarak dışarıya gönderdikleri kartlara "en güzel şarkılar henüz söylemediklerimizdir" yazdıklarını anlattı. İçeriden dışarıya giden yılbaşı kartlarının büyük bir kısmına bu cümleyi yazan kadınlar, idare tarafından susturulmaya çalışılan seslerinin, sözlerinin, türkülerinin devam edeceğini ilan etmiş olurlar. Bu anlamda henüz söylenmemiş türküler, cezaevi idaresine türkü söylemeye her koşulda ve inatla devam edileceğine dair "tehdit" dolu bir hatırlatma olsa gerektir.

Şarkılar, türküler söylemek kadınların aynı dili konuşmaya başlamasının işaretlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Koğuşta aniden söylenmeye başlanan bir türkü, polis sorgusundan yeni gelen ve eli ayağı tutmayan birisine söylenen bir türkü, karda kışta ceza aldığı için havalandırmaya çıkarılıp bir direğe kelepçelenen arkadaşlarına diğer kadın tutukluların ko-

7 Yine Mamak Askeri Cezaevi Hükümlü-Tutuklu ve Gözaltı Talimatı'ndan (Çalışlar 2010: 154): "Yat saatinden sonra koğuşta konuşmak ve dolaşmak yasaktır."

8 Koğuş içinde türkü söylemenin kesinlikle yasak olduğu cezaevi talimatında da belirtilmiştir: "Koğuş içinde şarkı ve türkü söylenmez" (Çalışlar, *a.g.e.*: 155).



Mamak Cezaevi'nden yollanan, kurutulmuş çiçeklerle yapılmış bir kart. (8 Şubat 2008 tarihinde, Devrimci 78'liler Federasyonu tarafından Ankara'da bir sergi açıldı. Burada, 1982 yılında Mamak Askeri Cezaevi'nin birinci ve ikinci koğuşlarında kalan kadınların yazdığı ve gönderdiği kırk mektup ve kart sergilenmekteydi. Yirmi altı yıl sonra vicdanıyla baş edemeyen bir görevli, cezaevinden gönderilmeyen bu mektup ve kartları sahiplerine ulaşması isteğiyle federasyona teslim etmişti. Bu kart, yukarıda sözü edilen sergidendir.)

ğuştan söyledikleri bir türkü, cezaevi idaresinin baskısı karşısında yan yana gelen kadınların ortaklaşmış sesini ifade etmektedir; kadınlar "bir yandan şarkı söyleyip bir yandan da sorgulamakta ve kavga vermektedirler" (Çelebi 2004: 237).

Mamak'ta kalan kadınlar, herkes yatmışken gecelerce koğuşa gelen askerleri, kadınları dışarı çıkardıktan sonra koğuşun nasıl dağıtıldığını, tüm yatakların içlerinin boşaltıldığını, kantinden alınan tüm yiyeceklerin birbirine karıştırılıp yerlere atıldığını hatırlıyorlar. Her gece aynısı oluyor; tam koğuşu düzenleyip yatacaklarken, yine gelen askerler aynı şeyleri bir kere daha yapıyorlar. Sükun'a göre, askerî idarenin bitmek bilmeyen ceza arayışla-

rının son gösterilerinden birisidir gece vakitlerinde birden yapılan bu koğuş baskınları: "Buluyordu adamlar mutlaka buluyorlar bize yapacak bir şey. İşte bir gün yılbaşı kutlaması yapıyoruz [...] küçük skeçler yapmıştı kimisi, eğleniyoruz [...] saat kaç oldu sizden hâlâ ses geliyor yatın artık dedik yatmadınız diye koğuş basılıyor." Sükun'u cezaevi yaşantısı boyunca "en sinirlendiren, en deli eden" baskılardan birisidir koğuş aramaları. Çünkü

> koğuşta arama bahanesiyle tüm yatakları söküp içlerini döküyorlar, tüm eşyalarımızı birbirine katıyorlar, ne buldularsa [...] Bizim işte kantinden alabildiğimiz salça, zeytinyağı, zeytin, peynir gibi şeyleri [...] zeytinyağlarını döküyorlar, onun üstüne bizim giysilerimiz, iç çamaşırlarımız, o yatakların içindeki kıtıklar –kumaş kıtıklarıdır onlar ve toz pislik içindedir hepsi– karman çorman hale getiriliyor.

Bu eziyet biçimi, idarenin gücünü hatırlatma girişimi ve kadınlara/kadınlığa hakaret etme imkânı olarak işlemektedir. Mesela, Ayfer iç çamaşırlarının ranzalara asılıp üstlerine diş macunu sıkıldığını anlatır. Böyle bir koğuş araması bitirilip kadınlar koğuşa alındıklarında, başka bir eziyet başlar. Ortaya dökülen eşyaları ayırmak zorundadırlar ve yatakları tekrar kıtıklarla doldurmak. Hayat, yine böyle koğuşlarının basıldığı ve çayın, şekerin, deterjanın birbirine katıldığı bir gece aldıkları farklı kararı açıklar: "En son şey yapmaya karar verdik, hadi türkü söyleyelim, halay çekelim." Her zaman dağıtılanları toplayan kadınların bu ani kararı sinirlendirir askerleri: "Adamlar kuduruyorlar, nasıl [...] Başlıyorlar kapıları, mazgalları coplamaya, tekmelemeye. Onlar kuduruyorlar, biz kudurmuyoruz ya! Başlamışsın halay çekiyorsun, yoksa delirirsin. Sen delireceğine, onlar delirsin!"[9] Pamuk da (2008: 299), koğuşlarını taru-

9 Michel Foucault'nun tek yönlü işleyen bir mekânizma olarak değil, karşılıklı bir ilişki olarak tariflediği iktidar böyle bir şey olsa gerektir. İktidara direnenler baskılandıkça yeni yollar keşfetmekte; baskılayanlar bu yeni yolların önünü kapamaya dönük yeni cezalandırma yollarının derdine düşmekte; yeni cezalara yeni red biçimleriyle cevap verilmektedir. Foucault'nun sözleriyle (2003: 283-284): " iktidar ilişkilerinden söz ettiğimde benim demek istediğim şey, birbirimiz karşısında stratejik bir durumda bulunduğumuzdur... Yönetimle

mar edilmiş bulan tutuklu kadınların yeşil ve beyaz sabundan yapılmış dama taşlarının başına geçtiklerinden, kâğıt üzerine çizilmiş satranç tahtasında dama veya satranç oynadıklarından bahseder: "Sinirlerimizi bozmamanın yolunu bulmamız gerekiyordu." Hayat'a göre, bu "boş vermişliğin" en önemli sebebi, kendisinin de biraz önceki sözlerinde ifade ettiği üzere, baskılardan moralini ve dayanma azmini yitirerek değil güçlenerek çıkabilmektir: "Böyle dayanıyorsun, psikolojini böyle güçlü tutuyorsun, halay çekiyorsun, boş veriyorsun. Böyle şeyler güç veriyor, böyle böyle adamlarla baş etmeye çalışıyorsun." Cezaevinde gülmenin, alaya almanın, dalga geçmenin ve eğlenmenin sürekli olabilmesi için, kadınların yaşadıkları koşulları umursamamaları gerekiyordu: "Aldırmazlık onun [gülmenin] doğal ortamıdır" (Bergson 2006: 12). Bir yol olarak önemsememek ve görmezden gelmek ve bunun işareti olarak gülmek, bu noktada karşımıza bir dayanma stratejisi olarak çıkar.

Hayat, idarenin sürekli yeniden icat ettiği eziyet biçimleriyle uğraşmaktan vakit bulunduğunda, "en küçük bir gevşemede" satranç oynadıklarından, türküler söyleyip halay çektiklerinden söz ediyor. Hatta cezaevinde kurulan müzik korosundan da bahsediyor. Koro çalışmaları, işinin uzmanı müzisyenler tarafından gerçekleştiriliyor. Öyle ki, Hayat sözünü ettiği müzik çalışmalarında edindiği bilgileri hâlâ unutmamış: "Ses açma, ses kullanma konusunda çok ciddi teknikler öğrendim. Ondan sonra daha rahat şarkı söyler oldum [...] sesimi beğenmeye başladım." Koğuş hayatı boyunca öğrenmeye dönük pratikler, kadınların kendilerini tanımalarına da vesile olmuştur; Hayat'ın kendi sesiyle tanışması buna örnektir: "Kendini fark ediyorsun. Bir de işin bu yanı var."

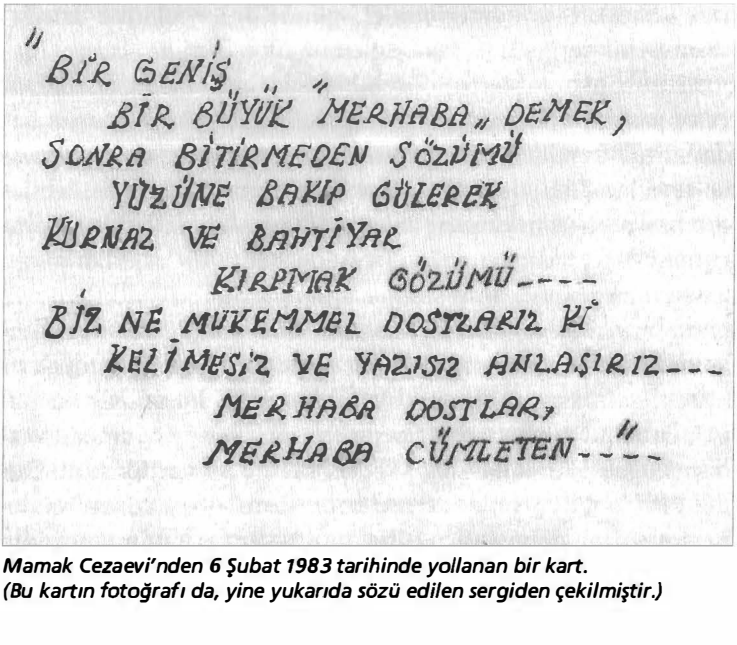
Daha önce belirtildiği üzere, tutuklu kadınlar en çok kendilerine gülerler. Mesela, Güneş'in anlattığı ve kendi örgütlenmesinin koğuşta çıkarttığı mizah dergisinde yer alan espriler de

uğraştığımızda, mücadele, elbette simetrik değildir, iktidar durumu aynı değildir, ama hep birlikte bu mücadeleye katılırız. Birimiz diğeri üzerinde üstünlük sağlar ve bu durumun uzantısı alınacak tavrı belirleyebilir, ötekinin tavrını ya da tavırsızlığını etkileyebilir... durumu her zaman dönüştürebiliriz... direniş her zaman mücadele ettiği ortamdan destek alır"

yine kendilerinin koğuş içindeki gündelik hayatlarına dairdir: "Komik bir dergiydi [...] çok eğlenmiştik o dergide. Tek tek hepimizin hani karakteristik özellikleriyle ilgili şeyleri yakalamaya ve yazmaya çalışmıştık." Bununla birlikte, tüm koğuşun kadınlarının kendilerini koğuşun sahnesinde komikleştirmelerine veya kendileriyle dalga geçmelerine örnek olarak verilebilecek başka bir deneyimden bahsetmek gerekiyor: Çirkin ses yarışması. Bu yarışmayı anlatan Güneş, kendi davasından yargılanan bir arkadaşlarının sesinin "çok çirkin, feci" olduğunu ve onun birinci olacağına çok inandıklarını anlattıktan sonra, başka davadan yargılanan bir kadına nasıl örgütçe oy verdiklerini şöyle anımsıyor: "Kadın bizimkini geçti. İnanılmaz bir kapı gıcırtısından oluşan bir ses yani ve yani biz de oyumuzu verdik. Koğuş olarak oylama yapıldı. Biz de oy verdik yani. Dedik ki hani bu bizimkinden de beter yani." Sözü edilen bu deneyim, mizah dergisinin aksine, tüm koğuşun katılımını içeren ve bu sebeple en kötü sesi seçmek konusunda "adilce" davranan farklı örgütten kadınları kendi "dış"larındaki diğer kadınlara yak(ın)laştıran bir pratiği işaret ediyor. Çünkü "gülme [...] öbür gülenlerle bir anlaşma, neredeyse bir suç ortaklığı art düşüncesi taşır içinde" (Bergson 2006: 13).

Aşağıda yer alan bir cezaevi kartı da, küçük bir gülümsemenin ve kurnaz bir biçimde göz kırpmanın "suç ortaklığı"nı taşır gibidir. Belli ki iki dost daha önce, belki aynı duruşmada karşılaşmış; konuşmadan da birbirlerine çok şey anlatmışlardır. Bu kartı yazan, zor ve baskı altında gerçekleştirilen "küçük" edimlerle, bir göz kırpmayla mesela, iktidarın hâkimiyet alanına kurnazca nasıl sızdıklarını arkadaşına hatırlatır gibidir. Bu karttan da anlaşılacağı üzere, tutuklular sesin ve yazının ötesinde iletişim kurmanın mümkünlüğünden, böyle kurulmuş bir iletişimin mükemmel dostluklara işaret ettiğinden haberdardır.

Diğer taraftan, askerlerin şiddetine uğradıktan sonra koğuşlarına geri dönen kadınların kahkahaları, idarenin askerleri ve komutanları için anlaşılmazdır. Dayak atan askerlerin gülen kadınlara nasıl "dehşetle" baktığını anlatan Ayşe, Raci Tetik'in de, ki Raci Tetik dönemin cezaevi müdürü olan bir albaydır,



Mamak Cezaevi'nden 6 Şubat 1983 tarihinde yollanan bir kart.
(Bu kartın fotoğrafı da, yine yukarıda sözü edilen sergiden çekilmiştir.)

bu kahkahalara anlam veremediğini belirtiyor: "Gazetecilerin önünde 'Ben bunları anlamıyorum, bunlar kadın mı erkek mi? Bunlar tuhaf yaratıklar' demişti." Sükun da, Tetik'in bu açıklamasını anımsamaktadır: "Raci Tetik o sıralar bir gazete röportajında, 'Bize yalan söylüyorlar, aslında çok eğleniyorlar, içeri girip göbek atıyorlar' falan demiş." Kurallara karşı gelmekten vazgeçmeyen, "sondur komutanım" demeyen bu kadınlar karşısında bir cezaevi müdürü çaresiz kalmaktadır: "Yani çıldırıyordu adam!" Bu çaresizliğe dair arkadaşlarının yaşadığı komik bir olayı Pamuk anlatmıştı. Raci Tetik hücrede tuttuğu kadınları bir gece "ziyaret" eder. Onlara uyurken birden uyandığını, penceresinin önünde bir serçeyi üşürken gördüğünü, dayanamayıp geldiğini anlatır. Niyeti, kadınları koğuşlarına geri göndermektir. Ama bir tek isteği vardır: Kadınların bir kere komutanım demesi.[10] Yine "hayır"ı duyunca evine geri dönen

10 Cezaevi talimatında çok kesin bir emir vardır (Çalışlar, 2010: 152): "Üst ve amir durumundaki... personel tarafından kendisine hitap edilen tutuklu... gö-

bu asker, görünen o ki; kendisine verilen rütbenin tanınmamasına ve sürekli zapt altında tuttukları tarafından teyit edilmemesine fazlaca içerlemiştir. Kadınların anılarında gecenin yarısı evinden kalkıp hücreye gelen ve kendisine "komutanım" denmesini isteyen cezaevi müdürünün yanı sıra, soğukta havalandırmada bekletilen kadınların karşısında "yağmur yağsın da bunlar [kadınlar] üşüsün" diye dua eden bir binbaşı da yer alır:

> İşte biz orda düşünebiliyor musunuz bir binbaşı adam dua ediyor inşallah yağmur yağar şunlar bir güzel ıslanır. Ne kadar basit geliyor! O basitliğe insanın aklı ermiyor, bir binbaşının kalkıp da dua etmesi. Ellerini açıyor, diyor işte inşallah yağmur yağar bunlar bir güzel ıslanırlar.

Bir metreye bir metre bir hücrede tutulan kadınların "küçük" bir edim olarak söylemedikleri bir söz karşısında elinde henüz başka ve daha kötü bir ceza olmayan; dualarını doğaya geçiremeyen bir "hâkim", otoritesini –en azından simgesel olarak– yitirmiştir. Otorite artık gülünendir: "O basitlik sizi güldürüyor işte." Sema, cezaevinde güldükleri bu olayları anlatınca da çok gülüyor: "Biz bunlara gülüyorduk işte, gülünecek şeyler mi?"

Cezaevinde kaldığı süre boyunca dayak yemediği bir gün bile olmadığını söyleyen Pamuk, cezaevinde güldüğü kadar dışarıda gülmediğini de belirtiyor: "O dönemde güldüğümüz kadar gerçekten ben gülmeyi seven bir insanım ama dışarda öyle hiç gülmedim sayılır. Böyle gülmekten bayılacak kadar güldüğümüz oluyordu." Pamuk da, atılan dayaklardan sonra kadınların nasıl güldüğünü hatırlıyor ve anlatıyor. Fakat onun anılarında sayım sırasında tutulamayan kahkahalar da var. Bir gün kadınları havalandırmaya çıkarmak için gelen askerler, her zaman yaptıklarının aksine önce I. koğuşun kapısını açarlar. Sayımın gelmesini henüz beklemeyen koğuşta bir panik yaşanır:

---

rüşmenin başından sonuna kadar ESAS DURUŞTA durmaya, ilk hitap edildiğinde EMRET KOMUTANIM diye cevap vermeye mecburdurlar." Kadınlar karşılaştıkları askerlere, bu asker cezaevinin komutanı olduğunda bile, böyle hitap etmeye hiç yanaşmamışlardı.

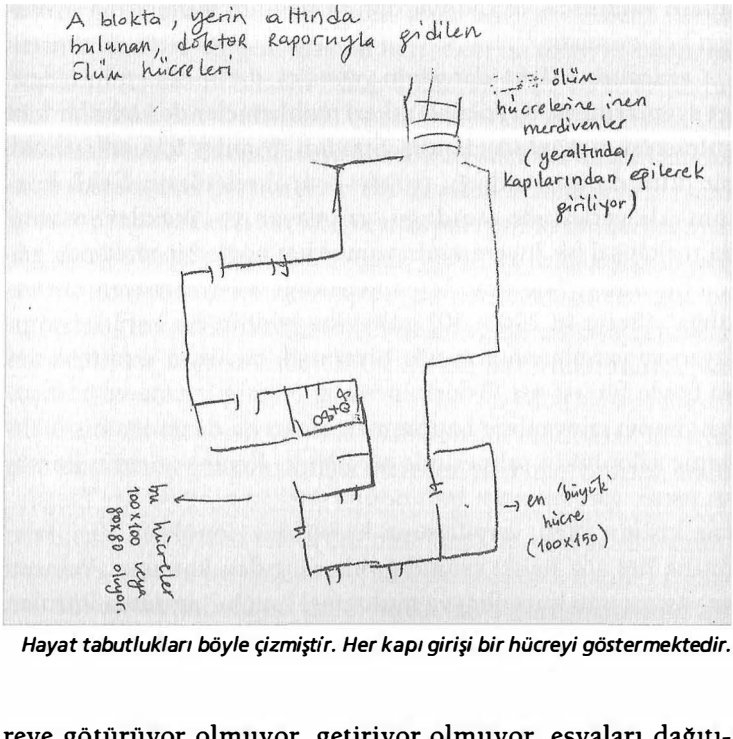
> Sessizce kapıyı açtılar, sayım için çık dediler. Eşofmanla terlikle çıkmak yasak sayıma [...] panik içinde hazır olanlar önden çıkıyor, ama arkadakiler hemen giyinmeye çalışıyor. Yani o manzarayı düşün [...] Mesela birisi üst ranzada oturuyor, üst ranzadan birisinin kafasına atlıyor. Terliğinin birini buldu birini bulamadı, çıktı [...] Hepimiz koğuşça sayımda. Bir taraftan adamlar bağırıyor, çağırıyor, hakaret ediyor. Biz gülüyoruz, sayım veremiyoruz [...] şimdi baştan say diyor bunlar. Ama ses öyle komik ki şey çıkıyor mesela: 1 2 hiiii 3 falan diye [...] bağırıyor dövüyor ama gülmekten sayamıyoruz.

Baskı koşulları altında bu kadar çok gülün(ebil)mesini herkesin kolaylıkla anlayamayacağını belirtiyor Pamuk: "Bu anlattıklarıma o koşulları yaşamayan insan gülmez." Ona göre, uygulanan baskılara karşı insanın vücudunun geliştirdiği bir savunma mekanizması gülmek. Hayat da Pamuk'un görüşlerini paylaşıyor; yaşadıklarının gülünecek yanlarını bulup çıkarmayı "Pollyannacılık gibi bir şey" olarak niteliyor. İki kadın arasında geçen bir konuşmayı, tam da bu noktada, alıntılamak önemli görünüyor (Yıldız, 2008: 299):

> [1. kadın] Yıllardır, karanlıkta gökyüzünün altında gezmemiştik. Hayallerimiz gerçek oluyor ama küçük bir farkla, soğuğun hayallerini kurmamıştık.
>
> [2. kadın] O zaman soğuğun hayallerini kuralım.
>
> [1. kadın] Şimdi cebimizde sıcacık kestaneler olacak, bir elimizi kestaneler ısıtacak diğer elimizi sevgili. Sigarayı da unutmayalım.
>
> [2. kadın] Kestaneyi boş ver ille de sigara.

Şiddetin tüm ağırlığınca sahnede olduğu bir oyunda, şiddet görenlerin gülmesi bir farkında olmayışa değil de, umursamazlığa gönderme yapıyor. Hayat, cezaevi mekânında yaşananların ne denli olağanüstü olduğunun kadınlar tarafından bilindiğini belirtiyor: "Öbür kısmının farkında değil miyiz? Farkındayız."

Kadınlar dayaklara güldükçe, yeni cezalandırma yöntemleri devreye giriverir: "Artık başka yöntemlere başvuruyor, hüc-



Hayat tabutlukları böyle çizmiştir. Her kapı girişi bir hücreyi göstermektedir.

reye götürüyor olmuyor, getiriyor olmuyor, eşyaları dağıtıyor olmuyor." Gerçekten de, bana anlatılan Mamak hikâyelerinde cezaevindeki kadınların yerleri sürekli değiştiriliyordu; zaman zaman idare onları bölüyor ve farklı mekânlarda tutuyordu; belli bir zaman sonra onları yine bir araya getiriyordu; koğuşlardan alınıp hücrelere götürülen kadınlar vardı; farklı mekânlara kapatılarak cezalandırılan kadınların kapatıldığı her yeni yer, bir öncekinden daha kötü koşullara sahip oluyordu. Kadınların farklı bloklar arasında geçen hapisliklerinin bir sebebi, tutuklanan erkeklerin sayısının artmasıyla cezaevindeki mekân düzenlenmesinin sürekli yeniden yapılmasıysa, diğer bir sebebi de, kurallara uymayan bu yüz kadına dair ne yapılacağının bilinmemesidir. Çünkü "cezaevi içinde cezaevi"ni temsil eden başka mekânlara, ki bunlardan biri tabutluktur, kapatılan kadınlar için sürekli daha kötü yaşam ko-

şulları yaratılmış ve kadınlardan cezaevinin kurallarına uymaları beklenmiştir.[11]

Cezaevinin askerî idaresinin yanı sıra, darbe döneminin devlet aygıtlarından biri olarak askerî mahkemeler de kadınlar için gülmenin mekânlarındandır. Sıradan insanlar için anlaşılmaz bir dilin dolaştı(rıldı)ğı, yargıyı temsil edenlerin farklı kostümlerle yerlerinde oturduğu, yargılayan ve "ötekiler" arasında mekânsal bir hiyerarşinin yaratıldığı böyle bir mekânda gülen bir insan, "yaşamın iç yumuşaklığı ile uyuşmayan bir katılığa" (Bergson 2006: 30) gülmekte gibidir. Bu katılık, yargılayan ve yargılanan arasında hiyerarşik bir ilişki yaratmak veya böyle bir ast-üst ilişkisinin varlığını yargılanana ve görüşülen davayı izleyenlere hatırlatmak amacıyla düzenlenmiş mahkeme salonunun sahnesinde sergilenir. Karar vericinin kürsüsü üstte, yargılananın bulunduğu mekân aşağıdadır. Yargılanan kişinin yüzü, yargılayanın kürsüsüne dönüktür. Kişi, kendisine her söz hakkı tanındığında aşağıdan konuşur. Yasanın ve yasayıcının kutsallığı ve muhtemel "suçlu" arasında kurulan bu eşitsiz ilişkinin seyirlik haline getirildiği mahkeme mekânının, 12 Eylül'ün darbe koşullarında "'kuraldışı' işlediği" söylenebilir: "Yeterince kanıt araştırılmaz, yargılama alelacele bitirilir, mahkeme izleyicilere ve basına kapatılır, sanık mahkemeye çıkarılmadan uzun süre hapis tutulur" (Ergüden 2007: 22). Böyle bir katı işleyişin adaletine güvenmeyen kadınlar –hele ki bahsettiğimiz bu kadınlar başka bir katı işleyişle baş etme deneyimine de sahiplerse– için duruşma salonları, yargılanan diğer arkadaşların görüldüğü ve onlarla iletişime geçmenin yollarının arandığı bir mekân haline geliverir. İdamla yargılanan Sema, mahkemede hâkimi hiç umursamadığını, arkadaşlarına

11 Kadınlara sürekli baskı yapan idare, kimi zaman şaka da yapar. Fakat bu şakalar kadınları güldürmek amacıyla yapılmamış gibidir; ne ilginçtir ki, idarenin şakaları da baskıları kadar acı vericidir. Sema, böyle şakalardan birine maruz kalmıştır. Sema mahkemeye götürüldükten bir süre sonra koğuşa gelen cezaevi görevlileri, kadınlara Sema'nın tahliye olduğunu söylerler. Bu sebeple, koğuştaki kadınlardan Sema'nın eşyalarını toplamalarını isterler. İdam cezasıyla yargılanan Sema, müebbet cezası alıp koğuşa geldiğinde arkadaşları tarafından sevinçle karşılanır: "...ben şaşırdım kaldım n'oldu yani, niye bana sarılıyorsunuz... sevinçliler falan." Daha sonra anlaşılır ki; idare kadınlara "şaka" yapmıştır.

bakıp güldüğünü, konuştuğunu şöyle anlatır: "Hâkim bir seferinde dedi ki: Ya geldiğinden beri, dedi ha ha hi hi oraya bakıp konuşuyorsun buraya bakıp konuşuyorsun ya yeter ya, dedi." Görüştüğüm kadınların çoğu tarafından gülerek anlatılan "Kızlar Davası" da mahkeme düzeninin kadınlar tarafından nasıl bozulduğuna bir örnektir. Bu davanın açılma sebebi, açlık grevi yapan kadınları açlık grevi yapmayan kadınlardan ayırma girişiminde bulunan idarenin, grevdeki arkadaşlarını vermek istemeyen kadınların tepkisiyle karşılaşmasıdır: "İşte bizi [açlık grevindeki kadınları] başka koğuşa almaya çalıştılar, karşıdaki bir koğuşa önce. Sonra herkes birbirine tutundu, sarındı. Gitmek istemedik falan. Tam bir meydan muharebesi!" Bu sırada dayak yiyen ve "tam mahkemelik morluklar"la ertesi gün davalarına giden kadınlar idareden şikâyetçi olurlar. Daha sonraki günlerde takipsizlik kararıyla karşılaşacak bu şikâyetin mahkeme tarafından kabul edilmesi üzerine, cezaevi de kadınlara dava açar ve bu davada doksan altı Mamaklı kadın yargılanır. Sükun'un anlattığına göre, başka dava duruşmalarının aksine, "pek eğlenceli[dir]" mahkeme süreci. Eğlenceli geçen davaların bir sebebi de, hâkimin gülebilmesidir: "Hâkim çok komik bir adamdı. Daha doğrusu, normal bir insandı. O da birlikte gülüyordu." Bu davadan komik bir anı, Sükun'un anlattığıdır: "Hiç unutamadığım küçük bir kız vardı [...] liseli falan, r [r harfini] söyleyemiyorum vaziyetinde. Buna geldi ifade sırası. Biz işte askerleri tırnaklamışız, yolmuşuz, morartmışız, ısırmışız [...] Bu şey dedi: Hâkim bey, dedi. Ben kimseyi tıynaklayamam ki; ben tıynaklayımı yiyoyum." Kendisinden her türlü öznellikten muaf tutulmuş ciddi ve rasyonel bir savunma beklenen bu kadın, bambaşka bir neden öne sürerek başka bir hikâye anlatmıştır. R harfinin olmadığı bir savunma "sesleri az çıkanların, bağırmayanların, işitilmeyenlerin, konuşurken kızaranların, kekeleyenlerin, cümlelerin başını sonunu kaçıranların, uzun uzun susanların, anlattıklarından çok anlatacakları olanların, biçim ve usul tutturamayanların dilinin" (Ergüden 2007: 31-32) varlığına kanıt olduğundan hukuk dilinin dışını işaret eder.

Cezaevinden çıktıktan sonra da, kadınlar birbirlerini bulur. Pamuk'un ifade ettiği üzere, dışarısı "bilinmeyen"dir. Bu bilinmeyen yeni hayatın zor koşullarında yine yan yana gelmek sanki bir zorunluluk olmuştur kadınlar için: "Sadece onlarla bir araya gelince sevinebiliyorsun... cezaevini yaşayan arkadaşlarımla olunca yaşadığımı hissediyorum." Bu buluşmalarda kadınları "fazlasıyla" neşeli bulan ve onları tanımak isteyenlere, kendilerini adalet yüksekokulu mezunları olarak takdim ederler. Böyle buluşmalardan birini anlatan Güneş, yanında gelen ve bu toplantıya katılan bir arkadaşının hepsini nasıl anormal bulduğunu hatırladı:

> İşte kakara kikiri yapıyoruz, pörtlek ne yapmıştı, bilmem kim ne demişti kah kah kih kih. Hepinizin ruh sağlığı bozuk, dedi; tedavi olmanız lazım, dedi. Yani bu normal bir şey değil, dedi. İşkenceyi bu kadar gülerek anlatmak [...] bu sağlıksız bir şey, dedi.

Bunun üzerine Güneş, tam da bu sebeple, cezaevinin tüm eziyetlerine rağmen ayakta kalabilmenin ve hâlâ gülebilmenin kolaylıkla anlaşılamayacağı sebebiyle, buluşmaya devam ettiklerini anlatıyor: "Bizi anlayan bizdik, yani başka kimseye ne anlatmak istiyorduk ne de onların ah vah laflarına tahammülümüz vardı. Biz kendi direniş öykümüzden çok memnunduk, paylaşıp gülmek istiyorduk." Gülmek, artık yeni bir hayatın dertlerini paylaşmanın bir yoludur. İçeride yaratılan dayanışmayı yeni hayatlarında bulamayan, kendilerini "uçsuz bucaksız bir yalnızlık içinde" hisseden kadınlar için gülmek, baskıya ve zora rağmen kurulan dostluğa dair bir arayıştır belki de.

Kısa bir değerlendirme:

Bu yazı boyunca görülebilir ki; "kadınlar [cezaevinde] rutinlere karşı direnirler ve çoğu zaman da başarılı olurlar" (Bhavnani ve Davis 2001: 202). Cezaevinde gülmek, alaya almak, dalga geçmek, eğlenmek veya önemsememek, tutuklu kadınların "başarılı" olmalarını sağlayan dayanma ve direnme taktikleri

olarak ele alınabilir. Şiddet koşullarında kendilerini ifade edemeyen kadınlar, kendilerini ifade etmenin bir yolu olarak türkü söyler, tiyatro oyunu oynar ve gülerler. Bu, hem kadınların moralini yüksek tutmakta; hem de onlara dayanma ve direnme azmi kazandırmaktadır.

Sokakları bin bir telaşla dolanan ayak(kabı)ların ve tekerleklerin çok gerisinde, dört duvarın arasında yaşamak, gülmek, ansızın türkü söylemeye başlamak, yaşanan tüm eziyetleri tiyatro sahnesine taşıyıp, belki bir kurguya dönüştürmek ne anlama gelir içerideyken? Şimdiye kadar aktarılan tüm kadın anlatıları, cezaevinde tutulan kadınların imge gücünün nasıl çalıştığını öğretti bize. Kadınlar geliştirdikleri yaratıcı taktiklerle, bir kolektif kimlik oluştururlar; beraber gülerken ve eğlenirken ortak hareket etmenin zemini de kurulmuş olur. Ortak bir deneyimin adımları böylece atılır; kadınların aralarındaki farklılık ve anlaşmazlıklar gözden kayboluverir. Özellikle, beraberce gülmek, ki gülmek gülen herkes için hoş bir deneyimdir, kadınları birbirine daha da yakınlaştırır. Böylece beraber gülenler "biz" etrafında birleşirken, karşılarındakini de ötelerler. Öteledıklerinin karşısında gülerek, eğlenerek, dalga geçerek güçlenirler.

Önceki sayfalardan birinde yer alan kartın üzerine bir kadın tutuklu tarafından nakşedilen sözlerdeki umut, "en güzel şarkılar henüz söylemediklerimizdir", tam da bu kadın dayanışmasının, dayanma ve karşı gelme deneyiminin, gülerek güçlenmenin işaret ettiğidir.

İKİNCİ KISIM

Diller ve Öznellikler

6

Hikâyeler Anlatırken Özne(l)likler Kurmak: Anne, Yurt, Jilet*

NİHAN BOZOK

saçlarını eski masallarda tarayan çocuklar
yastığınızın altında geçmiş zaman bilgisi...[1]
– MURATHAN MUNGAN

Başlangıç

Bu yazı hayatlarının bir bölümünde yetiştirme yurdunda kalmış genç kadınların kendi hayat hikâyelerini anlatmaları üzerine kuruludur. Hikâye anlatmak güçlendirici, yaratıcı, dönüştürücü ve direnişçi potansiyeller barındırır. Bir hayat yaşanırken olduğu gibi hikâye edilirken de başka hayatlarla, içinde yaşanılan dünyayla, o dünyanın güç ilişkileriyle kesişir, biçimlenir ve aynı zamanda onlara meydan okur. Hayatımızın hikâyesini anlatmaya girişmek, kendimize ve başkalarına, sadece tarihsel ya da biyolojik süreçlerin birer piyonu olmadığımızı gösterir. Ayrıca, kendi hayatlarımızın oluşturucusu, kendi hikâyelerimizin anlatıcısı olduğumuzu görmek belki korkutucu ama

(*) Bu yazıda hikâyelerinden hikâyeler anlattığım, yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınlara benimle konuştukları için müteşekkirim. Bu yazının farklı bir versiyonu 2014 yılında *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* dergisinde yayımlanmıştı (23: 46-60).

1 Bu iki dize, Murathan Mungan'ın "Kayıp Kırlar" şiirindendir.

yine de güçlendirici bir perspektif sağlar. Böylece özgürleşme imkânı barındırır (Randall 1999). Dolayısıyla, bir insan için hayatını anlatma girişimi, tüm belirleyici ilişkiler içinde kendi özgül konumunu keşfetmek, kendi deneyimlerini diğerlerinden ayırmak, biricikleşmek ve özne olmak yolunda önemlidir. Öte yandan, hikâye anlatmak edimi doğası gereği sadece anlatıcıyla sınırlı kalmaz. Anlatılan hikâyelerin bir ya da birçok dinleyeni vardır ve elbette her dinleyenin de kendince bir dinleme sebebi ve usulü. Böyle olunca, anlatanı biricikleştiren hikâyeye dinleyen de katılır ve hikâye ilişkisel bir zeminde var olur. Hikâyenin ayrıntılarında ve ana hatlarında anlatanın ve dinleyenin farklı ya da benzer duyguları, düşünceleri, deneyimleri, itirazları, arada kalmışlıkları, kabulleri birlikte dolaşır.

Burada yazı boyunca, yetiştirme yurdunda kalma deneyimi olan bir grup genç kadının kendi hayat hikâyelerini nasıl anlattıklarından yola çıkarak, anlatılan bu hikâyelerin bölük pörçük parçalarını, belirli eksenler odağında, yeniden anla(t)mayı hedefliyorum. Bana anlatılan hayat hikâyelerini aktarırken bir taraftan da onları neden ve nasıl dinlediğimi, kendimi hayat hikâyeleri dinleyen bir araştırmacı olarak nerede konumlandırdığımı, hangi noktalarda kendime dönüp sorular sorduğumu da sorunsallaştırmak istiyorum. Bu sorunsallaştırmayı çalışmalarım boyunca benimsediğim feminist metodolojinin ışığıyla yürüteceğim. Feminist metodoloji, nesnel olmanın bir koşulu olarak, araştırmacının hayat içinde kendisini yerleştirdiği konumlarla tüm ilişiklerini kesmesi gerektiği fikrine karşı çıkıyor (Haraway 2004). Bilimsel bilginin üretimi sürecinde araştıran ve araştırılan arasındaki iktidar asimetrileri de dahil olmak üzere, mevcut iktidar asimetrilerini sorguluyor. Araştırmacının olan biteni gördüğü, yorumladığı, bilgi ve temsil ürettiği noktanın, onun kendisini hayat içinde konumlandırdığı yerlerden beslendiğini söylüyor (Harding 2004). Dolayısıyla, ben de bana anlatılanları kendi konumsallığıma ilişik bir görüş noktasından dinlediğimin farkındaydım. Bu fark ediş, kimi anlarda geriye dönüp kendi konumuma dair sorular sormama yol açtı. Örneğin, araştırmacı kendisine hikâyeler anlatanların gözünde kim-

di? Bir araştırmacı kendisine anlatılanların doğru ya da yanlış olup olmadığına odaklanmalı mıydı? Bu yazıda bir taraftan yetiştirme yurdu ile ilgili hikâyeler "aktarırken" bir taraftan da bu soru(n)ları tartışacağım.

Bu yazıya kaynaklık eden veriyi, kesintili olarak devam eden ve 2009-2011 yıllarına yayılan bir alan araştırması sonucunda derledim. Araştırma süresi boyunca, yetiştirme yurdunda kalmış, on yedi ve otuz beş yaş aralığında, yirmi iki genç kadınla, ortalama üç dört saat süren derinlemesine mülakatlar yaptım.[2] Görüşmeler yaptığım genç kadınlara, içinde araştırmacı olarak yer aldığım iki sosyal sorumluluk projesi vasıtasıyla ulaşma şansı yakaladım. Bu görüşmelerin bir kısmı "Nar Taneleri Projesi"ne[3] araştırmacı olarak dahil olduğum süreçte gerçekleşti. Böyle olunca, genç kadınlardan birçoğuyla iki ay boyunca sık sık görüştüm. Daha sonra dahil olduğum ve görüşmelerimin bir kısmını içinde gerçekleştirdiğim diğer proje de "Sosyal Duvarları Yıkalım"dı.[4]

Görüştüğüm genç kadınların bir kısmı halen yetiştirme yurdunda kalmaktaydı. Bir kısmının ise yurt ile ilişiği kesilmişti. Genç kadınların yurtta kalma süreleri, yurda gelme nedenleri, kaldıkları yurtlar, eğitim durumları, aileleri ya da akrabaları ile ilişki biçimleri de farklılık gösteriyordu. Görüştüğüm kadınlar arasında evli olanlar da vardı, hiç evlenmemiş olanlar da. Üniversite eğitimine devam etmekte olanlar da vardı, eğitimini ortaokul mezunu olarak tamamlamış olanlar da. Sosyo-ekonomik açıdan heterojen bir yapıya sahip olan genç kadınların ortak noktaları hayatlarının belirli bir döneminde yetiştirme yurtlarında kalmış olmalarıydı.

Araştırma boyunca, yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınlardan dinlediğim hayat hikâyeleri söz konusu kadınla-

2 Bu görüşmelere ek olarak, elli genç kadınla da yarı yapılandırılmış görüşmeler yaptım.

3 www.nartaneleri.com adresinden Nar Taneleri Projesi'ne ulaşılabilir.

4 "Sosyal Duvarları Yıkalım Projesi"ne, proje danışmanı olarak dahil olduğum süreçte de yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınlarla görüşmeler yapmaya devam ettim (http://www.sosyalduvarlariyikalim.org adresinden Sosyal Duvarları Yıkalım Projesi'ne ulaşılabilir).

rın sıklıkla karşılaştıklarını belirttikleri aşağılanma, farklı görülme, kabul görmeme, dışlanma, suçlanma, yalnızlık, damgalanma gibi durumların üstesinden gelebilmek için geliştirdikleri belli başlı tutunma ve karşı çıkma stratejileriyle örülüydü. Onların hikâyelerinin bizzat anlatılma biçimleri de kendi başlarına birer stratejiydi. Bu hikâyeler bir taraftan anlatanın kendi yaşamını kendisi için meşru kılmaya çalışan bir tutarlılık zeminine ulaşma çabasıyla dillendiriliyordu, diğer taraftan da dinleyenin olası önyargıları gözetilerek, tahmin edilmeye çalışılarak, bazı yaşanmışlıklar, duygular gizleniyor, saklanıyor ve farklı anlatılıyordu. Gizlenen, farklı anlatılan, anlatılmak istenmeyen olaylar ya da duygular yaşamının bir bölümünü kurum bakımında geçirmekle ilişkileniyordu. Hayat boyu yoklayan derin bir yalnızlık hissi, aile desteğinden, bakımından uzak kalmak, güven duygusunun çoğu zaman bir boş gösteren olması, dayanışmanın en ilksel biçiminin deneyimleneceği kardeşlerinden ayrılmak, çocukken acınan, büyümeye başladıkça korkulan kişiler olmak, toplumsal dışlanmanın, etiketlenmenin birçok türüne maruz kalmak, kendi değerini, yeteneklerini keşfedecek imkânlar bulamamak, bedensel sınırlarının saldırıya açık kalması, mekânda süreklilik hissini kaybetmek, kendi biyografisinden, geçmişinden haberdar olamamak, gündelik hayatını yönetebileceği hayat bilgisinden yıllarca uzak kalmak, güçsüz, öfkeli, çaresiz hissedilen zamanların umutlu, huzurlu, mutlu olunan zamanlardan çok daha fazla olması... Tüm bunlar adlı adınca söylenmiyor fakat hep anlatılanların satır aralarından sızıyordu.

Yetiştirme yurdu deneyimi bu deneyimin özneleri olan genç kadınlar için kendi toplumsal konumlarını anlamlandırmada, dışarıyı görmede, yorumlamada ve anlamada özgül ve belirleyici bir çerçeve oluşturuyordu. Bir araştırmacı olarak ben de bu hikâyeleri dinlerken bunları bir metin aracılığıyla kendi hikâyeleme dilime çevirirken ve hikâyeleri "bilimsel" anlatımın sınırlarına sığdırmaya çalışırken çeşitli zorluklarla karşılaştım. Yapmakta olduğum çalışmanın temellerini ve yapma biçimimi yeniden gözden geçirmek ve değerlendirmek zorunda kaldım.

Bu yazıda öncelikle yetiştirme yurdunun resmî hikâyelemede nasıl temsil edildiğini ve bu temsilin neden terk edilmesi gerektiğini anlatmaya çalışacağım. Daha sonra dinlediğim hikâyeler arasından seçtiğim üç örnek hikâyeye odaklanarak hem dinlediğim hikâyelerin örülüş biçimlerini hem de bu hikâyeleri dinlerken bir araştırmacı olarak kendimi nereye konumlandırdığımı anlamaya ve anlatmaya çalışacağım.

Resmî hikâyelemenin uzağına düşmek gereği

Yetiştirme yurdu deneyimi ve bu deneyimin özneleri resmî dilde hikâyesiz bir hikâye edişle temsil edilirler. Şöyle ki, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK) resmî internet sayfasında[5] *yetiştirme yurdu* "13-18 yaş arası korunmaya muhtaç çocukları korumak, bakmak ve bir iş veya meslek sahibi edilmeleri ve topluma yararlı kişiler olarak yetiştirilmelerini sağlamakla görevli ve yükümlü olan yatılı sosyal hizmet kuruluşları" olarak tanımlanır. Söz konusu resmî kaynak, *korunmaya muhtaç çocukların* içinde bulundukları durumu "beden, ruh ve ahlâk gelişimleri veya şahsi güvenlikleri tehlikede"[6] biçiminde tarif ettikten sonra, onların kim olduklarını şu maddelerle özetlemiştir: "a) ana veya babasız, ana babasız, b) ana veya babası veya her ikisi de belli olmayan, c) ana veya babası veya her ikisi tarafından terk edilen, d) ana veya babası tarafından ihmal edilip, fuhuş, dilencilik, alkollü içkileri veya uyuşturucu madde kullanma gibi her türlü sosyal tehlikelere karşı savunmasız bırakılan ve başıboşluğa sürüklenen çocuklar."[7] SHÇEK'in bağlı bulunduğu Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü, kendisini ve misyonunu ise şöyle tarifler: "81 ilde il müdürlükleri ve bağlı kuruluşları ile ülkemizde korunmaya muhtaç çocuk, genç, yaşlı, özürlü kişi ve ailelere gündüzlü ve yatılı hizmet götüren en büyük ailedir."[8]

5 http://www.shcek.gov.tr/yetistirme-yurtlari.aspx 20.08.2012 tarihinde erişildi.
6 http://www.shcek.gov.tr/yetistirme-yurtlari.aspx 20.08.2012 tarihinde erişildi.
7 http://www.shcek.gov.tr/yetistirme-yurtlari.aspx 20.08.2012 tarihinde erişildi.
8 http://www.shcek.gov.tr/yetistirme-yurtlari.aspx 20.08.2012 tarihinde erişildi.

Bu dil, onu üreten ve onun tarafından biçimlenen kavrayışlar pek çok yerde ve olayda görünürleşebiliyor. Örneğin, bir ilin valisinin, o ilin yetiştirme yurdunda kalan kız çocuklarının cinsel saldırıya uğramasının ardından basına yaptığı açıklama şu ifadeleri barındırıyor: "Bazen kendilerine kötülük yaparak toplumdan intikam aldıklarını sanıyorlar" "problemli tipler artık başka şehirlere gözlem ve rehabilitasyon merkezlerine gidiyor" "bunların 'anne' diye hitap ettikleri kişiler var. Çocuk ister istemez büyüyor ve toplumda hayata katılacak" "Buralar bizim göz bebeğimiz kurumlarımız. Buralar hakkında, şaibeler, olumsuz yargı oluşturacak haberler yaparken çok dikkat etmek lazım. Bu devletin önem verdiği sosyal devletin gereklerinden olan bu sahipsiz yavrularımıza sahip çıkan, onları okutup adam eden kurumlara sahip çıkmak lazım..."[9] Bir başka örnekte, bir bakan ziyaret etmekte olduğu bir ilde, yurttan kaçtığı iddia edilen kız çocuklarının durumunun kendisine sorulması üzerine şöyle diyor: "Bunlar aileleri tarafından da ötelenmiş, itilmiş, psikolojileri de çok sağlıklı olmayan çocuklar. Yurtta da bunalmış ve sıkılmış olabilir ve uzaklaşmak isteyebilir, yurdu terk etmek isteyebilir. Yani kaçmakla terk etmek farklı şeyler."[10] Yine bir başka örnekte, bir bakanın bir ilde yetiştirme yurdunun etrafına örülmüş tel örgülere ilişkin yorumları şöyle: "Yurtlarımız cezaevi değil, çocuklarımızın tecrit edildiği mekânlar hiç değil. Yurtların duvarlarında bulunan tel örgüler kaldırılacaktır" ve ekliyor bakan: "O gördüğünüz tel örgüler kalkacak. Bir özel güvenlik şirketiyle anlaşacağız. Yurdumuzun güvenliği o şekilde sağlanacak."[11]

Resmî tanımların soğuk dilinde, yetiştirme yurtlarında yetişen çocuklar, devlet eliyle kurulup işletilen büyük bir "ailenin" neredeyse tamamen edilgen ve oldukça sorunlu üyeleri olarak resmedilirler. Dahası onlar bakıma ve korunmaya "muh-

9 http://www.milliyet.com.tr/kiz-yetistirme-yurdunda-cinsel-haberpanosu-1822207/ 19.04.1014 tarihinde erişildi.

10 http://www.nethabercilik.com/haber/bakan-kavaf-sanliurfada.htm 21.04.2014 tarihinde erişildi.

11 http://www.yeniulke.net/761/yurtlarimiz_cezaevi_degil 21.04.2014 tarihinde erişildi.

taç", "kimsesiz", "ruhen, ahlâken ve bedenen istenen durumda olmayan", sosyal tehlikelere karşı "savunmasız", "başıboş", "fuhuşa, dilenciliğe, alkole, uyuşturucuya bulaşmış ya da bulaşma riski altındaki kişiler" olarak görülürler. Bu resmî dilin önümüze serdiği yetiştirme yurdu hayatında "ister istemez büyüyen", "sahipsiz" çocuklar var. Bu çocukların "anne diye hitap ettiği kişiler" var. Kimileri ise "problemli tipler" "Ötelenmiş", "itilmiş", "psikolojileri de çok sağlıklı olmayan çocuklar", kendilerine "kötülük" yapabiliyorlar hem de toplumdan "intikam" almak için. Ama neyse ki "güvenlikleri" uğruna kimi zaman tel örgüler içine alınarak "gözbebeği kurumlarda" "adam" ediliyorlar. Bu "adam" edilme, yetiştirme yurtları ve yuvalarda kalanlara bir örnek elbiseler giydirilmesinden, saçlarının üç numaraya vurulmasına, topluca yenen bir örnek yemeklerden, topluca binilen okul servislerine, yurttan kaçtıktan sonra geri dönüşte götürülen bekâret testinden, yurda yapılan resmî ya da gayriresmî ziyaretlerde topluca hazırda bulunmaya, ziyaretçilerin getirdiği sevgi nişanesi çikolataları topluca yemekten, hiç hazırlıksızken çocuk kayıt defterinde isminin karşısında buluntu çocuk ifadesini görmeye değin pek çok uygulamayı içerir.[12]

Resmî dilin ve uygulamanın damgalayıcı, dar, yapısal süreçlere de biyografilere de gönderme yapmayan, hayat hikâyelerinin zorluğundan dem vurmayan, mücadele etmeyi hiç akla düşürmeyen üstenciliğinde ve işleri neredeyse suçlamaya kadar götüren üslubunda yetiştirme yurtlarında *yetişenlerin* bir sorun yumağı olarak tariflendiği apaçıktır. Bu dil, yetiştirme yurdu deneyimi olan insanların hayatında olup biten her şeyi tarihsiz bir boşluğa yazar, bizden sebepsiz sonuçlara inanmamızı ister ve üstelik bu sonuçların da doğru olup olmadığı şüphelidir. Böylece tıpkı uygulamada on yıllardır olageldiği üzere nedenleri soruşturmak ve bu nedenlere yönelik mücadeleler

12 Bu içerikleri ve başka birçok "adam" edilme yolunu görüşmelerim sırasında dinledim. Ayrıca bu uygulamaların nasıl kötü duygular yarattığına örnek iki yazı/röportaj için şuralara bakılabilir: http://www.haberturk.com/yasam/haber/926292-bu-10-kelimeyi-kendinize-yasaklayin; http://www.haberturk.com/yasam/haber/925540-hazir-olda-beklenmeyen-cocuklar

vermek gibi fikirlere hiç olanak tanımaz. Seçilmiş sonuçlardan temsiller kurar ve önyargı devşirir durur. Böyle bir dilin yıkıcılığından ve verimsizliğinden hızla uzaklaşıp, adına konuşulan yaşamların bizzat deneyimleyenleri tarafından nasıl anlatıldığına bakmak, mücadeleci ve dönüştürücü bir dil kurmak açısından elzemdir.

Şöyle ki, yetiştirme yurdunda kalmak zorunda olmak, yukarıda yer verdiğim tanımların, ifadelerin yansıtmadığı ya da çarpıttığı başka gerçeklikleri ve elbette zorlu hayat deneyimlerini içerir. Yetiştirme yurdu yaşantısı toplumsal bağlamdan kopuk, kesin sınırlarla yurt binalarının içine kapatılmış, yurt duvarlarının içindeki dinamiklerde işleyen süreçlerde şekillenmez. Bununla birlikte, yurtta kalanların bireysel hikâyeleri de birkaç maddeyle özetlenmeyecek kadar çok olasılık barındırır. Gündelik olanın akışı içerisinde, bu bireysel hikâyelerden kaynaklanan acılar, üzüntüler, yoksunluklar, suçlanmalar, kayıplar ve güvensizlikler, halihazırdaki toplumsal değer yargılarıyla, dışlanmayla, aşağılanmayla ve sınıfsal belirleyenlerle ilişkilenir. Hal böyle olunca, yetiştirme yurdu deneyimi toplumsal alanda alta sıralanmanın (yani dışlanmanın, küçük görülmenin, ikincilleştirilmenin, etiketlenmenin) ve bireysel acıların birlikte örüldüğü bir ilişkiler ağında şekillenir. Eğer bu deneyimlerin özneleri kadın ise tüm bu andığım eksenler ataerkillik ve ondan kaynaklanan bitmek bilmez baskılarla bir kez daha kuşatılır.

Bu deneyimin özneleri, resmî dilin acımasızca ve önyargılı bir biçimde işaret ettiklerinin aksine, başlarına geleni çaresizce kabullenmezler ve hayat hikâyelerinin onları oradan oraya istediği gibi savurabileceği edilgen bir konuma yerleşmezler. Hayatla başa çıkmak için güçlü yaşam stratejileri geliştirirler.[13] Aşağılanmanın ve saldırgan tutumların sürekli mübadelesine dayanan bir gündelik hayat ekonomisinde (Vaneigem 1996),

13 Burada stratejiler olarak andığım durumlar, yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınların bedenleriyle kurdukları çetrefil ilişki, yerleşiklik duygusunu reddetmek için sürekli adres değiştirmeleri, sokakta yaşayabilmek gibi kamusalın kurallarını ve özel alanın korunaklı sınırlarını muğlaklaştıran barınma usulleri, doğruları söylememeyi bir algı yönetimi usulü olarak kullanmak gibi bir dizi pratiği içerir.

kendilerine yönelik olumsuz, aşağılayıcı sözlere, bakışlara, değerlendirmelere karşı kimi zaman saldırgan tutumlar geliştirir, kimi zaman da gizlenerek, saklanarak, gerçeği çarpıtarak bu tutumları idare ederler. Büyük ölçüde aşağılanmaya, dışlanmaya karşı verdikleri yanıtlarla biçimlenen insan ilişkileri durmadan aksayan bir ritimde devam eder.

Dinlemenin, anlamanın, yorumlamanın çetin yolları

Buradan itibaren, yazıda, "*tekil deneyimlerin çarpıcı içeriği*"ne odaklanarak, üç kadının hikâyesini anlatacağım (Gürbilek 2008: 12). Bu üç hikâye, yetiştirme yurtlarının genelini temsil eden bir çerçeve çizmek ya da yetiştirme yurtlarının genel gidişatına ilişkin bir encamı gösterebilmek kapasitesini taşımıyorlardı. Ancak taşıdıkları kapasite şuydu: Bireysel deneyimin kendine özgü anlatımı ve içine gömülü olduğu biricik yaşantı, resmî anlatımın ve kavrayışın sınırlarını delik deşik etme gücüne sahipti. Yetiştirme yurdu deneyimi resmî dilin bir boşluğa yazdığı/konuştuğu klişelere sığdırılabilecek tek bir sesten ibaret değildi. Daha karmaşık, çoğul sesler mevcuttu. Her ses başka bir hikâye anlatıyor ve bu hikâyelerin her biri başka duygular, başka mücadele ve anlatma stratejileri içeriyordu.

Bu bağlamda, araştırma boyunca yaptığım görüşmelerin tümünün çok katmanlı bir yapısı vardı ve bu katmanlar hep birbirinin içine devrilerek hayat hikâyelerini oluşturuyorlardı. Genel itibarıyla görüşmelerin başlangıcında ve sonlarına doğru dile getirilenler birbiriyle çelişiyor, birbirinin geçerliliklerini ortadan kaldırıyordu. Bazı durumlarda hayat hikâyeleri farklı kişilere farklı biçimlerde anlatılıyordu. Dinleyenin kim olduğuna bakılarak hikâyenin tümü, bir kısmı ya da ayrıntıları değiştiriliyor veya gizleniyordu. Bazen de iki kardeşin aynı olayı anlatma biçimleri ve anlatılırken olayın nasıl gerçekleştiği de tamamen farklı olabiliyordu.[14] Ancak görüşmelerde anlatılan-

14 Yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınlarla bir süre beraber de kaldığım için hikâyelerini farklı insanlara nasıl farklı anlattıklarını izleyebildim. Buna ek

ların hangileri ya da ne kadarı doğru gibi bir soruya hiçbir zaman odaklanmadım. Hikâyelerin, anıların, deneyimlerin, tanıklıkların neden başka başka anlatıldığına ve *tutarsız* anlatımların nelerin üstünü örtüp, neleri ortaya saçtığına odaklandım. Böyle dinleyince, *tutarsızlık* gibi gözüken noktalar anlatan kişinin hayat hikâyesi bağlamında ya bireysel bir tutarlılık çizgisine kavuşuyor, ya da bilinmesi istenmeyen bir meselenin etrafına duvar örüyordu.

Anne

Görüştüğüm bir genç kadına "Bana hayat hikâyeni anlatır mısın?" sorusunu yönelttiğimde, cevaben şöyle bir soruyla karşı karşıya kaldım: "Zaman sıralamasına göre mi, öğrenme sırasına göre mi?" Bu soru, tam da William Lowell Randall'ın *Bizi Biz Yapan Hikâyeler* çalışmasında andığı sorulara benziyordu: "Yeninin çözgüsüyle eskinin atkısından, hem daha önce görülmemiş hem de önceden planlanmamış olandan, gelecekten bugüne gelen ve geçmişe doğru kayandan hayatlarımızı nasıl dokuyacağımıza ilişkin soruları ortaya koyarız" (1999: 83). Randall'a göre bu soruları ortaya koyarak hikâyelerimizi de nasıl anlatacağımızı seçeriz. "...bazılarımız her günü yepyeni bir sayfa ya da bölüm, sürekli değişen bir serüvenmiş gibi yaşarken, bazılarımız için defalarca tekrarlanan hep aynı hikâye, hatta aynı bölüm ve dize anlamına gelir" (s. 83).

Karşılıklı sorulan iki soruyla başlayan bu görüşmede genç kadın, *yeninin çözgüsü* ve *eskinin atkısıyla* başa çıkmaya çalışırken ikinci biçimi benimsemişti. Tutarsız tekrarlardan başa dönüyor ve aslında aynı mesele etrafında bir sonuca ulaşmaya çalışıyordu. Sürekli değişime açık bir serüveni değil, tekrarlardan yorulmuş bir dizeyi tekrarlıyordu. Dinlediğim genç kadın hayatını hem zaman sırasını, hem de öğrenme sırasını gözeterek ve de gözet(e)meyerek anlattı. Yani bir elinde hayatında olup bitenlere dair kendi hatırladıklarıyla örülmüş bir hayat hikâye-

olarak görüştüğüm genç kadınlar arasında kardeş olanlar da vardı. Bu yüzden, kardeşlerin aynı olayları bazen nasıl farklı ördüklerini de gözlemleyebildim.

si vardı ve bu onun zaman sırasıydı. Öteki elinde ise yurt kayıtlarında kendi hayatı ile ilgili yazılmış notlar vardı ve bunları görene kadar bu bilgilerden habersizdi. Bunlar da öğrenme sırasına göre önüne yeni bir hayat hikâyesi seriyordu.

Hikâyesi, varlığı veya yokluğu derin bir tereddütte gömülü bir anne üzerine kuruluydu: Genç kadının yurtta kalmaya başlamasının üzerinden yıllar geçmişti ve bir gün yurttaki dosyasına ulaştığında bir annesi olduğunu öğrenmişti. Ama bir kardeşi olduğunu önceden biliyordu çünkü onunla görüşüyordu. Koruyucu ailede olan kardeşi ona annelerinin varlığından söz etmişti elbette ve fakat inanmamıştı çünkü onu görmemişti. Kardeşinden aldığı bilgi uzunca yıllar kafasını karıştırmıştı ve sonunda dosyasına bir şekilde ulaşıp *gerçeği* öğrenmişti. Ama zaten daha önce dosyasını gören bir arkadaşı ona dosyasında annesinin varlığından söz edildiğini anlatmıştı. Sonuçta annesi vardı, bunu biliyordu. Bir annesi olduğunu farklı zamanlarda defalarca öğrenmişti. Bu öğrenme ve zaman sıralaması meselesinin, genç kadının hikâyesini anlatırken ve elbette onu yaşarken yarattığı duygu karmaşası, görüşmedeki uzunca bir sessizliğin ardından, genç kadın tarafından şöylece nihayete erdirildi: "Ama yuvadayken beni ziyarete geliyomuş. Anne geliyomuş." Belki de karmaşanın kalbinde yatan iki cümle nihayet söylenmişti. Annenin gelmiş olması geriye dönük bir arzu olabilirdi, bir gerçek olabilirdi, hayatını dinlemeye kalkışan bir yabancıya (bana) geldiğinin söylenmesi gerekebilirdi, o anda onu dinleyen biriyle (benimle) içtenlikle paylaşılan, mutluluk vermiş bir geçmiş yaşantı olabilirdi... Ancak, tüm bu rahatlıkla çoğaltılabilecek olasılıkların açığa vurduğu, ortada yeterince bir anne olmayışıydı. Bu olmayış, genç kadının hayat hikâyesini anlatma biçimini belirliyordu. Çelişkiler, eksik bilgiler ya da yalanlarla değil bir annenin yeterince olmayışıyla karşı karşıyaydım.

Bu hikâyede, görüşme boyunca anlatının değişmesi ve sürekli yeni katmanların açılması söz konusuydu. Görüştüğüm genç kadının kendisinin bildiği ve yorumladığı bir hayat deneyimi vardı ve bu deneyime SHÇEK'in kendi hayatına dair tut-

tuğu kayıtlardaki bilgiler, kardeşinden ve arkadaşından öğrendikleri de ekleniyordu. (Ve şimdi bu hikâye araştırmacı tarafından yazılınca bu katmanlara bir de "araştıranın" metin yoluyla bilgi ve temsil üretimi de yine bir katman olarak ekleniyor.) Bu mesele şöyle okunabilir: Bir yandan, tüm bu bilgi kümeleri ilişkisellik içinde birbirlerini var ederler; diğer yandan, hayatın ve onun olay örgüsünün iki farklı gelişim süreci vardır (Randall 1999: 145). İlişkisellikleri ve gelişim süreçlerini kavramak birçok açıdan önemlidir. Bu kavrayışlar bir araştırma sürecinde görüştüğümüz kişileri dinlerken karşılaştığımız çelişkilerin kaynağına (yukarıda anlattığım hikâyede bu bir annenin yeterince olmayışı) ışık tutabilirler.

Diğer taraftan, görüşmelerde bunca katmanın açılması araştırmada feminist bir metodoloji benimsemiş olmamdan da kaynaklanıyordu. Yani "saha çalışmasında feminist ikilemler" yaşıyordum (Wolf 2009: 372). Zira, feminist metodoloji ile yürütülen bir araştırmada araştıran ve araştırılan arasında kurulacak ilişkide eşitlik ve arkadaşlık umudu vardır. Araştırmacı, araştırılanla mesafesini sorgulamaya ve bu mesafeyle yüzleşmeye çalışır. Araştırmacı kurduğu ilişkide karşı tarafı sömürmediğini kendisine göstermek için çeşitli yollara başvurur, çeşitli dayanaklar arar (s. 399). Ama diğer taraftan, Judith Stacey'nin belirttiği üzere görüşülenlerle kurulan arkadaşlıklar büyük bir mahremiyet alanının araştırmacıya açılmasına yol verir (Wolf 2009: 400). Yukarıdaki hikâyede de böyle bir durum söz konusuydu.

Hikâyeyi anlatanla kurduğum yakınlık ve geliştirdiğim diyaloglar görüştüğüm genç kadını hikâyesini anlatmaya sevk ediyordu. Fakat hikâyeyi anlatırken çektiği sıkıntı beni rahatsız ediyordu. Çünkü karşımdaki genç kadın, kendisinin de bir türlü netliğe kavuşturamadığı bir durumu, onu rahatsız eden tüm ayrıntılarını da anımsamaya çalışarak ifade etmeye çalışıyordu. Bu durumda, anlatılması bunca derdi ortaya seren bir hikâyenin anlatılmasını neden istiyordum? Bu, yaptığım araştırmanın bizzat kendisine meydan okuyan bir soruydu. Neden o anda açıklığa kavuşturamayacağımı bildiğim (böyle bir yüküm-

lülüğüm var mıydı? Yoksa bile bu durumu sorgulamama engel değildi) bir karmaşanın, anlatanın anlatırken onca güçlük yaşamasına rağmen, hâlâ sorular yönelterek ve karşılıklı konuşarak anlatılmasını istiyordum? Sorularımın cevabı, yine beni bu sorularla karşı karşıya bırakan meselede, yani araştırma içinde iktidar pozisyonuna yerleşmeden karşılıklı konuşma ve diyalog kurma eylemlerine yüklediğim anlamlardaydı.

Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*'nde diyalog üzerine şöyle yazar:

> ... insanların kendi sözlerini söylemesiyle ve dünyayı adlandırmasıyla dünya dönüşüme uğruyorsa, diyalog, insanların insan olarak taşıdıkları anlamın hakkını verme tarzı olarak kendini dayatır. Bu bakımdan diyalog varoluşsal bir gerekliliktir ... diyalog dünyayı adlandıran insanlar arasında bir yüzleşme olduğu için, bazı insanların ötekiler adına bu yüzleşmeyi gerçekleştirdiği bir konum olamaz. Diyalog bir yaratma edimidir, bir insanın başka bir insan üzerindeki egemenliğinin kullanışlı bir aracı olarak hizmet edemez. Diyalogda içkin olan egemenlik diyalogcuların dünya üzerindeki egemenliğidir, insanların özgürleşmesi için dünyanın fethedilmesidir (2010: 66).

Diyalog kurmak, hiç olmazsa bunun için çaba harcamak, araştırmacıyı pasif ve üstenci bir dinleyici konumuna yerleşmekten korur. Diyalog altta yatanı çıkarabilir, ifşa edebilir ve hiç olmazsa gerçekleştiği anda altta yatanın ortaya çıkmasıyla taraflar nedenlere meydan okuma gücünü kendilerinde bulabilirler. Bir araştırma sürecinde yarattığı ikilemlere rağmen, araştırmacının da araştırılanın da güçlenmesi potansiyelini barındırır.

Yurt: "Ondan sonra kalınan" bir yer

Yaptığım her görüşmede, genç kadınlara yurt yaşantısının nasıl olduğunu ve onlar için şimdi ne ifade ettiğini sordum. Bu sorular yanıtlanırken kurulan hikâyeler, genç kadınlar için muğlak duygu durumlarının bir arada varlığını sürdürdüğünü

ortaya seriyordu. Yurdun nasıl bir yer olduğu sorusunu yöneltiğim bir genç kadın hikâyesine şöyle başladı: "Orası da aslında büyük bir aile. Hemen hiç tanımadığınız çocuklar gelip sizinle oynamaya başlıyor. Öğretmenler öyle. İlk başlarda ben biraz ağladığımı hatırlıyorum. Sonra, çok kısa sürüyor, seni alıyorlar gezdirmeye başlıyorlar işte. Oyuncaklar arkadaşlar, ondan sonra kalıyorsunuz." Genç kadının hikâyeye başlarken yaptığı olgun girizgâhla başka görüşmelerde de karşılaştım. Genç kadınların birçoğu "ondan sonra kalıyorlardı" Bazen alışıyorlardı, bazen sevmiyorlardı, bazen nefret ediyorlardı, bazen sığınıyorlardı, bazen keder basıyordu, bazen umarsızlık çöküyordu, ama işte "*ondan sonra kalınıyordu*" "*Ondan sonra kalınıyordu*" ve her bir genç kadının terk edilme ya da kayıplarla biçimlenmiş hikâyesi biricikleşiyordu.

Hikâyesini "*ondan sonra kalıyorsunuz*" ifadesindeki çaresizlik çağrışımlarıyla açan genç kadın, bu eşiği atlayınca yurdun ona esas üzüntü veren tarafını anlatmaya başladı. Genç kadın, çocukluğunu hatırlayamadığı için çok üzgündü. Nasıl bir çocuk olduğunu öğrenmek için yurttaki dosyasına bakmıştı: "Yuvadayken daha sonra yurda gittiğimde dosyama bakmıştım, yani yuvadayken hakkımızda açılan dosyalara, aslında hareketliymişim. Yani grupla beraber oyun oynamayı severmişim falan filan yazıyordu." Bu hikâye ona yetmemişti. Yurdun çocukluğuna ilişkin tuttuğu kayıtlardan bulup çıkardıkları ona bir şey söylemiyordu. Çocukluğunu başka türlü dinlemek ve hatırlamak istiyordu. Kaldığı yuva ve yurt küçük bir şehirde olduğu için orada kendisini tanıyanlar vardı. Onlara da sormuştu: "Yani onlar böyle bahsettiklerinde aslında yuvada yaramaz ve böyle az sevilen ama böyle yaramaz öyle bir şeymişim." Peşine düştüğü kaybı yine bulamamıştı. Çocukluğundan hatırladığı çok az şey vardı. Ona göre bunlardan en yaralayıcı olanı yuvada sürekli saçlarını kesmeleriydi: "Orayla ilgili benim aklımda en çok kalan, beni en çok yaralayan odur. Saçtır. Çünkü düşünüyorsunuz, yani istiyorsunuz uzun olsun. Kız olduğunuz anlaşılsın diye saçınızı ıslatıyorsunuz sürekli hani böyle kâkül yapmaya çalışıyorsunuz ve kâkül bile olmuyor yani o saçlar. Bana

her gün kesiyorlarmış gibi geliyordu. Ama haftada birmiş yani. Gittim sordum haftada bir kesiyorlarmış." O hikâyedeki hüznü dağıtmak için gülerek başka şeyler hatırladığını da ekliyordu: "En çok hatırladığım şeyler onlar hani televizyon falan, kalorifer petekleri boyum onlara yettiği için onları hatırlıyorum o tarz şeyler." Genç kadınla kurduğumuz diyaloğun sonlarında yurtla kurduğu bağı şöyle tarif etti: "Kendimi ait hissediyordum ama bir aileye değil yani böyle bir yere, bazı bazı kavramlara falan ait hissediyordum. Ama öyle bilmiyorum. İçi dolu mu? Boş mu? Hâlâ bilmiyorum bazen düşündüğümde evet ait hissediyorum, bazen düşündüğümde hayır değil diyorum."

Yurda ilişkin "bir aile gibiydi" vurgusuyla başlayan, sonra bir geçmişsizliğe, aidiyetsizliğe, arada kalmaya doğru yol alan bu hikâye yapısıyla araştırma boyunca sık sık karşılaştım. Neredeyse tüm görüşmelerde başlangıçlarda kurulan cümlelerin yansıttığı yurt yaşantısıyla, görüşmeler ilerledikçe anlatılan yurt yaşantısı birbirinden farklıydı. Görüşmeler temkinli bir yurt tanımlamasıyla başlıyordu. Bu başlangıçlarda yurt, "*büyük bir aile*", "*kalabalık bir aile*", "*hep yeni kardeşlerin de geldiği bir ev*", "*sığındığımız bir çatı*", "*sonuçta bize kucak açan bir yer*" olarak anlatılıyordu. Yurdun bir aileye ve ailenin yaşadığı bir eve benzetilmesi, ilk bakışta genç kadınların yurt yaşantısını sahiplendiği, onayladığı, üyelerinden bazılarının eksildiği ya da parçalanmış olan ailelerinin yerine –biraz da olsa– koydukları izlenimini oluşturuyordu. Yurda ilişkin ilk anlatılanlar için sanki söz birliği edilmişti.

Bu söz birliği, James C. Scott'ın *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*'ında tartıştığı *kamusal senaryola*ra benziyordu (1995). Scott'a göre, *kamusal senaryo*, tabi olanların, hâkim olanlarla ilişkilerinde ve diyaloglarında devreye soktukları söylemsel stratejilerdir. Bu senaryoda, *aşağıdakiler*, hayatta kalmak ve örtük bir biçimde mücadele etmek için, *yukarıdakilerle* karşılaştıklarında kendilerine ilişkin yanlış tanıtımlar üretirler (Scott, 1995: 24-25). Yurdun başlangıçlardaki tanıtımına ilişkin söz birliği, aslında Scott'un tariflediği kamusal senaryoya çokça benzeyen bir *temkinli senaryonun* oynandığını gösteri-

yordu. Tam olarak bir kamusal senaryo değildi çünkü genç kadınların gözünde kesin bir iktidar konumunda değildim. Görüştüğüm genç kadınların çoğuyla aynı ortamda bir süre kalmış, birlikte yemek yemiş, acılarını dinlediğimi düşünmüş ve kendi hayatıma dair bir şeyleri paylaşmıştım. Genç kadınlar beni bazı durumlarda "*sosyolog abla*", bazen sadece "*abla*", bazen "*arkadaş*", bazen "*öksüz yetim duası almış iyi biri*", bazen "*çok soru soran biri*" olarak çağırmışlardı. Bu yakınlık, konumumu muğlaklaştırıyordu. Ne tam anlamıyla dışarıdan, ne tam anlamıyla içeriden biri olabiliyordum. Bu muğlaklık, iktidar konumlarına karşı devreye giren kamusal senaryodan farklı bir senaryoyu devreye sokuyordu. Genç kadınlar, kendi konumlarının ve yaşantılarının bir başkasının gözünden bakarak değerlendirmesini yapmak, gözünden bakılanın yurda ilişkin kanaatini yönetmek için, öncelikle olumlu bir girizgâh yapıyorlardı, görüşmeleri *temkinli senaryo* ile açıyorlardı.

Yukarıda anlattığım, çocukluğunu arama hikâyesinde olduğu gibi, başlangıçta, genç kadınlar toplumsal alanda genel kabul gören –ve aslında bizzat kendisi sorunlu olan– bir aile temsilini devreye sokuyorlardı. "Aile içi ilişkiler ve evin kendisi genellikle dış dünyanın tehlikelerinden kaçabilecekleri bir yer sunarak aile üyelerine rahatlık ve güvenlik sağlayan unsurlar olarak temsil edilmektedir" (Lupton 2002: 230). *Temkinli senaryo* bu temsile dayanıyordu. Görüştüğüm genç kadınlar, bir ailede büyümemiş olmaktan dolayı sıklıkla karşılaştıklarını ifade ettikleri önyargıları ve suçlamaları kendilerinde uyanık tutarak, birkaç gün önce tanıştıkları birine karşı temkinli olmayı seçiyorlardı. Ancak, hayat hikâyesinin büyük bir bölümünün geçtiği bir yeri olduğundan başka anlatmak, genç kadınların hayat hikâyelerinde gedikler açıyordu. Hayatlarının ortadan kaldırılamaz bir parçasını yok saydıklarında ya da farklı anlattıklarında yaşamlarının bir parçasıyla diğer parçaları arasında bölünmeler yaşıyorlardı.

Bu durumda, görüşme içinde diyaloglar ilerledikçe, genç kadınlar yurda ilişkin temkinli anlatımları terk ederek, kendi hayat hikâyelerinin bütünlüğü içinde yol almaya başladıkların-

da yurdun tanımları da değişmeye başlıyordu. Başlangıçlarda olumlanan, ayrıntılarına hiç girilmeyen, hakkında *"normal bir ev gibiydi, aile gibiydi, sadece birazcık farklıydı"* denilen yurt, diyaloglarımız ilerledikçe başka bir yere dönüşüyordu. Genç kadınlar, *"yurtlarda neler olmuyor ki"*, *"yurtta kalmayı kim ister"*, *"acı dolu günlerdi, hatırlamak bile zor geliyor"* gibi ifadelerle koridorlar açıyor ve konuşmalarımızın başlarında anlattıklarından farklı bir yurdun odalarının kapılarını açıyorlardı. Ancak temkinli senaryoyu devreden çıkarıp başka kapılar açmaya başladıkça, genel kabul gören temsillerden uzaklaşıyor ve kendi deneyimlerinin dillerinden devşirdikleri hayat hikâyelerini anlatmaya başlıyorlardı. Böylece kendi hayatlarını onlara anlat(may)an resmî kayıtlardan, genel kabul gören toplumsal temsillerden sıyrılıp, hayatlarına dair anlamlar oluşturma sürecinin özneleri oluyorlardı.

Jilet

Yaptığım görüşmelerde, genç kadınların hikâyeyi nasıl anlatacaklarına dair tercihleri her zaman hayat hikâyelerindeki kafa karıştırıcı unsurlardan ya da bir türlü bilgisine ulaşamadıkları geçmişin boşluklarından beslenmiyordu. Bazen anlatan kişinin açıkça muhatabını idare etmesine bağlanabiliyordu. Diğer bir deyişle, sorduğum soruların cevaplanmasında, daha önce andığım üzere, belirli stratejiler devreye giriyordu. Bu stratejilerden birisi de muhatabını idare etmeydi.

Görüştüğüm genç kadınlardan birinin kollarında çok fazla jilet izi olduğunu fark etmiştim ve bunun üzerine ona, "Bunları ne düşünerek yapmıştın? Şimdi bunlar senin için ne ifade ediyor?" sorularını yönelttim. Jilet izlerine dair söyleyeceklerinden onun geçmişine doğru açılacağımızı ya da duyguları üzerine konuşabileceğimizi hissediyordum. Şöyle bir cevapla karşılaştım: "İçimdeki acı çok fazlaydı. Bunu yapınca acıyı daha da iyi hissediyorum. Bedenime zarar verince rahatlayacağımı zannediyorum" dedi ve hemen ardından ekledi: "Aslında ben bunun yanlış olduğunu biliyorum, çünkü insan kendi bedenine

zarar verince dünyadan, annesinden, babasından öcünü alamıyor. O yüzden yapmadım bir daha." Cevaplar gerçekten etkileyiciydi. Kendisini yeterince tanıyan, yaptıklarıyla hesaplaşan, yaptıklarının nedenlerine ulaşabilmiş birinin sözlerine benziyordu. İfade ediliş biçimleri tereddütsüzdü. Çekilen acının bedene kazınmasından, acıların öç alma isteği yarattığından dem vuruluyordu. Genç kadın beden diliyle, bakışıyla, bu sözleri söylerkenki üslubuyla konuyu net bir biçimde açıklamıştı. Karşısında söylenecek söz ya da boşluk da bırakmıyordu. Bu soruların ve cevapların ardından, görüşmemiz yurt yaşamının birçok ayrıntısına, mesela yurttaki bakıcı annelere, yurttaki arkadaşlıklara, genç kadının okula ilk başladığı zaman yaşadığı zorluklara uğrayarak devam etti.

Ne var ki daha sonraları jilet izleri konusunda aynı cevabı farklı genç kadınlardan da duydum. Çok şaşırmıştım. Uzunca zaman üzerine düşündüğüm, özgün olduğunu düşündüğüm bir cevap nasıl böyle tekrar ediyordu? Bu cevabın üzerine gittim. Mesele basitti. Genç kadınlar yurttayken jiletle vücutlarını çizdiklerinde psikoloğa yönlendiriliyorlardı ve bana verdikleri cevapların bazıları da işte bu psikolog görüşmelerinde duydukları, öğrendikleri sözlerdi. Demek ki bu cevapla ilk karşılaştığım görüşmede aslında genç kadın daha önce öğrendiği ve tekrarlamakta olduğu bir cevapla hayatına dair anlatmak istemediklerinin etrafına kalın bir perde çekiyordu. Bu görüşme boyunca hem çok şey konuşmuştuk, hem de hiçbir şey. Kesin olan o kalın perdeyi aralayamadığımızdı. Genç kadın güvenli bulduğu bir açıklamanın ardına duygularını ve yaşantılarını gizlemişti ve belki daha fazla konuşmamak için, belki hislerini açıklamak istemediği için ya da muhatabını (beni) bu konuda konuşulacak uygun bir kişi olarak görmediği için görüşmemiz boyunca beni idare etmişti.

Gizleme ya da hayat hikâyesini bağlama göre yeniden kurma basit bir yalancılıktan çok daha fazlasıydı. Araştırma boyunca, yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınların söyledikleri yalanları, vücutlarına attıkları çizikleri, bazen kendilerini acındırmalarını, bazen kavga çıkarmalarını, öfkelerini ifade et-

me biçimlerini, birbirlerine karşı acımasızlıklarını ve daha birçok olumsuz davranışlarını ve ruh hallerini, göründüklerinden farklı biçimlerde okumanın mümkün ve gerekli olduğunu fark ettim. Bu fark ediş benim dinlediğim hikâyeleri değerlendirmemde dikkat etmem gereken yeni noktaların açığa çıkmakta olduğunu gösteriyordu. Şöyle ki, tam da Pınar Selek'in *Ülker Sokak* çalışmasında belirttiği gibi "(...) tanıklıklarımın zihnimde yarattığı duygusal iklim, beni aynı zamanda 'suç ortağı' olan arkadaşlarıma güzellemeler yazmaya, 'özne' olan bir topluluğu 'mağdur ilan etmeye itebilirdi'" (2007: 27). Ancak hikâyelerin nasıl anlatıldığına, ne kadarının anlatıldığına, neden gizlendiklerine odaklanmak değerlendirmelerimde yeni yollar açabiliyordu. Çünkü anlatılan hikâyelerin neden öyle anlatıldığı da yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınların kendilerini korumak için örmek zorunda kaldıkları kozanın bir ilmeğiydi. Dolayısıyla, hikâyeler anlatılırken devreye sokulan stratejiler de dahil olmak üzere, yukarıda andığım durumların her biri ayakta kalmanın, mücadele etmenin, hayatı sürdürebilmenin, acıyı yaşamanın birer izi ya da usulü olarak değerlendirilebilirdi.

Jilet hikâyesinde de böyleydi. Genç kadın, başlı başına bir yaratıcılık faaliyeti icra ediyordu ve kendi kozasını örüyordu. Yaratıcılığıysa hayatını hiç olmazsa hikâyesinde belirlemeye ve kendini korumaya dönüktü. Kendini korumaya çalışırken belki birçok kişiye tekrarladığı bir ezberi sürdürüyor ama her defasında kendi hikâyesini yaratıyordu. Bu tür yaratıcılık faaliyetiyle tüm araştırma boyunca karşılaştım. Genç kadınlar karşı tarafın kendileri hakkında ne düşüneceğini belirlemek istiyorlardı. Çünkü sıklıkla karşılaştıkları önyargılar, onların da her halükârda acımasızca yargılanacakları, dışlanacakları, aşağılanacakları gibi önyargılar geliştirmelerine sebep olmuştu. Böyle davranmalarını gerekli kılan birçok durum mevcuttu. Yetiştirme yurdu deneyimi olan genç kadınların hayatlarında derin izler bırakan, yurt öncesine, yurt yaşantısına ve sonrasına ait birçok mesele vardı. Dolayısıyla, hayat hikâyelerinde dile getirmekten çekindikleri, sakladıkları, yok saydıkları ve he-

nüz kendilerinin bile yüzleşmeye cesaret edemedikleri birçok an(ı) mevcuttu.

Bu durumlar karşısında benim –araştırmacının– hikâyeleri dinlerken aceleci olmam ya da merak duygusuyla hareket etmem henüz kapanmamış yaraları tekrar açabilir ve yıkıcı bir etki yaratabilirdi. Bunları fark ettikçe, araştırmayı sürdürebilmem için yanıtlamam gereken yeni sorular ortaya çıkıyordu: Yetiştirme yurdu deneyimi olmayan biri olarak, bu deneyimi ancak dışarıdan bilebilecek biri olarak, yetiştirme yurdu deneyimlerinin ne kadarını, nasıl anlayabilir ve ne ölçüde yansıtabilirdim? Bu deneyimin bilgisine nasıl ulaşacaktım? Duyduklarımın ve tanıklıklarımın ne kadarını anlatmalıydım? Dorothy Smith'in söylediği gibi sosyal olarak inşa edilmiş bir dünyayı bilebilmemizin tek yolu onu içeriden mi bilmektir? (Wolf, 2009).

Nihayetinde, çalışmamı sürdürebilmek için tutunabileceğim dal tarafsızlıktan ya da yanlışlar yapma korkusuyla hareket etmekten ziyade, "bilimsel" bir araştırmanın yürütülme usulüyle araştıranı ve araştırılanı, ürettiği temsille toplumsal algıyı değiştirme olasılığı ve tam da yürütüldüğü anda ve belki sonrasında da araştıranı ve araştırılanı güçlendirme olasılığı oldu. Diğer bir deyişle, tıpkı Selek'in söylediği gibi "... bu küçük alana örgütleyeceğim büyüteç, tüm hayatın ipuçlarının sorgulanmasına ilişkin, daha sonradan sürdürülüp sonuçlar çıkarılacak bir deneyim olabilirdi" (2007: 27).

Son: Hikâyelerin imkânları

Yetiştirme yurdu deneyimi, görüştüğüm tüm genç kadınların hayat hikâyelerini boydan boya etkilemişti. Bir yerin, bir mekânın hem kendisi hem de esinlediği duygular kişisel deneyimlerin birer parçası olur (Lupton 2002: 225). Yetiştirme yurdu da genç kadınların hikâyelerinde hem içinde yaşanılmış bir somutluk, hem de esinlediği duygular ve dayattığı anlamlarla bir soyutluk olarak kendini gösteriyordu. Genç kadınlar bu deneyimi çaresizlikle, öfkeyle, isyanla, kabullenmişlikle, haksızlık duygusuyla, yalnızlıkla ve az da olsa mutlulukla anabiliyorlar-

dı. Ancak bu deneyim, genç kadınları mutlak isyan ya da kabullenme konumlarına yerleştirmiyordu.

Yetiştirme yurdu deneyimlerini hikâyelerken, reddetmek ya da kabullenmek konumlarının dışında üçüncü alanlar açıyor ve hikâyelerini buraya kuruyorlardı. Üçüncü alanlar açmalarına, kendi hayatlarına ilişkin anlamlar aramalarına, kendi hayatlarının anlatıcısı olmalarına olanak tanıyan şey, onların yukarıda tartıştığım anlatma stratejileriydi.[15] Bu stratejiler, bazen hayat hikâyesinin karmaşıklaştırılması, bazen temkinli senaryoların devreye sokulması bazen de doğruların söylenmeyerek karşı tarafın idare edilmesi olarak görünürleşiyordu. Yukarıda andığım üzere, hikâyelerin dinleyicisi olan bir araştırmacı için bu anlatımları takip etmek sürekli araştırmanın metodolojisine geri dönüp sorular sormayı gerektiriyordu.

Diğer taraftan bu söylemsel stratejiler, yukarıda andığım yetiştirme yurdunun resmî hikâyelemesini baştan sona ters yüz ediyorlardı. Hem resmî hikâyenin hem de resmî kayıtların oluşturduğu boşluğa ve tarihsizliğe meydan okuyorlardı. Genç kadınlardan dinlediklerim, bu boşlukların, geçmişsizliklerin, nedenleri ortaya konmadan gösterilen toptancı sonuçların karşısına, her anına kafa yorulmakta olan bir hayatı, o hayatların ilmek ilmek örülen hikâyelerini koyuyorlardı. Anlattıkları hikâyeler ve anlatırken başvurdukları yollar, resmî hikâyelemenin oluşturduğu kabuğu kaldırıp altındaki yaraları gösterecek kadar güçlüydüler. Elbette, hikâyeler yaşanmış bir hayatın birebir kopyası olamazlardı. Tam da böyle olmadıkları için, yaşanmış bir hayatın, ya da tanımı başkaları tarafından ve resmiyetle yapılmakta olan bir hayatın, çoğu zaman boğucu olan havasından uzaklaşıp, taze hava koridorları açıyorlardı. Anlatanlara, geriye dönüp geçmişin kırık dökük parçalarını toplayabilme gücü veriyorlardı.

---

15 Necmi Erdoğan, bu üçüncü alanları yoksulluk bağlamında tartışır. Erdoğan, N. (2002). "Yok-Sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark Yaraları", *Yoksulluk Halleri*, (ed. N. Erdoğan), İstanbul: İletişim Yayınları. s. 47-95.

7

Etek Ucuna Takılı Tarih: "Dersim'in Ermeni Kadınlarının Bellek Aktarımları"

MEHTAP TOSUN

Mazgirt kırsalında Ermeni kökenli, yaşlı Alevi bir kadın, gökyüzünde kanatları benekli kartal donunda uçan Düzgün Baba'nın dağda bayırda sahipsiz kalan Ermeni çocukların üzerinde uçtuğunu, onlara göz kulak olduğunu ve iyi niyetli insanlara çocukların yerlerini gösterdiğini ve bu insanların döne döne uçan Düzgün Baba'yı görünce gelip bu çocukları bulduklarını ve kendisinin de bu çocuklardan birisi olduğunu anlatmıştı.[1]

Giriş

Dersim ve çevresindeki yerleşim yerlerinde 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı-Rus Savaşı ile başlayan olaylar bölgede Ermenilere dönük saldırıları tetiklemiş ve bu saldırılar daha sonra meydana gelecek olan büyük felaketin habercisi olmuştur. 1915 yılı Ermeniler için tüm ülkede olduğu gibi Dersim'de de toplu imha hareketinin başladığı bir dönem olmuştur. Toplumsal bir bedeni tamamen veya kısmen yok etmeyi amaçlayan zorunlu yer değiştirmeden/tehcirden yok etmeye uzanan

1 Oruçoğlu'nun 1970'lerin Dersimi'nden aktardığı bu hikâye için bkz. Oruçoğlu (2010).

tedbirler alınmıştır. Ermeniler Dersim'in etnik ve dinî kompozisyonunu oluşturan diğer yöre halkları (Kırmanc-Zaza, Kurmanc-Kürt, Kızılbaş-Alevi) tarafından ya maddi karşılık beklenerek ya da herhangi bir karşılık beklenmeden korunmuştur. Bu koruma çabalarına tezat oluşturan durumlar da olmakla beraber, genel olarak Dersim, 1915 yılında Ermenilerin kitlesel olarak korunduğu ve sığındığı yerlerden biri olmuştur. Bu yazı da, Dersim'in Ermeni kadınlarına, suskun annelerinden, nenelerinden miras kalan 1915 anlatıları ve bu kuşağın geride kalan kadınlarının kendi kimlik algılarının serüveni üzerine kuruludur. Bu anlatıların dillendirilmesiyle şiddetin hafızalar aracılığıyla kendini yeniden inşa ettiği ancak diğer taraftan da özne olma yolunda güçlendirici ve dönüştürücü bir adım olduğu öne sürülebilir. Kuşaklararası bellek aktarımı hatırlanan geçmişleri, yaşanmış bugünlere ve beklenen geleceklere bağlamak için araçsallaştırıldığı zaman bir anlam kazanır. Farklı kuşaklar bir kuşakla belli tarihte ve yerde birlikte yaşamış olsun ya da olmasın "zihinsel ve duygusal bakımdan birbirlerinden kopuk olabilirler, bir kuşağın anıları o kuşağın üyelerinin beyinleri ve bedenleri içinde bir daha geri alınamayacak biçimde kilitlenmiş olabilir" (Connerton 1999: 11). Dolayısıyla, aktarılan ve hatırlanan geçmişiyle çevrili olan insan kişisel olarak yaşadığı olaylar toplamını onlar aracılığıyla görür.

Tarih duygusu, yani şimdiki zamanda tarihle karşı karşıya geldiğimizde hissettiklerimiz, geçmişin olayları ve kişileri arasındaki bağı koparmadan hatırlama ve anlamaya teşvik ederken aynı zamanda geçmişi şimdi içerisinde kavramamızı da sağlar. Aynı zamanda tarih, hafızanın üzerindeki tanıklığını genişletebilir, tamamlayabilir, düzeltebilir hatta yadsıyabilir ama bu tanıklığı yok edemez (Ricoeur 2012). Soykırım tarihi içerisindeki tanıklıklar ve anlatılar bir yandan tarih ve hafıza arasında kayan boşlukları doldurmaya yardımcı olurken öte yandan da tarih ve hafıza arasındaki temel geçişi sağlar. Bütün soykırım projelerinin en önemli amaçlarından biri yalnızca bir bütünün varlığını fiziksel olarak yok etmek değil, aynı zamanda onun hafızasını da yok etmektir (Lentin 1997). Bir soykırım süreci bo-

yunca yaşananlar kadınlarla erkekleri hem farklı oranlarda etkiler, hem de biyolojik farklılıkların toplumsal olarak inşa edilen anlamlarını yeniden üretir. Bu doğrultuda, tüm soykırımların aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş olaylar/kurgular olduğunu söyleyebiliriz. Eğer cinsiyetin soykırım üzerine etkisini tam olarak anlayamazsak yok etme çabasının önemini de yakalamamız güçleşir. Çünkü soykırım sürecinin başından itibaren bütün bedensel kurgular kadınlar üzerinden ilerler. Kadınların ele geçirilmiş bir ulusu temsil etmesi, bir ganimet olarak görülmesi ve bu nedenle acı çektirmenin en uç biçimlerinin (her türlü cinsel, fiziksel ve psikolojik saldırıdan yok etmeye) yaşatılması, soykırım sonrasındaki bütün travmalar, hegemonik erkekliğin ve ataerkil kontrolün yeniden üretilmesine yol açar. Türkiye'deki ve Dersim özelindeki soykırımların tarihini cinsiyetlendirmek, yani kadınların bu tarih içerisindeki inşasını etnik ve ulusal özneler olarak hesaba katmak, soykırım tanımının cinsiyet kimliğine bürünmesinin de önünü açabilir. Cinsiyetlendirilmiş soykırım tanımı tarihin geleneksel versiyonlarının dışına taşarak geçmişi geleceğe taşıyacak hakikat ve adalet arayışının daha sağlam bir düzlemde yürütülmesine yardımcı olur.

Soykırım tarihleriyle örülü ve merkezî otoritenin nüfuz edemediği Dersim coğrafyasının kendi iç yaşamı, mağdur kimlikleri koruma altına alma ve yardımlaşma hikâyeleri ile doludur. Bu hikâyeler gerek Ermenilerin, gerekse Dersim'deki Zaza-Kürt-Alevi diğer halkların anlatılarında ve tanıklıklarında dile gelmiştir. Kadın anlatıcılardan biri, bu kurtarma ve koruma hikâyelerine tanıklık edenlerden aldığı bilgiye dayanarak, bu şekilde bir olayı şöyle aktarmıştır: "Gene de Allah yüz bin kere razı olsun ki kurtulan birkaç kişiyi de gene Aleviler, Kürtler kurtarmış. O almış öbürü saklamış. Kalan çoluk çocukları da saklayan saklamış yani" (80, İstanbul). Koruma altına alma mı, sığınma mı olduğu konusu Dersim Ermenilerinin yaşadıklarında, biriktirdiklerinde, yani deneyimlerinde gizlidir. Bu giz perdesi, tanıklıklarla ve anılarla aralandığında, tehcirden sağ kurtulan Ermenilerin, daha sonrasında Dersim'de sığıntı hayatlar yaşadıkları, daha ileriki bölümlerde kadınların aktarımlarıy-

la da ortaya çıkacaktır. Resmî tarih söylemi içerisinde "Ermeni saklayan" yer olarak konumlandırılan Dersim, bu yönüyle coğrafi olarak fişlenmiş, hedef gösterilmiştir. Bu saklama söyleminin izi sürüldüğünde Dersim'in yazılı-sözlü tüm kaynakları gerçekte saklananların çoğunun kadınlar ve çocuklar olduğunu belirtir. Dersim'in Ermeni kadınlarının anlatıları "kadın ve çocuk saklama" denilen olayın aslında bir tür savaş ganimeti olduğu gerçeğini de bize sunar.

Bu araştırma, Dersim'deki 1915'in tanıklığını Ermeni kadınların kuşaktan kuşağa geçen aktarımları ve kendi anlatıları üzerinden kurgulayarak, cinsiyetlendirilmiş bir tarih algısı sunmayı amaçlıyor. Soykırımı cinsiyetlendirmek hakikat hakkındaki bilgimizi derinleştirmekle kalmaz, aynı zamanda kadınların ifadelerinin duyulur hale gelmesine ve geçmiş yaraların telafi edilmesine de olanak sağlar. Bu yazıya kaynaklık eden veri, kesintili olarak Dersim ve İstanbul'da devam eden ve dört yıla (2009-2013) yayılan bir araştırmanın sonucunda derlenmiştir. Araştırma süresi boyunca 15 kadınla, 1-2 saat süren derinlemesine görüşmelerle Dersim'in Ermeni kadınlarının hafıza ve deneyimlerine başvurulmuştur. Bu yazıda kişilerin kimliklerine dair yalnızca yer ve yaş bilgileri aktarılacak, isimleri ya da köy isimlerine yer verilemeyecektir. Kadın anlatıcılarla ortak dil, din, kültür ve cinsiyeti paylaşıyor olmak, yani içeriden ve yerli olmak onlara oldukça rahat bir şekilde ulaşmamı ve kolaylıkla ilişki kurmamı sağladı. Dersimli, içeriden biri olmanın getirdiği ortak payda, hem araştırmacı olarak anlatıcıların gözünde beni güvenilir kılarken hem de onların daha rahat ve açık bir şekilde sorulan soruları cevaplamasına olanak tanıdı. En önemli nokta da araştırma süresince görüşmeciler tarafından aktarılan soykırım deneyimlerinin yeniden hatırlanması ve paylaşılmasının zorluğunun bir yanda, araştırmacı olarak bu deneyimleri soğukkanlı bir şekilde dinlemenin zorluğunun diğer yanda durmasıydı. Ancak, görüşmelerin ilerleyebilmesinin en önemli motivasyonu, görüşmecilerin yerli bir kadın araştırmacı ile ortaklaştırdıkları bir tarihi yeniden konuşabilmek ve sessizliği aşarak güçlenebilmekti.

Bu çalışma literatür içerisinde görünmez ya da kısmen gö-

rülebilir olan cinsiyet değişkeninin önemine vurgu yapmayı amaçlıyor. Çalışma boyunca kadınların dilinden dinlediğim soykırım anlatıları, sahip olduğum etnik hafızamın içerisine derin olarak işlemişti. Dinlediğim her anlatı hem kendi parçalı kimliğime (Dersimli, Kırmanc [Zaza], Kurmanc [Kürt], Alevi [Kızılbaş], Ermeni) giden bir izi barındırıyor hem de ait olduğum coğrafyaya, Dersim'in tarihsel ve kültürel belleği rehberliğinde bir yolculuğa çıkarıyordu. Görüştüğüm kadınların soykırım anlatılarının tanığı ve dinleyicisi olarak bulunduğum yer geçmişin korkularından belirli bir mesafede durmamı talep ediyordu. Ancak soykırım çalışmasının asıl zorluğu burada belirmekteydi, çünkü anlatıları "bilimsel" alanın sınırları içerisine sığdırmaya çalışırken, kurbanlarla empatik olarak kimliklenme ve onları insandışılaştıran deneyimlerine ve ölümlerine, insanın acımasızlığına şahitlik ederek duygusuzlaşmak çok kolay olmuyordu. Etik sorumluluk gereği, soykırım çalışmalarında dikkat edilmesi gereken husus, ilgiyi çekmek için zulüm ve röntgencilik kozunun oynanmaması ve yaşananların, anlatıların korku estetiği tarzında ortaya koyulmamasıdır (Semelin 2011). Dolayısıyla, bu araştırma bireysel ve kolektif belleğin rehberliğindeki tanıklıkları ve anlatıları soğukkanlılıkla ortaya koyma, yani birlikte bir tür yolculuğa çıkma çabasında olmuştur. Bu yolculuk öncelikle, 1915 soykırımının kuşaksal aktarımını sağlayan beş temsilî Dersim Ermenisi kadının anlatıları üzerinden başlıyor ve soykırım sonrası dönemden bugüne kadar süregelen kimliklenme deneyimleri ve süreçlerinin anlamlandırılmaya çalışılmasıyla sonlanıyor.

Yüklü bir geçmiş, kederli bir bellek: 1915

Kemere ke kılaşinge ra vejiye, peyser nina.
(Sapanla atılan taş bir daha geri gelmez.)[2]

Cinsiyet ve millet kavramlarının birbirini bilgilendirme ve kurma biçimleri içerisinde yer alan kadın bedeninin, milletlerin

2 Bir Dersim atasözü.

doğuşunu temsil ettiği, topraklara sınırlar çektiği ve sonuç olarak ulus-devletlerin temelini oluşturduğu söylenir. Dolayısıyla, kadınların vatanı, ulusu temsil eden simgesel anlamları, korunduklarında ulusun korunduğu, korunamadıkları zaman ise ele geçirilen savaş ganimetleri olduklarını gösterir. Bu şekildeki sembolik kadınlık ve erkeklik kurguları aynı zamanda etnik temizlik ya da soykırım gibi kitlesel olarak yok etmeye dönük şiddet vakalarının, kadın bedeni üzerinde ataerkil kontrolün nasıl üretildiğine dair örnekler sunar. Soykırım ve cinsiyet arasındaki bu bağlantı kadınların etnik ve ulusal özneler olarak düşünülmesinin ne denli önemli olduğunu gösterir. Soykırımın cinsiyetlendirilmesi kadınların merkezinde bulundukları bu millet, ulus-devlet ve etnisite alanı içerisinde yeniden görünürleşmesini sağlar. Bu yazı kapsamında ele alınan 1915 soykırımına dair anlatılar Dersim'in Ermeni kadınlarının soykırım tarihi içerisinde görünürleşmesine ve ortak tarihle yeniden yüzleşmeye imkân tanır.

Soykırım ve cinsiyet ilişkiselliği üzerine yapılan araştırmalar soykırım pratiklerinin kadın ve erkek üzerindeki etkisi üzerine farklı görüşler ortaya koymuştur. Mary Anne Warren tarafından ortaya atılan "cinsiyet kırımı" (*gendercide*) kavramı, cinsiyet seçimli kurbanların ya kadın olduğu ya da erkek olduğu üzerine kurulur. Çünkü kurbanlar sadece erkek olmalarından ötürü cinsiyetçi ölüme mahkûm olurlar ya da kadınlar kadın olduğu için kurban edilirler (1985: 22). Adam Jones, 1992 yılından başlayıp 1995 yılında sonlanan Bosna savaşının "cinsiyet kırımı"nın, yani seçilen cinsiyetin kitlesel olarak öldürülmesi ya da cinsiyet seçimli toplu katliamın örneklerini barındırdığını ifade eder (2006: 216). Soykırımla sonuçlanan tüm örneklerde "savaşabilecek" yaşta ve durumda olan erkeklerin katledildiği ve kitlesel olarak erkek ölümüne rastlanıldığı için cinsiyet kırımına uğrayanların da onlar olduğu belirtilir (Jones 2000: 188). Diğer bir ifadeyle, öldürme ve ölme savaş içerisinde cinsiyetlendirilmiştir ve mesele kadınların ve çocukların öldürülmemesi meselesi değil öldürmenin seçici olması nedeniyle seçilip götürülenlerin, ortadan yok olanla-

rın erkekler oluşudur (Yuval-Davis 2010). Jones ve Yuval-Davis, Srebrenika ve Bosna örneğini Warren'ın "cinsiyet kırımı" (*gendercide*) kavramı üzerinden tartışmaya açarak, erkeklerin cinsiyet seçimli ölümlere maruz bırakıldığını öne sürmüşlerdir. Dersim'e ait 1915 sözlü ve yazılı kaynakları, onların bu tespitini doğrular nitelikte deneyimler ve hikâyeler sunar. Aynı zamanda, yazının başlarında da aktarılan, saklama ve koruma hikâyelerinin çoğunun kadınlar ve çocukları içerdiği gerçeği de bu tespite katkı sunar. Buna ek olarak soykırımda, erkeklerin cinsiyet kırımına uğradığına ilişkin gerçeklik, bir anlatıcının aktarımında da şu şekilde ifade buluyor: "Kırım zamanında dedemlere mektup geliyor sabah bütün Ermeniler asılacak diye, ertesi sabah gelip evi arıyorlar, silah falan var mı diye, sonra dedemi, iki kardeşini önlerine alıp götürüyorlar, hepsini süngülüyorlar, kırıyorlar" (İstanbul, 90). Dolayısıyla, soykırımın kadın ve kadınlıkla olan ilişkiselliğini daha iyi anlamlandırabilmek için erkekler ve erkekliklere de odaklanmamız gerekir. Ancak, soykırımda daha çok erkek ölümlerinin olması ve erkeklerin çabucak öldürülmesinin cinsiyet kırımı içerisinde bir ölçü âleti olarak görülmesi birtakım eksik belirlemelere ve değerlendirmelere de sebebiyet verebilir. Ölümleri ve acıları kadın-erkek terazisine koymadan önce soykırımın cinsiyet ilişkilerini nasıl içerdiğini ve bunlarla nasıl örüldüğünü anlamamız gerekir. Soykırım süresince ölen kadınların sayısı erkeklerden az olabilir, fakat kadınlar, tecavüz edilip köleleştirilme gibi soykırım pratiklerine maruz kalarak, daha uzun dönemli sonuçlara, yani "uzun ölümlere" katlanmışlardır. Kadınlar bu "etnik temizlik" operasyonu sonucunda zaferi kazanan grup tarafından tecavüze uğramış köleler, cariyeler ve eş/kumalar olarak katılırlar. Bu nedenle, soykırımın cinsiyetlendirilmiş süreçleri içerisinden geçen kadınların "yaşayan" olarak nitelendirilmesi çok zordur.

Soykırım travmasıyla baş etmenin yollarından biri hikâyeyi anlatmaktır, iyileşme ancak yaşayanların ve duyanların hikâyelerini aktarmasından geçer. Bu hikâyeler hafızada depolanarak "kişinin kendisine, yakınlarına ve uzağındaki ötekilere" ait

olmak üzere "üç ayaklı bir bellek" (Ricoeur 2012) aracılığıyla yaygınlaştırılır. Bu "üç ayaklı bellek", geçmişi anlamak, anlamlandırmak ve bugünü kurabilmek için gerekli her şeyi içinde barındırır. Eğer doğayı, tarihi, kurbanlaştırma/kurban etme biçimlerini ve soykırım sonuçlarını daha net anlamak istiyorsak (Smith 1994: 316) kadınların "üç ayaklı bellek"lerine başvurmamız ve kadın olarak deneyimlerini içermemiz gerekir. Aşağıdaki anlatıda, hem "üç ayaklı bellek" aracılığıyla aktarılan tanıklığın hem de cinsiyet ve soykırım arasındaki ilişkiselliğin izleri görülüyor. Bu anlatıdaki üç ayaklı belleği tarif edecek olursak; ilki olayı görüşmeciye anlatan babası, ikincisi bu hikâyenin gerçek kişisi, yani babanın kız kardeşi (1915'te askerlerin elinden kurtulmak için kendisini zehirleyerek hayatına son vermiş) ve üçüncü olarak da halasının başından geçen bu olayı babasından dinlediği kadarıyla aktaran 71 yaşındaki anlatıcıdır:

> Bir halam varmış, babamın halası, başçavuş mu, komutan mı, her ne köpekse o görmüş bu kızı, kendi kendine demiş ki ben bu kızı alacam. Halam 2 kız arkadaşıyla berabermiş, bu kızlar 3 tane arkadaş, 2 kız Alevi, halam da Ermeni... Onlar sözleşiyor, ottan zehir yapıyorlarmış, zamanında hazırlanmışlar bilmişler ki, hani Ermenileri seçip kırıyorlar. Demişler ki tez ola, geç ola bizi götürür öldürürler. Zehir yapıyorlar, hazırlıyorlar, kuşaklarının önüne koyuyorlar. Komutan konuşuyor arkadaşlarıyla diyor ki, bu üç tane kızı ayıralım, diyor. Köydeki diğerlerinin hepsini diziyorlar, ağır makineyi de kurmuşlar Mazgirt düzlüğünde... Komutan, bekçi veriyor kızların önüne, diyor ki, al götür bunları bölükten, sakin bir yere götür. Askerler götürüyor, iki tane asker önde götürüyorlar, bir taş kayanın orda duruyorlar. Kızlar diyor ki, biz tuvalete gitmek istiyoruz, asker diyor ki, yok, diyor yasaktır, bizi öldürürler. Diyorlar ki, kendimize mi yapak, mecbur bir yerde yapmamız lazım. Sonra askerlerden biri diyor ki, bırak o kayanın arkasında ihtiyacını görsün gelsinler. Gidiyorlar orda zehiri içiyorlar, üçü de içiyor, üç tane kız. Gelmiyorlar, asker de gidiyor ki köpük ağız-

larından gidiyor, içmişler zehirlenmişler. Asker haber veriyor, bunlar kendini öldürmüş, diye. O kızların cesetlerini de yerde süngülüyorlar (71, Dersim).

Soykırım insanlık dışı bütün araçlarını kullanarak kalplere, bedenlere travmatik izlerini bırakır. Bu izlerden biri olan tecavüz, soykırım sırasında hedeflenen grubu yıkmak için açıkça kullanılan bir savaş stratejisi olarak bilinir. Soykırım ve tecavüz ilişkisini araştıran uzmanlar, "soykırımsal tecavüz"[3] olarak adlandırılan bir kavram geliştirmişlerdir. "Soykırımsal tecavüz" ve onun uzun dönemli sonuçları, grubun kadınları için nihai bir ölümü de beraberinde getirir. 1915'te ve daha sonrasında Dersim'de yaşananlara ilişkin, gerek yazılı gerekse sözlü kaynaklarda kadına yönelik tecavüzün adı neredeyse hiç geçmez. Bu araştırmaya kaynaklık eden kadınların sözlü tanıklıklarında ve anlatılarında da böyle bir olguya rastlanılmamıştır. Bu durumu, tecavüz vakalarının olmaması ya da yaşanılmaması olarak değil, tecavüzü, görünmezleştirilmesine çalışılan bir olgu olarak görmemiz gerekir. Bunun bir nedeni, travmatik deneyimlerin yaşam temellerini sarsıcı etkisinin olması ve "hatırlamak için aşırı korkutucu ve dile getirecek kelime bulmak için ise aşırı zor" olmasıdır (Lentin 1997: 13). Bir başka nedeni ise, "milletleri, biyolojik, kültürel ve sembolik olarak yeniden üreten kadın" (Yuval-Davis 2010: 19) mitinin ve bu mitin asıl kaynağı olan millet ve değerlerin zarar görmemesidir. Ancak, soykırım sürecinde yaşanan kadına yönelik tecavüz vakaları, çok az da olsa edebi yazılarda görünür hale gelebiliyor. Haydar Işık'ın *Bir Ermeni Kızı Arevik* adındaki romanı bu duruma bir örnek teşkil eder. 1915'te Dersim'de yaşananlara dair bir kesit sunan roman, soykırımda yetim kalan Arevik'in başından geçen tecavüz olayına da yer verir. Buradaki en önemli ayrıntı, yukarıda da belirtilen nedenlerden kadınlara yönelik "soykırımsal tecavüzün" gerçek hayatta değil kurgusal hayatlar içerisinde konu edilerek soyutlaştırılmasıdır.

3 Jones'a (2008: 232) göre bu kavram ilk olarak Catharine MacKinnon tarafından, 1994 yılında basılan "Rape, Genocide and Women's Human Rights" adlı makalesinde ortaya atılmıştır.

Varlık süresi herhangi bir bireyin yaşam süresini aşan toplumsal grup, geçmişi ile ilgili olayların izlerini grubun daha genç üyelerine aktarır. Bu aktarımların zihinsel temsillerini kafalarında tutabilen bu kuşaktan bir kadın, anlatısıyla kadınların nasıl cinsel sömürünün kurbanı olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: "Dedemin anlattığına göre dedemin babasını kesmişler, işte dedemin anasını da adamlar kaçırıp götürmüşler. Sonra Süleyman ağa varmış, ona götürüyorlar ve ağanın 2 eşi varmış, sonra bunu da alıyor, üç çocuk da bundan oluyor" (80, İstanbul). Dedeler ve nenelerden torunlara aktarılan bellek iletileri kadınların kaçırılması ve köleleştirilmesiyle soykırımın başlayıp bitmediğini, kuşaktan kuşağa devam ettiğini gösterir. Toplumsal grubun yaşlı üyelerinin ortak anılarını aktaran kadınlardan kimi soykırım sürecinde kadınların çocuklarından çeşitli nedenlerle vazgeçmek ve kopmak zorunda kaldıklarını aktarırken: "Nenem toplanılıp götürüldükleri zaman yolda halamı suya atıyor" (90,İstanbul); kimisi de çocuklarının ölüsüyle baş başa kalma durumlarının yaşattığı duygusal çöküntü hallerini ifade ediyor: "Bir bacım varmış 6 aylıkmış, çok güzelmiş, yolda ölüyor, gece gelip diyorlar ki ver bize götürelim, annem vermiyor, ben kendim gittiğimiz yerde gömecem diye. Gizli tutuyor, yok ölmemiş uyuyor diyor, öyle ağlayıp alıp götürüyor" (71, Dersim). Bu anlatılarda da görüldüğü gibi, kadınlar, cinsel olarak kurbanlaştırılmanın yükünü, hamile kalarak, çocuk doğurarak, bebeklerini öldürerek ve çocuklarından ayrılma kararı alarak taşımışlardır. Bu yüzden soykırımın Dersim'in Ermeni kadınları için erkeklerle paralel olmayan bir dizi deneyim ve hafıza ürettiği söylenebilir.

Kadınlar soykırım süreci içerisinde farklı toplumsal gerçekliklere yerleşiyor, baskıya ve sömürüye farklı farklı biçimlerde katlanıyorlar. Bir görüşmecinin aktarımından, tahribatın araçlarının ne derecede cinsiyetlendirilmiş olduğunu, cinsiyet ve yaş seçiminin bu durumun bir parçası olduğunu, genç ve güzel kadınların cinsel yağma için seçildiğini öğreniyoruz: "Ermeni kırımında bütün gençleri kırmışlar, kadınların güzel olanlarını seçmişler kendilerine almak için, ondan sonra kadınlar duy-

muş, bizi alacaklar diye, toplu bir vaziyette kendilerini Munzur'a atmışlar" (75, İstanbul). Bu anlatı hem cinsiyetlendirilmiş soykırım kurgusunun bir örneğini hem de kadınların ölümle sonuçlanan direnme pratiğini görmemizi sağlar.

Soykırımın kadınlar üzerindeki diğer pratiklerinden biri de zorunlu olarak tıraş edilerek önemli bir kadınlık özelliğinden mahrum bırakılmadır. Bir anlatıcının nenesinin, annesinin saçının kesilmesine nasıl engel olduğunu aktarması anneyle-kızı birbirine kadınlık temsiliyle bağlayan "saç" imgesinin önemine odaklanmamıza yol açar:

> Dersim'den de alıp apar topar Elazığ'a götürüyorlar. Elazığ'a götürdüklerinde hepsini tıraş ediyorlar, bitlenmişler diye. Annemin saçları çok uzunmuş bağlıyormuş, killen yıkıyormuş. Nenem diyor ki askere, sakın benim kızımın saçlarını kesme. Asker de diyor ki, kapıda bekliyorlar nasıl kesmeyelim. Annem, yok, diyor, ben saklarım, diyor. Orda belinden bir kemeri veriyor askere, kesme, diyor. Artık kemer ne kadar kıymetliyse demek, asker kemeri alıyor, kesmiyor annemin saçını (71, Dersim).

Kadınların yaşam, deneyim ve acı hafızalarının bellek haritaları, şiddetin yaşanma/yaşatılma biçimlerinin ve şiddetin ayrıntılı hallerinin kadınlıkla ilişkilerinin erkeklerinkinden oldukça farklı olduğu, cinsiyetlendirilmiş soykırım anlatılarında görülür. Bu anlatılarla etnik yıkım içerisinde kadın ve erkeğin iki ayrı nüfusu oluşturduğunu, cinsiyet kıskacının soykırımı baştan sona şekillendirdiğini öğreniyoruz. Soykırım içerisindeki cinsiyet sorunu kadınların deneyiminden çok öteye giderek "cinsiyete dayalı suçlara eklemlenir" (Von Joeden-Forgey 2012: 91). Tüm bunların yanı sıra, bu anlatılar aynı zamanda, kadınların hikâyelerinin homojenleştirilemez olduğunu da gösterir.

"Sınır" idaresi stratejisi: Kimliklenme

Kamo aslê xo inkar keno / Tozike erzone rêca xo sono.
(Kim ki aslını inkâr eder / Çığırını kapar gider.)[4]

Bu başlıkta yer alan sınır kelimesi coğrafi anlamının ötesinde bir metafor içerir. Bu metafor bireylerin sahip olduğu aidiyet ve kimlik alanlarının belli sınırlar ile çevrilmiş olmasına ve kimliğin içerisi ve dışarısı arasındaki sınıra atıfta bulunur. Burada tariflendirilmeye çalışılan sınır metaforu, Barth'ın etnik gruplar arasındaki sınırlar ve bu sınırların nasıl korunduklarına ilişkin yapmış olduğu tartışmada gerçek anlamını bulur. Barth etnik grupların sadece sınırların ön plana çıkarılması esasına dayandırılamayacağını, herhangi bir grubun varlığını devam ettirebilmesi için aidiyet ve dışlama gibi bazı mekanizmaların da devreye konulması gerektiğini belirtir (2001). Siyasal olduğu kadar kültürel bir projenin de uygulama alanı olan soykırım ve soykırım sonrasındaki asimilasyon ve kimlik arayışları süreci de kimliğin içerisi ve dışarısı arasındaki sınırların belirlenmesinde oldukça büyük bir öneme sahiptir. Soykırım sonrası dönemde, simgesel ve güvenilir kimlik arayışları Dersim Ermenileri için birer sınır ve hayat stratejisi haline gelir. Bu stratejileri yönetmek için sınırda hayat boyu nöbet tutulması gerekir. Dolayısıyla, artık bu sınırları çizilmiş olan kimliklerden içeri girmek oldukça zorlaşmıştır. Bu süreç içerisinde Ermeniler toplumsal yapıdaki dengeyi çoğunluk grubun özellikleriyle kimliklendirme, ötekileştirme ve marjinalleştirme çabalarının en önemli referanslarından biri haline gelmiştir. Kadınların yaşadığı deneyimler ve izlediği stratejiler ise hem cinsiyet ilişkileri ve etnik düşmanlığın bağımsız iki bileşen olmadığını göstermiş hem de kadınların sınır muhafızları olarak kimliklerini koruyabilme çabalarını ortaya koymuştur.

Dersim'in Ermeni kadınlarının cinsiyetlendirilmiş bellek anlatıları, geride kalan, kırılmış ya da belirsiz müphem kimlikle-

4 Dersimin yerel ozanı Sey Qaji tarafından, 1915-17 Rus saldırısı döneminde söylendiği ileri sürülür. Aktaran "Dersim'de Kırk Göze", sayı 6, 2014, s. 36.

rini sergiler. Siyasal şiddetin mağdurları olan kadınlar sahiplenmek durumunda kaldıkları yeni, kırılgan ve muğlak kimlikleriyle sancılı bir sürecin içerisine itilerek, görünmez hale gelmişlerdir. Bu görünmezlik durumu kuşaktan kuşağa değişen isimlerde somut olarak ortaya çıkar. Bir görüşmeci (E, 70) bu durumu şöyle aktarmıştır: "Ben bildim bileli adım Pamuk ama babam onlar diyordular ki senin adın Ani" (80, İstanbul). Dilin, ismin, kimliğin yitirilmesinin ve yeni bir dilin edinilmesinin koşulları ise bir başka anlatıda şu şekilde ifadesini buluyor: "Gizli gizli bişiyler konuşuyordu annemler, diyorduk siz ne konuşuyorsunuz, diyorlardı biz Almanca konuşuyoruz. Ne annem ne babam söylemiyorlardı bize" (71, Dersim).

Kadınların Ermenilik üzerine kurulu, cinsiyetlendirilmiş, bireyselleştirilmiş sağ kalan kimliği, eklemlendiği kimlikle soyut olarak yer değiştirmiştir. Bu anlatı Dersim'den çıkıldığında, hâkim kimlik kurgusunun ne olduğunu ve sonucunun nereye kadar vardığını ve aynı zamanda anlatıcının kimliğini edindiği grubun öyküsü içerisine nasıl "gömülü" olduğunu ortaya koyar:

> Buradakiler, İstanbul'dakiler, beni Kürt diye biliyorlardı, bu yüzden Tekel'de işe başladığımda ekmeğime zehir koydular. Kürt diyordular. Tabii Tunceli'den geldim, kimsin, Kürdüm, o zaman Alevi mi diye sormuyorlar. Nerden geldin, Tunceli'den geldim, Tunceli'den geldiyse tamam bunun başı sivri...[5] (80, İstanbul).

Görüşülen kadınların hemen hemen hepsi "düşman" ve "hain" Ermeni figürünün, Dersim'deki diğer halklar tarafından da kendilerine sürekli hissettirildiğini ifade etmişlerdir. Birer "yabancı" konumunda bırakılmaları, kadınları kendi aidiyet gruplarından dışlayan, tam bir kimliksizleştirme, kültürsüzleştirme sürecinin ve suskunluk sarmalının oluşum nedenidir. Bu sar-

5 Bu anlatıda görüşmecinin dillendirdiği "başı sivri" tabiri, Dersimli olmanın otomatikman Kırmanc, Kurmanc, Alevi, Kızılbaş, Ermeni kimliklerinden herhangi birine ve bu etnik kimliklerin yanı sıra, sol/sosyalist siyasi kimliğe sahip olmaya, yani toplumdaki "ötekilik" pozisyonuna gönderme yapar.

mal içerisinde bulunan kadınlar, yok edilme değil, içinde bulunduğu, eklemlendiği aidiyetten dışlanma korkusunu taşırlar. Dersim'de yaşayan bir anlatıcı, doğuştan kimliksizleştirilmesine rağmen, Ermeniliğe dair köyde yaratılan figürler ve imgelerden dolayı topluma dahil edilememe durumunu şu şekilde aktarıyor: "Bana hiç söylemediler Ermeni olduğumuzu, ben kaçtıktan sonra köylüler söyledi, dediler ayy bu demircinin kızıdır. Bunlar Ermenidir sen niye bunu kaçırdın dediler. Daha sonra da amcası beyime bağırdı, kızdı, köylünün hepsi biliyor biz bilmiyoruz ne kadar komik değil mi" (71, Dersim). Bu anlatı, bilinenlerle bilinmeyenler arasındaki boşluğu doldurarak bir arada tutan, onu kuran dedikodunun ve gündelik yaşam içerisindeki alışverişlerle yayılan kişisel bilginin, kişinin kendisinden önce nasıl ulaştığını ortaya koyar. Bu günlük anlatılar kişilerin yaşam boyu birbirleri hakkında bildiklerinin karışımından oluşur ve bu bir köyün "resmî olmayan yollardan kendisinin komünal tarihini" kurageldiği anlamını taşır (Connerton 1999: 32).

Türkiye'de "Ermeni" kimliğinin nasıl asimile edildiğini ve bu kimliğin şiddet döngüsü içerisine nasıl sokulduğunu salt devletin "Türkleştirme"/"homojenleştirme" politikaları üzerinden değil, aynı zamanda Ermenilerin bulundukları yerde çoğunluğun kimliğine eklemlenme durumları üzerinden de okumamız gerekir. Ermeniler yaşadıkları yerde çoğunluğun grup kimliğine (üst kimliğe) tabi hale gelerek bireysel kimliklerini kaybederler. Dersim'in Ermeni kadınlarının yaşadığı "kimlik kaybı", Dersimlilik, Ermenilik, Kürtlük, Zazalık, Türklük, Alevilik, Müslümanlık, Hıristiyanlık, azınlık olmak ve göçmen olmak gibi toplumsal kategorilerin iç içe geçtiği, kesiştiği, birinin diğerini asimile ettiği süreçlerle örülüdür. Kadınların çoğu anlatılarında Aleviliğe sığındıklarını, bu kimliği benimseyerek toplumsal hayata asimile olma yolunu seçtiklerini ifade etmişlerdir. Bu sığınmanın nedeni hem Alevi komşularının eskilerden beri kendi dinlerine (Hıristiyanlık) büyük bir saygı ve hoşgörü ile yaklaşması, hem de Alevilikle Hıristiyanlık arasında ortak birtakım kültürel değerlerin varlığına olan düşüncelerine dayanır. İstanbul'da yaşayan bir anlatıcı bu durumu şöyle aktarır:

> Ben Alevi kültürü içindeydim, Gağan[6] yapıyorum, Ermenilerin de Gağantı varmış. Ermenilerle Alevilerin Gağantı bir. Hıdır İlyaslarda, On iki imamlarda gençken orucumu tutuyordum, aşuremi hep kaynatırım (80, İstanbul).

Bu anlatı aynı zamanda bize, asimile edilen toplumun boyunduruk altındaki konumunun sürekli hale gelebildiğini de gösteriyor. Bir başka anlatıcının ifadelerinden, Dersimli olma halini kimliğinin önüne aldığını ve aynı zamanda Aleviliğin Ermeni kimliğine, yani Hıristiyanlığa "ince" olması yani yakın durmasından dolayı da bu "yolda" olduğunu öğreniyoruz:

> Valla Dersimliyim, ne Kürdüm ne Türküm, ama Aleviliğin yolunu tutuyorum. Aleviliğin yolu daha ince bize (71, Dersim).

Yukarıdaki anlatılar kadınların kolektif olarak öz kimliklerine yakınlık-uzaklık mesafesine göre kimliklendiğini ortaya koyuyor. Dersim Ermenilerinin kimlik geçişleri arasındaki mesafe Alevilikle daha yakınlaştığı için, "tercihlerini" bu yönde kullanıp, "yol"larını bu tercihleri üzerine döşüyorlar. Ancak güvenli bir kimlik olarak benimsenen Alevilik bir yerde Müslümanlaşmayı da beraberinde getirir. Kadınlar için İslâmiyet'e dönmenin ya da din değiştirmenin alternatifi bir Müslümanla evliliği hızlı bir şekilde kabul etmek ve çocukların "doğru" Müslüman olarak yetişmesine boyun eğmekti. Dersim'de yaşayan bir Ermeni kadın anlatıcı Aleviliği kabul ederek, Müslümanlaşarak güvende kalma durumunun, evliliği ve çocukları ile olan bağlantısını şöyle aktarıyor: "Aleviliğin yolunu tutuyorum, beyim Alevidir diye, çocukların peşinden, mecburum zarar gelmesin çocuklarıma diye" (71, Dersim).

Anlatılar içerisinde yoğunlaşan kaygı ve korku durumlarının aslında aynı nitelikte duygular olmadığını söyleyebiliriz. Kaygının özelliği yaygınlaşabilmesi, hatta anlaşılmaz oluşu iken, korkunun nedenleri genellikle adlandırılabilir yani tanımlana-

6 Gağan Dersim coğrafyasında, Aralık ayının üçüncü haftasında başlayıp, Ocak ayının ilk haftasına kadar süren, eski yılın uğurlanması ve yeni yılın karşılanması anlamını taşıyan bir gelenektir. Çoğu yazılı ve sözlü kaynakta Gağan, Ermenilerin Gağant adıyla bilinen yılbaşı kutlaması ile ilişkilendirilir, aralarında çok yakın bir kültürel etkileşim olduğu öne sürülür.

bilir oluşudur. Mesele, "bu kaygıya somut bir figür kazandıran ve toplumun bizzat içinde kötülükle ifşa edilen bir düşman üzerinde dondurmaktır" (Semelin 2011: 32). Bir anlatıcı, korkularını ve kaygılarını besleyen "kötü Ermeni" figürünün, gündelik hayat içerisinde komşuları tarafından nasıl yansıtıldığını şu sözlerle ifade ediyor:

> Etrafımızdaki komşular kötü davranıyorlardı. Bir tane komşu vardı bize çok kötü davranıyordu, bırakıp gidin bu köyü, diyordu arkamızdan (68, Dersim).

Kimlik ve şiddet arasında birbirlerini yeniden kuran, şekillendiren karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki kimliğin şiddet sürecini biçimlendirmesi ve şiddetin de bu süreç içerisinde kimliği billurlaştırması olarak açıklanabilir. Şiddet ve kimlik sarmalı içerisinde bulunan "kötücül ötekiye" karşı nefret ve şiddete varan dışlama hallerini Dersim'de yaşayan anlatıcı başından geçen bir olay üzerinden ortaya koyuyor:

> Bir kiracım vardı, oğlu gitmiş bahçede saati kırmış, dedim senin oğlun niye saatimizi kırmış, kırdıysa tak dedim. Olmaz dedi, orda biraz tartıştık, dedi ki onun için diyorlar bu Ermenilerin inadı pistir siz Ermenisiniz, nerden geldiniz, içimize düştünüz. Daha sonra yakından bir polis ekibi geliyordu o yandan, her zaman gelip geziyorlar mahallede zaten, dur, dedi polis arabasının önüne düştü, bak dedi, bu kadın Ermenidir dedi (71, Dersim).

Aynı anlatıcı Ermeni olmasının beraberinde getirdiği olumsuz etiketlerinin ve çağrışımlarının beraber aynı evi paylaştığı, Alevi-Kürt olan kaynanası tarafından sürekli olarak dillendirildiğini ve hatırlatıldığını şu sözlerle dile getirmiştir:

> Kaynanam sürekli söylüyordu. Ermeni kızısın, nerden geldin, oğluma layık değilsin, sen oğlumun tozu değilsin, ne bilem işte, layık görmüyordu oğluna (71, Dersim).

Yukarıdaki anlatılarda da görüldüğü gibi kimlik anlatısı kaygıyı sözelleştirme imkânı sunar. Yine bu anlatılarda farklılık damgasının vurulmasıyla kimlik inşasının başladığına ve bu

"kimlik sürecinin, kirli, yabancı ve hain olarak algılanan ve dışlanan bir 'öteki'ye karşı, saf ve temiz olduğunu iddia eden başka bir grubun radikalleşmesine" şahit olduk (Semelin 2011: 73). Öteki/az/azınlık olmanın ve "kötücül" olarak farklılaştırmalarının yarattığı korku ve tehdidin kimlik inkârını mecbur kıldığına yapılan vurgu İstanbul'da yaşayan anlatıcı tarafından böyle aktarılıyor: "Kütahya'ya sürüldük. Komşular, Kürtler gelmişler, bunlar azılı Kürtler, Atatürk'ü böyle yapmışlar, falan filan diyorlardı" (80, İstanbul). Korku ve kaygının cisimleştiği "inkâr" deneyimi bir başka anlatıda da şu şekilde ifade ediliyordu: "Burada biz Ermeniyiz diyemiyoruz ki... Desek hepimizi yerler haa... Bilseydiler Ermeni olduğumuzu, öldürürlerdi, kırarlardı. Bize soruyorlardı, kimsiniz, Aleviyiz diyorduk" (90, İstanbul). Görüldüğü gibi, kimliğin açıkça ifadesinden duyulan korku ve sürekli tehdit algısı anlatıya ve anlatının ilişkilendiği bütün bir yaşama hâkim olmaktadır. Dolayısıyla, "kirli" ve "kötü" olarak nitelendirilen bir kimliğin inkârı onun reddedilmesine ve hatta yok edilmesine de davetiye çıkarır.

Kadınların bastırıp görünmezleştirdikleri kimlikleri bir "yara" halini alır, acıtıldığında kanar ve tekrar kabuğuna çekilir. Bu "kimlik acısı" bir kadının "kendisine atfedilen, kendisinin sorumlu tutulduğu, cazibesine kapılarak içselleştirdiği" kimlikler arasında gerilim ve uyumsuzluk olduğunda ortaya çıkar (Cockburn 2004: 27). Bir görüşmeci, "içselleştirdiği" ve "sorumlu" tutulduğu kimlikler arasında yaşadığı bu gerilimi söze dökmektedir: "Şimdi benim gücüme giden şey, Kürt diyor ki ben Kürdüm, Alevi diyor ki ben Aleviyim, Çerkez diyor ki ben Çerkezim, ama neden yani Ermenileri bu kadar hor görüyorlar, o çok gücüme gidiyor" (80, İstanbul).Yukarıdaki ifade kolektif kimliklerin, kültürel değerlerin ve bireylerin anlam dünyalarının bastırılmasının yarattığı sorgulamayı ortaya koyar. Bu sorgulamalar acı ve keder yüklü belleğin çekmecelerinde gizlenen kimliklerin artık dillenme ve hesaplaşma zamanının geldiğini gösterir: "Niye korkam, şimdi korkum yok şimdi her şeyi söylüyorum, onlara her şeyi söylüyorum, Ermeni oğlu Ermeniyiz, hadi kıracaksanız kırın" (90, İstanbul).

Hangi kimlik, hangi inanç dayatılırsa dayatılsın, kadınlar "geçmişin inatçı kayıkçıları"[7] olarak içlerinde her zaman bir Ermeniyi taşımışlardır. Yukarıdaki anlatılarda, kadınlar belleklerinde yaşattıkları anılarıyla ve anlatılarıyla geçmişlerinin tarihine ve kendi öz kimliklerinin gerçeklerine giriş yapmışlardır. Bu öz kimlikler, gerçekte "kadınların birbirlerine ulaşmak için kapatmak zorunda oldukları mesafeyi" tanımlayan farklılıklardır (Cockburn 2004: 28).

Sonuç

Bu yazıya kaynaklık eden Dersim'in Ermeni kadınlarının, 1915 soykırımına dair bellek aktarımları ve soykırım sonrasındaki kendi yaşam deneyimlerine dair anlatıları şimdinin ışığında geçmişi anlatmaya ve geleceği şekillendirmeye yardımcı olur. Bir diğer önemli nokta da, bu aktarım ve anlatıların, siyasi hafızanın cinsiyetlendirilmiş yansımalarından örnekler sunarak ortak hikâyeyi dönüştürücü etkiye sahip olmasıdır. Anlatılarda kadınların bellek haritalarının, soykırım ve soykırım sonrası olarak ikiye bölünmüş olduğu görülür. Birinci bölüm 1915'te yaşananların ölüm, tehcir, sürgün, tecavüz, kadın ve çocukların asimilasyonu biçiminde takip eden bir dizi olayların sonucunda kadınların cinsel olarak nasıl sömürüldüğünü göstermiştir. İkinci bölüm ise kadınların Dersim'in etnik ve dinsel kimlik yapılanması içerisinde dönmelik, din değiştirme pratiklerini oluşturan kimliklenme deneyimlerinin ve ötekilik pozisyonlarının, cinsiyetlendirilmiş hafıza içerisinde nasıl yer ettiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, kadınların tanıklıkları ve anlatıları, soykırımda ve sonrasında yaşanan süreçlerin ne denli cinsiyetlendirilmiş olduğunu ortaya koyar. Ayrıca bu anlatılarda genel olarak belirtilen mağdur ve kurban kadın konumuna karşılık, kadınların bu mağduriyete direnme hikâyeleri ve stratejileri de görünür hale gelmiştir. Bu yazıyı şu cümleyle sonlandırmak anlamlı olacaktır: Dersim'in Ermeni kadınları, Ermeni soykırımını bizzat yaşamasalar bile daha sonrasını yaşadılar ve yaşıyorlar.

7 Bkz. Connerton (1999).

8

Cinsiyetlendirilen Sözlü Gelenek Türleri: Dersim Deneyiminde Sözlü Şiir ve Ağlama Pratikleri*

AYLİN DEMİR

Bu çalışma Dersimli kadınların icra ettikleri sözlü gelenek pratikleri üzerine kuruludur. Çalışmanın saha araştırmasına bazı temel sorulara cevap bulma arayışıyla başladım. Erkeklerin kültürel üretim alanında, daha çok sözlü gelenekler bağlamında, söz ve müziği üreten aktörler olarak baskın oldukları gerçeği veya görünümü bana bazı basit sorular sorduruyordu. Kadınlar sözlü gelenek türlerinin üretiminde nasıl bir yere sahiptirler? Neden bütün "büyük şairler/âşıklar" erkek? Gerçekten kadınlar söylemediği için mi yoksa seslerini mi duymuyoruz? Kadınlar sadece ağıt veya ninni gibi belli sözlü gelenek türlerinin mi söyleyicileridirler? Böyle düşünmek aslında içinde olduğumuz "cinsiyet rejiminin" de bilindik kategorilerinin yeniden kurulması değil midir? Kadınların yukarıda değindiğim sözlü gelenek türleri (*genre*) dışında da üretim yaptıkları alanların olabileceğini düşünüyordum. Etnografik bir saha çalış-

(*) Bu yazının farklı bir versiyonu, 2012'de *Toplum ve Bilim*'in 124. sayısında yayımlandı. Bu yazıyı 2009-2010 yıllarında, sekiz ayını İstanbul ve Ankara gibi büyükşehirlerde, yaklaşık iki aylık bir sürecini de Tunceli'nin köylerinde yürüttüğüm Dersimli Kadınlar Örneğinde Sözlü Şiir ve Ağlama Pratikleri başlıklı yüksek lisans tezimin saha çalışmalarından yola çıkarak hazırladım. Dayanak noktası daha çok köy görüşmeleridir. Sözü geçen köy ve söyleyicilerin isimleri etik nedenlerle değiştirilmiştir.

masını takip ederek içine girdiğim süreç, bahsettiğim konulara farklı disiplin ve perspektiflerden bakabilmemin olanaklarını sağladı.

Bu çalışmanın temel meselelerine geçmeden önce burada değindiğim sözlü gelenek türlerinden biraz bahsetmek gerekir. Sözlü şiir (*oral poetry*) ve ağlama'yı (*weeping*) müziğin çok fazla değişmediği bir form içerisinde, bir nevi hikâye anlatıcılığının gerçekleştiği söyleme pratikleri olarak ele alıyorum. Bu pratikler, öncelikle gündelik hayatın bir parçası olarak icra edilen, doğaçlama söylenen, sözü ve müziği söyleyene ait olan söyleme formlarıdır. Pek fazla değişmeyen bir ezgi eşliğinde gerçekleşen bu performanslar saatlerce sürebilir. Bireysel meselelerden toplumsala kadar birçok farklı konu anlatılır. Bu iki performansın birbirine bu bağlamda benzeyen yanları vardır. Sözlü şiirin antropoloji literatüründeki tanımlarını takip edersek, Lord sözlü şiirin "bir performans için değil fakat performans içinde" (1971: 13) oluşturulduğunu yazar. Finnegan ise (1977: 16) "sözlü" şiirde, "dağılım, kompozisyon ve performansın" yazılı olandan ziyade sözlü olarak var olduğunu belirtir. Bunun gibi tanımlarda söz konusu olan ortak noktalar vardır. Bu çalışmada da sözlü şiir dediğimde bu türden ortaklıklar gözetiliyor. Sözlü şiiri, aşağıda detaylarıyla değineceğim gibi, hem yas meselesinden uzaklaşılması hem de içerdiği müzikal, söz ve söyleme kalıpları gibi farklılıklar sebebiyle, ağlamanın dışındaki durumları kapsayacak performansları ifade etmek için de kullanıyorum. Bu ayrımlar saha çalışmam sırasında bu pratikleri gerçekleştiren kişiler tarafından da yapılmıştır. Bir türün uygulayıcısı illaki ötekini yapmıyordur gibi bir sınıflama yapmak biraz zor. Yine de hem bu iki tanım hem de bölgede sözü geçen türler arasında akışkan (*fluid*) bir ilişki ve ortak özelliklerin olduğunu vurgulamak isterim. Sözgelimi, bir ritüel anında söyleme, ağlama, *şuare* (ağıt) daha sonra gündelik hayatta, o kişinin özelliklerini, hayatını ve ölümünü anlatan forma *lawıke* (türkü) dönüşür.[1] Genel bir adlandırma olarak *kılam* (türkü) da

1 *Şuare*'nin (ağıt) ölünün üzerine söyleyip ağlamak gibi ritüel anını çağıran direkt bir anlamı vardır. Diğer birçok tür (*genre*) ağıtlardan dönüşmüş olabilir,

başlıca icra edilen türler arasındadır. Ve ileride değineceğim gibi bunlar arasında ortak özellikler ve geçişkenlik göze çarpar.

Türkiye'de sözlü gelenekler üzerine olan literatürde, kadınların icra ettiği türleri anlatan veya buna değinen folklorik çalışmalar vardır. Bu çalışmalarda, kadınlar daha çok belli bir türün, ağıtların söyleyicileri olan aktörler olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Göğceli (2001), ağıtları kadınların yaktığından ve ağıtçı kadınlardan bahseder.[2] Boratav (1997: 30) ağıtların ve manilerin "kadın yaratıcılığının tekelinde" olduğunu yazar. Son olarak, Başgöz de (2008), "erkeğin hâkim olduğu toplumda ağıtlar, kadına yaratıcılığını ifade etmek için tanınan sayılı olanaklardan biridir" der (s. 77). Genel olarak antropoloji literatüründe de ağıtların veya törensel ağlamanın (*ritual wailing*) icracılarının kadınlar olduğu birçok çalışma vardır (Abu-Lughod 1993; Briggs 1993; Herzfeld 1993; Tolbert 1990). Bu çalışmaların, önemli oranda ritüel üzerine yoğunlaştığını belirtmek gerekir. Kadınların, ağıt formunun başat aktörleri haline nasıl geldiğini bu literatür çerçevesinde düşünmek gerekir. Dolayısıyla, sadece ritüelde gerçekleşen performanstan ziyade, gündelik hayatın içinde ritüelleşen eyleme odaklanmak, sorunun cevabı için iyi bir zemin sağlar.[3] Etnografik alan araştırmaları sonucu oluşan bu çalışmalarda, çatışan söylemler, bu söylemlerin cinsiyetlendirilmesi, performansların getirdiği toplumsal güç ve faillik gibi çeşitli meselelere değinilmektedir. Bu nok-

---

dolayısıyla bu türler artık *şuare* diye adlandırılmazlar. Örneğin Düzgün, *şuare* ve *lawıke* ilişkisine şöyle değinir: "Bazen güzel sesli kimselere, [h]ele bize Sıle Sur'ın türküsünü (*lawıke*) söyle" derler. Ama "Sıle Sur'ın ağıtını (*şiware*) söyle" demezler" (1992: 24). Eseri Hawar Tornêcengi, Dersim'in ünlü *şairi* Silêmano Qız'dan derlemiştir. Aynı eseri yine Silêmano Qız'dan derleyen Mesut Özcan (2002),"Hewa Sıle Surr"/"Sıle Surr'un Havası" diye çevirdiği eseri "Sıle Surr'un Ağıdı" olarak sınıflandırıyor. Aynı şekilde, Daimi Cengiz (2010), *hewa* kelimesini ağıt diye çevirir. Bu açıdan, benzer bir kullanım durumu *hewa* için de düşünülebilir. Dersim'de ağıtlar, Türkçe literatürde belirtildiği gibi birçok *kılam* (türkü) için de zemin sağlamaktadır.

2 Buna ek olarak, İran, Suriye ve Türkiye'deki Kürtlerde "ölülerin üstüne" erkeklerin de ağıt yaktıklarını bildirir (Göğceli, 1992, 20).

3 Bu noktada ritüel teorileri üzerine yaptığı tartışmalarda, ritüeli bir tür eyleme yolu olarak gören ve aktivitenin "ritüelleşme"si üzerine yoğunlaşmak gerektiğini öneren Bell'i hatırlamak gerekir.

tada, bazı çalışmalarda, şiirsel benlik üzerinden kullanılan dil ile gündelik hayattaki konuşma eylemi arasındaki fark belirgin olarak vurgulanır.[4] Konumlanan benlik kurgularının çatışmalı hali ve bir performansın kendi içindeki tutarlı benlik kurgusu, bu fark zemini üzerinden kurulur. Bu çalışmada değindiğim meselelere ek olarak, sözlü geleneği, gündelik hayatta ritüelleşen pratikler olarak ele alıyorum. Performansı kendi içinde tutarlı ve konuşma eylemine karşıt bir konumlamadan ziyade, icracıların performansın içindeki çatışmalı benlik kurgularını ve toplumsal olanın uygun gördüğü söylemle müzakere alanlarını öne çıkarmaya çalıştım. Bu açıdan, hem sözlü gelenek türleri arasındaki diyaloğu ve dönüşümleri hem de cinsiyet kurgusu arasındaki ilişkilenmeyi düşünmek verimli bir alan sağlayabilir.

Bahsettiğim literatürü takiben, bu çalışma, türlerin icrası ve cinsiyetin inşası arasında oluşturulabilecek ilişkileri görmek açısından, Dersim'de icra edilen sözlü gelenek performanslarına etnografik bir çalışmayla odaklanıyor. Belli bir gelenek ve türleri yazılı metne bağlı çalışmalar üzerinden yürütmenin, cinsiyet ve buna bağlı icra edilebilecek sözlü gelenek türlerinin cinsiyetlendirilerek kategorileştirilmesine devam etmenin yollarını açabileceği kanaatindeyim. Bu bağlamda, performans çalışmalarının önemli bir dayanak noktasına, söyleme türleri ile etkileşim (*interaction*) konusuna odaklanma çabası içinde olduğuma özellikle değinmem gerekir. Konuya ilişkin, Bauman ve Briggs (1990) şiirsel olanın (*poetics*) toplumsal hayattaki yeri ile ilgili yaptıkları değerlendirmelerinde şunları söylerler: "...1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında, performans üzerine yeni bir vurgu yapılarak, metinlerin sembolik içeriği ve biçimsel kalıp modellere olan ilgi, dinleyici ve dinleyici arasında

4 Örneğin Abu-Lughod, Mısır'da yaşayan Awlad 'Ali topluluğu üzerine yaptığı çalışmasında gündelik hayatta konuşma dili içinde ifade edilmesi uygun görülmeyen meselelerin, sözlü şiir performansları içinde ifade edildiğinde beğeniyle karşılandığını anlatır. Şiirsel benlik ile bir âşığın acı çeken özne konumu rahatlıkla ifade edilebilir. Fakat gündelik konuşma diliyle bu duyguların ifade edilmesi toplumsal olarak kabul görmez. Dolayısıyla, gündelik hayat ve şiirsel söylem arasında çatışmalı bir alan olduğunu ifade eder.

oluşan toplumsal etkileşimdeki sözlü sanatın ortaya çıkmasına doğru kaydı" (Bauman ve Briggs 1990: 59).

Bu nedenlerle, metin incelemesinden ziyade icra sürecine yönelmek, hikâyeyi, müzikal formları, söyleyici-dinleyici ilişkisini ve söyleme türlerinin nasıl, ne zaman, kim tarafından gerçekleştirildiğini görmek bu çalışmanın ana çerçevesini oluşturuyor. Bahsedilen söyleme süreçlerinde, daha çok kadınların sesinin, hangi şartlarda, nelere bağlı olarak ve ne tür toplumsal pratikler içerisinde çıktığını görmeye çalıştım. Nihayetinde, kadınların sözlü gelenek türleri içerisinde sahip oldukları yeri anlama ekseninde gelişen bu çalışmanın antropolojik katkılarından birisi de Dersim'de, sözlü gelenek türlerinin icrası sırasında kurulan benlik inşalarını, özne konumlarını, iktidar ilişkileri ile ilgili konumla(n)maları ve faillik formlarını görme imkânı sağlamış olmasıdır. Bu konumlanmaları ilişkilenme hali içinde görme çabası, erkeklerin söyleme durumlarına da zaman zaman değinmemi gerektirdi. Çalışmamın başlangıç aşamalarında erkeklerin performansları benim ilgi alanımda değildi. Fakat saha çalışmam sırasında bu konuyu dışarıda bırakamayacağımı fark ettim. Çünkü bir erkeği ağlama pratiğini icra eden olarak göstermemek veya ağlamadan farklı türlerin performanslarını eyleyen olarak imlemek bile aslında cinsiyetlerin nasıl kurgulandığını ve söyleme türlerinin nasıl cinsiyetlendirildiğini işaret eder. Dolayısıyla, saha çalışmam sırasında denk geldiğim erkeklerin söyleme durumlarına ve bu söyleme türleri ile olan ilişkilerine kısaca değinilecektir. Karşılıklı olarak, belli cinsiyet rollerinin nasıl kurulduğu, bu rollere dair beklentiler veya bunlarla çatışmalı söylemsel alanlar üreten söylemenin/ağlamanın nasıl bir hal aldığı da vurgulanacak konular arasındadır.

Sözlü gelenek türlerinin tanımlamasına geçmeden önce saha çalışmamın metodolojisine de kısaca değinmek gerektiğini düşünüyorum. Bu çalışma, 2008-2009 yılında, Ankara ve İstanbul'da yaptığım ön görüşmelerin sonrasında, 2009 yazı Tunceli ilçe ve merkezine bağlı köylerde yürüttüğüm kısa süreli etnografik saha çalışmasından hareketle oluşturuldu. Merkeze

bağlı beş köy ve Hozat ilçesine bağlı bir köyde çalışmamı gerçekleştirdim. Toplamda 12 kadın ile görüşme yaptım. Özdüşünümsel bir yaklaşımı benimsediğim çalışmamda, saha sürecinin ilk zamanlarında, "[f]eminist etnografi mümkün mü?" sorusuna da bazı cevaplar ve bunu bir yandan uygulamaya çalışan yöntemler anyordum. Bununla iç içe, feminist metodolojiye uygun bir ilişkiselliği her zaman gözetmeye çalıştım. Aklımda hiyerarşik ilişkiler kurmamak, deneyim paylaşımlarında bulunmak, etkileşime dayalı ilişkiler içerisinde olmak gibi konular yer ediyordu. Fakat bunların her zaman uygulanabilir olduğunu iddia edemem. Yerelde, yaş ve cinsiyet meselesi üzerinden halihazırda olan hiyerarşik ilişkiler, bunlardan dolayı içerisine girmem gereken roller ve "bilen" olma durumuma dair konumlamalar ve bu konumlamanın alt-üst edilmesi gibi durumlar, beni, tahayyül ettiğim türden olabilecek bir "hiyerarşik ilişki" sorununun da ötesine geçirdi. Köylüler beni bir diğerine tanıtırken, "öğrencidir", "yabancıdır", "misafirdir" gibi tanımlamalarda bulunuyorlardı. Ben de kendimi sorulan birçok soru üzerinden tanımladım. Kendime dair kurduğum ve anlattığım kimlik anlatısı da bölgenin politik konjonktüründe kendimi sahada nereden konumladığıma dair kısa bir tanımlama oluşturuyordu. "Dışarıdan" bir antropolog olarak köylere gittiğimde, bölgede yaşanmış olayların etkisinde, çabuk zedelenen veya değişen ilişkiler/konumlar içerisinde kendimi buldum. Yine de, etnik köken ve kadınlar üzerine düşündüğüm bir süreçte, kadınların sesini duymak benim için temel dertti. Bu bağlamda, Kürt veya Alevi kadınların söyleme formlarına odaklanma isteğimden dolayı, nispeten daha az temsil edilmiş olanın sesini duyma odaklı yola çıktığım bu çalışmanın amacına önemli ölçüde ulaştığını düşünüyorum.[5]

Saha sürecinde, beni en çok zorlayan konulardan birisi performanslar üzerine kimi zaman saatlerce konuşabilirken, bazen

5 Daha önce de bahsettiğim gibi sayılı da olsa Türkçe söyleyen kadınlar üzerine yapılmış çalışmalar bulmak mümkün. Dil konusundan öte, Aleviliğin zengin sözlü gelenek kültürü içerisinde de kadınların sesinin, üreten ve performansları gerçekleştiren olarak ne kadar duymak mümkün sorusu da beni bir hayli düşündürmüştü.

söyle(ye)meme durumlarının da getirdiği bir ikilemin içerisinde kendimi bulmam oldu. Sonuçta, sınırlı sayıda izleyiciye veya kimi söyleyicilere göre "dağa, taşa" söylenen formları dinlemek gibi bir derdim vardı. Karşımdakini dinleme fırsatı bulamadığım birçok durum da oldu. Kendime ait söyleme durumlarını izleyici olmadığı durumlarda da kaydettim, böylelikle kendimi de bir söyleyen olarak izledim ve bir sözlü gelenek takipçisi olarak yeniden konumlama fırsatı buldum.

Sözlü gelenek türleri: Sözlü şiir ve ağlama pratiklerinin özellikleri

Sözlü gelenek türleri arasındaki ilişkiselliğe biraz daha eğilmek için bazı tanımların nasıl üst üste geldiği veya nasıl ayrıldıkları üzerine yoğunlaşmak gerekir. Sözlü geleneklerin bir parçası olarak düşünebileceğimiz bazı söyleme pratiklerinin, özellikle doğaçlama söyleme ile ilişkilendirildiğinde, öncelikle "ağıt" (*şuare*) olarak algılanması ve söyleme türlerinin bu şekilde ifade edilmesi oldukça sık rastlanır bir durumdur. Bu noktada, bu türlerin kolaylıkla "ağıt" ile üst üste gelebilecek tanımlamalarına ve diğer türlerden farklılaşmalarına dair bazı ayrımlar yapmak gerekir. Bu söyleme formları tanımlamaya çalışıldığında, birçok kişinin aklına ilk başta "yaşlı kadınların söylediği ağıtlar" gelir. Aslında bazı detayları açıklandığında, bölgesellik gözetmeden herhangi biri, burada bahsettiğim söyleme türüne, doğaçlama ile ilişkili olduğundan "ağıt" diyebilir. Bu duruma kısa bir alıntıyla değinmek gerekirse: İlhan Başgöz "[a]ğıtlar halk edebiyat türleri içinde katıksız doğaçlama söylemenin en iyi örneklerindendir" (2008: 80) der. Boratav (1986: 4) bazı Anadolu türküleri ile ağıtları ayırmanın da zor olduğunu vurgular. Bir incelemesinde de "'Ağıt' deyimi ile bir törene bağlı olsun olmasın, acıklı bir olayı konu edinen ve metni de ezgisi de bu olayı anımsatmaya, bütün koygunluğu[6] ile yaşatmaya elverişli 'türkü'lerin bütününü adlandırıyorum" (Boratav 1997: 13) der. Benzer şekilde Başgöz (2008: 76), ağıtı ölüm veya ben-

6 Koygun: dokunaklı, etkili, içli, acıklı (TDK).

zer bir trajik olay yaşandığında söylenen türkü olarak tanımlar. Dersim'in önemli bir şairi (*sair*), Sey Qaji'nin sayısız türdeki (*kılam, mani, hewa, beyit* "dini kılam" gibi) çalışmalarını anlatan kitabında, Cengiz, bölgede *kılam*ların çoğunluğunu ağıtların oluşturduğunu söyler. Yani *kılam*, bahsettiğimiz türkü formu gibi daha geniş bir tematik alana sahip ve ağıtın dönüşüp dolaşıma girdiği bir türdür. Bu tanımlar bize, türkü ve ağıt ilişkiselliğine dair önemli ipuçları da sağlar.

Ağlama pratiğinde daha önceden söylenmiş sözler ve bilinen kalıpların belirgin bir melodi olmakla beraber kişiden kişiye değişen ve kıtalara ayrılamayacak bir konuşma edimi gibi bir süreç izlediği de görülebilir. Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirlerde görüşmeler yaptığım Dersimlilerin[7] birçoğu bahsettiğim pratikleri "ağıt" olarak tanımladılar. Fakat gündelik hayat pratiği olarak icra edilen türlere yoğunlaştığımı sıklıkla vurguladığım alan araştırmam boyunca, özellikle köylerde yaptığım görüşmelerde ağıtın daha çok cenaze törenlerinin bir parçası olduğuna dair hatırlatmalarda bulunuldu. Oysa "ağlama" hem gündeliğe hem de ritüele işaret eder. Bu bakımdan, "ağlama pratiği" tanımını kullanmayı daha uygun ve kapsayıcı buldum.[8] Sözlü şiir ve ağlama pratiği belirgin söz kalıplarını ("[k]êmerê kuçê na dinave mirê voro – bu dünyanın taşı toprağı başıma yağsın", "yanasıca", "ayaklarının altına kurban olayım", "*pepug* mirê biwano – *pepug* benim için ötsün" ve "pepo") ve söyleme formlarını (ga, go, ge ile kafiyeye uygun şekilde mısranın bitmesi ve son hecenin seslisinin uzatılması, ağlama arası verilmesi, bunun sözün önüne geçmesi) paylaşırlar. Dolaylı anlatım (*reported speech*), bir başka deyişle ötekinin ağzından konuşma da önemli özelliklerden birisidir. Bu özellikler

7 Bu çalışmada, Dersimli derken, ön görüşmeler yaptığım Tunceli'den Ankara İstanbul gibi büyük şehirlere göç etmiş kişileri veya alan araştırmasını gerçekleştirdiğim Tunceli'nin merkez köylerinde yaşayanları kastediyorum.

8 Elizabeth Tolbert, Karelian ağıtlarına dair yaptığı çalışmasında, törensel olmayan ağıt (*non-ritualistic lament*) terimini kullanarak kadınların "hayata dair zorlukları" anlattıkları doğaçlama söylenen türe işaret eder. Bu tür, kendi deyimiyle Greg Urban'ın (1988) törensel ağlama (*ritual wailing*), Feld'in (1982) Kaluli deneyimi üzerine yaptığı nağmeli ağlama (*tuneful weeping*) gibi çalışmaları anımsatır (Tolbert, 1990, 81).

bir cenaze sırasında söylenen ağıtta yer ettiği gibi *kılam*, *lawıke* veya *hewa* gibi türler tarafından da paylaşılır. Dolayısıyla türler arasında bir geçişkenlik bulunur.

Sözlü şiir ve ağlama türlerinden söz ederken, fazla değişmeyen bir müzik eşliğinde, doğaçlama ile uzun süreli bir söyleme ve gündelikte icra edilir olma durumuna işaret ediyorum. Bu iki türün birbirinden nasıl ayrıldığı meselesi, bu türlerin birbirine benzeyen yönleri nedeniyle bazı zorluklar içerir. Ayrılan noktalardan çok benzerlik ve geçişkenliklerin sözlü gelenek türleri arasındaki diyalojik ilişkiyi anlamak açısından daha önemli olduğu kanaatindeyim. Fakat müzikal bağlam ve kullanılan kalıpsal formlar ve söyleyicilerin kendi ayrımlan gibi nedenlerle iki ayrı tür olarak farklı özelliklerine dikkat çekmek gerekir. Kah köyünde gençlerle yaptığımız konuşmalar sırasında "[s]iz de böyle ağıt gibi söyler misiniz/ağlar mısınız?" şeklinde sorduğum sorulara genç bir erkek "[b]izim ne derdimiz var ki ağlayalım?" demişti. Yani ağlama pratiği birçok genç arasında, yaşlılar tarafından gerçekleştirilen bir performans olarak düşünülüyor veya bu şekilde ifade ediliyor. Bu yaşlıların da kadınlar olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Kaldığım köylerden birisinde, genç bir kadın sık sık "[b]en annem gibi söylemiyorum" diyerek kendi tarzını farklı bir yere konumlamıştı.[9] Bunun gibi birçok örnek nedeniyle, bu iki türün kavramsallaştırılması, söyleyicilerin farklılık iddialan üzerinden kurulabilir. Ağlama, yaslı/dertli bir tarz içinde söylenen bir pratiktir. Bölgede yaygın olarak, gerek gündelik hayatta gerekse ölümle ilgili ritüellerde icra edilir. Kişinin gözyaşı dökerek söylediği zamanlar olmakla beraber, ağlamayı daha çok belirgin söz ve söyleme kalıpları olan ve kimi zaman bir kayıp söylemini anlatan türe atfen kullanıyorum. Ağlama geleneksel bir söyleme türüdür ve

9 Aslında görüşme yaptığım birçok kişi kendi tarzının özgün olduğunu ve kimseye benzemediğini beyan etti. Bu genç bir erkek için de böyleydi, yaşlı bir kadın için de. Fakat benzerlikler de özellikle geleneksel söylem formlarında çok çabuk yakalanır. Bu ayrımda önemli olan, söyleyicinin kendisini "kim"den ayırdığıdır. Bu farkın kurulmak istendiği özne, tam da pratiğin öğrenildiği "anne" olabileceği gibi söyleme alanları daha geniş olan "yaşlı kadınlar" da olabilir.

daha çok "yaşlı kadınlar"ın bu icraları gerçekleştirdiği özellikle gençler tarafından ifade edilir.

Bununla birlikte, bir genç kendi söylediğini, kendisini yaşlılardan ayırmak ve dolayısıyla "öteki" üzerinden bir konumlama için "ağlamadığını" söyleyebilir. Elbette bu öteki olmayan üzerinden giden tanımlama aynı zamanda farklı bir müzikal yapı ve öne çıkan temalarla da "ağlama" pratiğinden ayrılır. Bunun yanında, yaşlı veya orta yaşlı bir kadının da her söylediğini ağlama pratiği içerisinde değerlendirmek güç bir durumdur. "Ağlama"nın en belirgin özelliği, gözyaşı dökülmesi ve/veya "yaslı" bir duruma işaret ediyor olmasıdır. Bu "yas"ın ne olduğu, ileride değineceğim gibi, toplumsal olarak inşa edilen anlam bağlamında önem kazanır. Örneğin, bir kadının çocuğunu kaybetmesi, "[o] kadının acısı var. Her zaman söyler" şeklinde tanımlanır. Bir gencin ölümünün bölgede tanımlanan en büyük acı olduğu sıklıkla dile getirilir. Bu türden trajik olayları yaşayan insanlar, söyleme/ağlama durumları için bir meşruluk ve kabul alanına sahip olurlar. Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken nokta, acısı olan/acıyı çeken öznenin kadın olmasıdır. Çalışma boyunca "[o] erkeğin acısı var. Onun için her zaman söyler" şeklinde süreklilik gösteren bir ifadeye rastlamadım. Bu, erkeklerin ağlama pratiklerini gerçekleştirmediği/söylemediği anlamına gelmiyor. Fakat kimin hangi türlerin icracıları olduğuna dair imleme biçimleri, kadınlıklar ve erkekliklerin nasıl kurulduklarına dair bu pratikler bağlamında görünür olur. Demek istediğim, kadının annelik rolü üzerinden "sesini yükselterek" ağlaması/söylemesi kabul gören, sıkça söylenen ve dolayısıyla annelik durumunun da yeniden üretildiği bir söylemdir. Günlük hayatta söylenen türler içerisinde benzer bir söylemi, "babalık" durumu üzerinden anlatılan bir erkeklik kurgusu olarak görmedim. Ancak ölüm-cenaze ritüellerinde, bir kayıp söylemi dahilinde, topluluk önünde, erkeklerin ağlaması/söylemesi görünürlük kazanır. İki olay üzerinden bu durumun nasıl olduğunu açıklamak ve erkeklerin bahsettiğim tür bağlamında performanslarını sergileyebilme durumlarına değinmek gerekir.

Birinci örnek Hozat'da katıldığım bir cenaze töreninden: Bu törende kadınların sesi birbirinin içine geçiyordu ve birçok kadınınki aynı anda duyuluyordu.[10] Kadınlar, kaybedilen kişiye *sesini yükselterek ağlamak*/ağıt söylemek için belli akrabalık ilişkileri veya komşuluk gibi yakınlıkları gözetmezler. Yakınlık mesafesi ne olursa olsun söylemek isteyen veya bunu yapabilen kadın bu performansı gerçekleştirir. Fakat erkekler içinde ağlayan, ağıt yakan için aynı durum kesinlikle söz konusu değildir. Benim katıldığım cenazede bir tek merhumun ağabeyi ağlayarak söylüyordu. O zaman Hozat'ta henüz bir cemevi yoktu, aileler ise töreni camide gerçekleştirmek istemedikleri için, merhum, aile evinin sokağına gelen cenaze yıkama aracı içinde yıkandı. O esnada ağabeyin ağlama sesleri dışarıya geliyordu. Tabutu dışarıya herkesin önüne getirdiklerinde, o yine başucunda ağlamaya devam etti. Ama bu sırada erkeklerden biri, ona, erkek adamın bu kadar ağlamayacağını ve kendisini toplaması gerektiğini söyledi.[11] Bu türden örnekler aslında erkeklik söylemi ve ağlama/söyleme arasındaki ilişkilerin önemli göstergeleridir.

Bir diğer örnek ise orta yaşlarındaki oğlunu yakın zamanda kaybeden bir aile ile ilgilidir. Alan çalışmam sırasında, çalışmamı duyan kadınlar, bu olayı anlatıp, bir adamın sürekli ağladığını söylemişlerdi. Tabii ki mesele yine bir trajediyle, bir gencin ölümü ile ilgili olduğu için durum daha farklıydı ve babanın ağlayıp oğlunun üzerine söylemesi, en azından kadınlar tarafından, olmaması gereken bir "erkeklik durumu" olarak an-

10 Feld ve Fox "ağıtlar söylenirken üst üste binen seslerin etkileşimlerinin diyalogsal karmaşıklıkları olduğunu" belirtmektedir (1994, 42). Benzer şekilde Briggs (1993) bir cenaze töreninde eşzamanlı söylenen ağıtların oluşturduğu çoksesli (*polyphony*) söyleme durumlarını inceler. Bireysel olandan, kolektif söyleme, metinler arasılık kavramsallaştırmasından kadınların bu söyleme türleriyle edindikleri toplumsal iktidar konumlarına kadar çeşitli alanlara değinir. Detaylı bir çalışma için bkz. Briggs, C. (1993) "Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing: Music and Poetics in a Critical and Collective Discourse", *American Anthropologist*, 95(4), s. 929-957.

11 Ölüme verilen tepki ve erkeklerin ağlaması ile ilgili benzer bir duruma Abu-Lughod'un bir Bedevi topluluğu içinde yaptığı çalışmada da rastlayabiliyoruz Bkz. Abu-Lughod, L. (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, CA; Los Angeles ve Londra: University of California Press.

latılmadı. Ancak erkekler yakın akraba iseler cenaze töreninde veya bir hayır yemeğinin ardından mezarlıkta o kişi için ağlayabilirler. Bunun dışında, ağıtçılar kadın veya erkek olabilir. Özcan (2002) Dersim'de erkeklerin de kadınların da ağıt yaktığına değinir. Fakat onun çalışması bu işi profesyonel olarak yapan bir erkek "şair"i (*sair*) derinlemesine inceler. Düzgün ise yanık sesli kadınların cenaze törenlerine davet edildiğini fakat türkü yakmanın onların değil *sair*in işi olduğunu söyler (1992: 46). Benim gözlemlerim de kadınların bu tür talepleri yerine getirdiği yönündedir. Fakat bahsi geçen çalışmalardaki gibi "ünlü bir erkek şair"le karşılaştırdığımızda, kadınların kendilerine daha yakın yörelerde bu performansları gerçekleştirebildikleri ve daha sonra aynı *sair* gibi performansları üzerine uzun süre çalışıp eserlerine son hallerini verebildikleri yönünde olmuştur. Bahsettiğimiz örnekten hareketle, erkek şairin ünü, daha geniş bir alana yayılabilir, çünkü kendisinin kesinlikle daha geniş ve özgür bir hareket alanı vardır.[12] Kadınlar için ise hareketlilik kısıtlı bir yerellik içinde mümkündür.

Bu bağlamda erkeklerin sergilediği performanslar daha kurumsal söyleme türleri içinde ifadesini bulur. Başgöz, "büyük şairlerin" şiirlerinde, belli söyleme formlarının/söz kalıplarının takip edildiğini ve buna göre söyleme geleneklerinin bir süreç içinde geliştiğini ifade eder (2008). Erkeklerin söylediği türler ve profesyonellik arasındaki ilişkiye dair bir başka vurgu, erkeklerin düğünlerde kendilerine ait eserlerin performansının kadınlar için mümkün olmadığına dair bir konuşma üzerinedir: Bu konuyu benimle paylaşan elli yaşlarındaki bir kadın söyleyici, bu tür söylemelerin kadınlar açısından bir kamusallık dolayımında cenaze töreninde mümkün olduğunu belirtmiş, düğünlerdeki performansların ise kadınlara kapalı olduğuna, "ayıptır" diyerek değinmişti. Bu noktada, bu tür profesyonellik alanları "kadınların dışlanmasıyla desteklenmektedir" diyen Connell'in sözlerini hatırlamak yerinde olacaktır (1998: 242).

12 Gülbudak (2010) da âşık geleneği bağlamında, âşıkların kamusal alanda sahip olduğu özgürlüklere ve aslında ancak bu özgürlük alanı içinde mümkün olmasına değinir.

Bu noktaya kadar, farklı söyleme türlerinin, kadın-erkek cinsiyet kategorileri üzerinden nasıl şekillenip imlendiğine ve aslında bir yandan da bunlar aracılığıyla cinsiyetlerin nasıl inşa edildiğine dair genel bir çerçeve çizmeye çalıştım. Bu ritüellerde söyleme halini biraz geride bırakıp asıl değinmek istediğim noktaya gelirsem, görüştüğüm kişiler bir kadının söyleme durumuna değinirken, onu annelik kategorisine yerleştirip "acı çeken özne konumu"nda performansının sürekliliğini ve duyulabilirliğini anlaşılır bir hale getiriyorlardı. Oysa benzer bir duruma, bir erkeğin söylemelerine, baba olduğu için acıya dayanamadığı gibi bir açıklamaya daha az değinilir. Erkekliklere dair göndermeler aslında icra ettikleri tamamen bir ağlama performansı bile olsa, anlatı bu şekilde kurulmaz. Başka şeylere vurgu yapılır veya "o da söylüyor" diyerek meseleyi kapatırlar. Bunun dışında, söyleyicinin kendisi veya dinleyicileri, erkeklerin beyitlerinin, şiirlerinin veya bestelerinin olduğunu beyan ederler. Aynı *sair*in farklı türlerde örnekler vermesi, farklı toplumsal ritüellerin söyleyicileri olması gibi. Oysa *sair*in söylediği birçok türde Cengiz'in değindiği, *kılam*ları oluşturan ağıtlar tespitinden hareketle ve söyledikleri *hewa* (ağıt) veya *lawıke* dinlendiğinde, kadınların ağlama ve ağıtlarındaki icra kalıplarıyla benzerlik göze görünür. Son sesleri uzatma, mitik imgeleri kullanma, diyalog cümleleri kurma, diğer kişilerin ağzından konuşma gibi. Türler arasında paylaşılan birçok özellik vardır ve sınırları ayırmak kolay değildir. Sonuç olarak, performansın bağlamı ve kim tarafından icra edildiği belirleyici unsurlar arasındadır diyebiliriz. Tanımları biraz daha derinlemesine inceleyip, konuyu örnekler vererek açıkladığım ve kadınların sesine kulak verebileceğimiz diğer bölümlerde, bu konumlar ortaya konuyor.

Dinleyici, anlatı ve bazı örnekler

Ağlama; yaş, deneyim, cinsiyet gibi kategoriler üzerinden tanımlanır. Geleneksel olan söyleme formlarıyla ilişkilidir. Bu tür performanslar çoğunlukla gündelik hayatta, genelde bir dinle-

yici kitlesi önünde gerçekleşmez. Söyleyen/ağlayan kişinin etrafında onu dinlemeye hazır dinleyiciler aranmasa da, dinleyiciler bir şekilde denk gelerek, "tesadüfen" söylenenleri duyabilirler. Bununla beraber, Dersim 1938[13] veya 1990[14] sürecinde yaşanan zorunlu göçe dair söylenenler, bölgedeki kutsal yerlere atfen söylenenler, yani kolektif hafızaya dair konular dinleyici önünde rahatça söylenebilir. Bu tür pratiklerde, performansı kendisi gerçekleştiren bireylerin tanımlamalarına baktığımızda, "kendi kendimize söylüyoruz" ifadesi dinleyici-söyleyici arasındaki ilişkiler hakkında da bize önemli ipuçları verir. Hem ağlama pratiğinin hem de sözlü şiir olarak değindiğim türün ortak tanımı olan "işte öyle, kendi kendimize söylüyoruz" açıklamasına sorduğum "ne söylüyorsunuz?" sorusuna erkeklerden "yalan dolan", genç ve orta yaşlı kadınlardan ise "uyduruyoruz" şeklinde cevaplar almıştım. Bu tanımlar aslında çok önemli iki meseleyi işaret eder. Birincisi, dinleyici (*audience*) son derece eleştireldir; ikincisi ise anlatının (*narrative*) içeriği eleştiriye alan açar.

"Kendi kendine" söylemek, bu edimin direkt olarak bir dinleyiciye yönelmediğinin altını çizer. Bu durumun gerçekleşmesini sağlayan en önemli ögelerden biri mekândır. Köylüler dağlara çobanlık etmek için gittiklerinde, dağ rahatça söyleme pratiğinin gerçekleşebildiği bir mekâna dönüşür. Bu kadın, erkek, genç, yaşlı, herkes için geçerlidir. Kime söylüyorsunuz, sorusunun cevabı ise çoğu kez "dağa, taşa" şeklinde cevaplanabilmektedir. Dolayısıyla *dağ* söyleyici için performansın gerçekleştiği koca bir sahneye dönüşür. Elbette bunun dışında da birçok söyleme mekânı oluşur. Önemli olan, söyleyenin toplumsal statüsü, duyulabilir olma durumunun olanakları ve dinleyicinin vereceği tepkilerle ilişkilidir. Bir kadının gündelik hayattaki ağlamasının duyulabilir olması için gerekli kabul edilirlik durumlarının sağlanmış olması bile onun her zaman, her yerde

13 Bkz. Aygün, H. (2009). *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan: Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar, Fotoğraflar*, Ankara: Dipnot Yayınları.

14 Bkz. Leezenberg, M. (2003). *Kurdish Alevis and the Kurdish Nationalist Movement in the 1990.*

söyleyebileceği anlamına gelmez. Benim karşılaştığım örneklerde, ev halkını üzmemek için kendi isteğiyle söylememek veya aile fertleri tarafından üzüntünün sürekli hatırlanıp dillendirilmesi istenmeyen bir durum olduğu için bu pratiğe karşı gelmek gibi durumlar söz konusudur.[15] Bu durumda da mekânları seçerken dikkatli davranmak zorundadırlar. Kaybın üzerinden bir vakit geçtikten sonra artık evde ağlaması istenmediğinde, kişi gündelik işlerini gerçekleştirmek için köy dışına çıkarken rahatça söyleme imkânlarına kavuşur.

Bu kadar ince eleyip sık dokunulmadığı durumlarda ise doğrudan dinleyiciyi hedef alan, karşılıklı bir etkileşim içinde olunan bir dinleyici-söyleyici ilişkisi yoktur. Dinleyiciler denk gelirler. Bir şekilde oradan geçerken duyarlar. Söyleyen kişinin sesi gelir ve bu anlara denk gelen dinleyiciler de bundan etkilenirler.[16] Elbette, bu beğeninin oluşması için birçok kriter vardır. Örneğin, söyleyen kişinin sesinin güzel olması, sözcükleri kafiyeli bir şekilde söyleyebilmesi, söyleyenin anlatısını dinlenebilir kılan en önemli özelliklerdir. Ancak söyleyenin anlatısı trajik bir olayı işaret ediyorsa söyleyen kişi eleştiri almaz. Buna en yaygın örneği evlat acısı yaşayan söyleyiciler oluşturur. Bir cenazedeki ağlamanın nasıl anlatıldığını görmek için bir alıntı yapmak yerinde olacaktır:

> Şimdi Aylin nasıl biliyor musun? Geçen gün biz karşı köye gittik. Bir tane cenaze vardı. Kadın bir köyden gelmişti. Onun da oğlu öğrenciymiş, kaza yapmış çocuk ölmüş. Nasıl geldi valla o kadar millet toplandı, o kadını susturamadılar. Bu kadın bir söylüyor, bir söylüyor, bir söylüyor. Zannediyorum bu ciğerlerimi böyle çekiyor, götürüyor. Kız, erkekler bile ağladı ha. Öy-

15 Bununla ilgili çok uç örnekler vardır. Örneğin, bir Dersim 1938 tanığı, kardeşinin kendi kırbacı ile öldüğünü belirtti. Yani '38 olayları üzerine ağlayıp dövünen ve eliyle göğsüne vuran kız kardeşinin, iç kanama geçirerek öldüğü söylenmekteydi. Bir diğer örnek ise, gene damadının ardından dövünen kadınlara artık bu ağlamalara dayanamadığını ve kendini öldüreceğini söyleyen kayınpederin, dediğini yapmasıdır.

16 Abu-Lughod'un (1986) Awlad Ali topluluğunda yaptığı çalışmasında "[g]üzel şiir insanı ağlatır" şeklinde verilen tepkileri hatırlamak bu noktada anlamlı olabilir.

le bir ses, Allah vermiş. Diyor, ben İstanbul'a gittim, melhem aldım getirdim, oğlumu bulamadım diyor. Öyle güzel birbirine yakıştırıyor ki. Sanki böyle boncuk gibi çekiyor. Bir adam, valla, dedi bu kadını susturun. Tansiyonumuz var, biz ölürüz, dedi. Ay valla, ben bir ağladım orda.

Ama örneğin, genç bir erkeğin annesinin kaybı üzerine bahsettiğimiz türler içinde söylediklerini, genç bir katılımcı biraz üstü kapalı şöyle eleştiriyor:

> Diyor ben yalnızım. Kimsem yok. Aslında kardeşleri var ama. Bilmiyorum işte, öyle diyor...

Benzer bir duruma başka bir örneği, aynı köyde 75 yaşındaki bir köylüden bahsedilirken görebiliriz. Kendisinden daha yaşlı olan bir kardeşini kaybeden bu söyleyicinin sözlerinden, onu tesadüfen duyan köylülerin aklında kalana göre, kaybedilen kardeşin çok genç olduğuna dair bir anlatı dile getirilmektedir. Son olarak, aynı köyden genç bir erkek, ellili yaşlarında bir kadının söylediği şiirleri kastederek: "Yıllardır böyle boş boş söylüyorlar. Hiçbir şey çıkartamıyorlar. Bıraksan böyle sabahtan akşama kadar söyler" diyerek, daha önce değindiğim gibi, trajik bir olay yaşamadığı için söylediklerini bu şekilde eleştirebilir. Ama aynı zamanda, kendisinin besteleri olduğu bahsi geçtiğinde, "öteki"nin "boş boş söylüyor" olma meselesi, aslında kendisine ve performanslarının formuna dair de bir konumlama yaptığı anlaşılır. Fakat bu gencin bestesini dinleyici önünde sergilenebilir yapan da kutsal mekânları konu alan içeriğiydi.[17]

Bu örnekler üzerinden, toplumsal olarak inşa edilmiş bir "gerçeklik durumu" ve bunun "öznel değerlendirmesi" arasında bir gerilimin olduğu görülür.[18] Elbette bir kayıp söz konusu olduğu için kimse kaybı yaşayanın fazla üstüne gitmez. Ne-

17 Bestesinde Düzgün Baba ve Munzur Baba gibi yörede iyi bilinen ermişler ve onların ismiyle anılan mekânlara değinmekteydi.

18 Vladamir Propp (1984: 16-38), "bir tür biyografi" diyerek, ağıtların, bu özelliğiyle de "gerçekliğin öznel bir değerlendirmesi"ne bağlantı yaptığına değinir (Feld 1990b: 241).

yin "gerçek" neyin "yalan dolan" olduğu ancak toplumsal bağlamda anlam kazanır. Weedon, anlamın her zaman politik olduğunu ve "topluma o anki formunu veren bilgi/iktidar ilişkilerinin toplumsal ağında konumlandığını" (2004: 134) belirtir. Bu bağlamda, bir diğer önemli konu olan anlatı/hikâye meselesi üzerinde de durmak gerekir.

Kişisel anlatılar, Riessman'ın deyimiyle, "özünde söylemin anlam-yapıcı üniteleridir" (2003: 338-341). "Uydurma", gerçek olmayana denk düşmesinin yanı sıra toplumsal yapının dayattıklarının ve uyum gösterilmesi gereken normlarının dışında olanı temsil eder. Yani bir kişi yanlış eş seçimi yaptığını düşünerek yaptığı evlilikten serzenişlerde bulunup isyan edebilir. Yapılan evliliğin ömür boyu sürdürülmesi beklenir ve bir kadının eşini bırakması veya bir başka evlilik yapmasının çeşitli cezai yaptırımları vardır. Dolayısıyla kişinin bu değerlendirmesi çoğunlukla eleştiriye tabidir. Bu da aslında en iyi Foucault'nun *hakikat rejimi* terimi ile açıklanabilir:

> Her toplum kendi hakikat rejimine, hakikatin "genel politikalarına" sahiptir: Bunlar da, kabullendiği ve doğru olarak işlev görmesini sağladığı söylem türleri; doğru ve yanlış önermeleri ayırt etmeyi mümkün kılan mekanizma ve örnekler; her birinin onaylanmasını sağlayan araçlar; hakikatin elde edilmesinde değer biçilen teknik ve prosedürler; doğru addedileni söylemekle yükümlü kişilerin statüleridir (Foucault 1980: 131).

Bir anlamda "hikâye" veya anlatı asla tam olarak gerçek değildir, çünkü öznel bir değerlendirme çerçevesinde kurulur. Söz konusu olan, yukarıda değindiğim gibi bir kayıp değilse de performans içinde söylenen her söz eleştirilmeye mahkûm olabilir. Ancak eleştiri, "kayıp söylemleri"nin olmadığı durumlar dışında, daha açık ve acımasız boyutlarda olabilir. Tek taraflı sevdiği birisi için, bu şarkıları başkalarının yanında söylemediğini belirten genç bir kadın, bunu "dedikodu" yapılacağı gerekçesiyle açıklar. Flört ettiği kız arkadaşı için uydurup söylediğini belirten bir genç için de, bunu herkesin içinde söylemesi

durumunda söylediği sözlerin kendisiyle eğlenilecek bir malzeme oluşturacak olması da başka bir söylememe nedenidir. Söylemek/ağlamak, herkes için bir rahatlama mekanizması, *katarsis* sağlar, ama saygınlığın korunması adına genelde yalnızken söylenir.[19] Örneğin, başka bir köyden bir katılımcı, evliliğinden mutlu olmadığını ve ilk konuştuğu erkek arkadaşıyla evlenememenin kendisine getirdiği duygusal sorunları ve pişmanlıkları şiirlerinde sıklıkla ifade etmekteydi.[20] Durumun süreğenliği içinde konuşacak, güvenecek kimsesi olmadığını anlatan söyleyici bu yüzden de derdini "dağa, taşa, karıncaya bile" anlattığını söylüyordu. Buna kısa bir örnek vermek gerekirse:[21]

Ez ewro hewnde Xızır diyo
Ez nişkino mıra pers derdê to çıko
mırado ke esto mıra vaze
Ez nişkino towa vajeri
Way lemın lemın derdo
Ez derdê xo kamrê qesey bıkeri
Nê kêmer nê kuçi dayanmıs beno

Ben bugün rüyamda Hızır'ı gördüm
Ben yapamıyorum, bana sordu:
Derdin nedir, muradın var ise bana söyle
Ben yapamıyorum ki bir şey söyleyeyim
Vay aman aman derttir
Ben derdimi kime konuşam
Ne kaya ne de taş dayanır

19 Finnegan bu tür söyleme hallerine dikkat çeker. Güney Sudan'daki Nuer ve Dinka pastoralistlerinin, hayvanlarını otlatırken bu tür şarkıları söylediklerini, muhtemelen ineklerin bir tür izleyici sayıldığını, bu tür yalnızlık şarkılarının pek tipik olmasa da var olduğunu belirtir (1977: 215).

20 Kırsal yapıda Alevi gelenekleri evlilik konusunda oldukça katıdır. Bölgede, köy örneğinde, boşanmaya hiç rastlamadım. Bunu Alevilikteki boşanan çiftlerin ayıplanması ve toplumdan dışlanması açısından düşünebileceğimiz gibi, kırsal kesimden bir kadın için boşanmış olmanın zorluklarını da dikkate almamız gerekir.

21 Burada söyleyicinin, ana dili Kürtçe ve Zazacaya pek hâkim olmadığını konuşmalarımızda belirtmiştim. Şiirde bu anlamda dinlediğim diğer Zazaca performanslara benzer müzikal devamlılığa sahip olmadığını belirtmem gerekir.

Bu türden söylemelerine rağmen, onun bu konudaki en göze batan çelişkisi aslında "murad almak"[22] meselesinden kaynaklı bir durumdan gelişir. Kişinin muradına ermesi, dileğinin/isteğinin kabul olması anlamına gelir. Bu pratiklerin içinde kayıp söylemi söz konusu olduğunda, özellikle genç bir kişi eğer evlenmeden hayatını kaybettiyse, muradını alamadığı ifade edilir. Veya evli kişinin, memnuniyetsizliği muradını alamamak üzerinden ifade edilir ki bu sıkı bir şekilde eleştirilir. Bu örnekte, kişi sevdiği ile evlenemediği için muradını alamadığını ima eder. Bunu şu sözleriyle daha iyi anlayabiliriz:

> İnsan boş değil tabii ki. Evlendiğimden beri kaç yıl çok üzüldüm, çok ağladım. Taşa bile ağlamışım, söylemişim. Diyorum eşime haksızlık olmasın. Allahım günah yazma diyorum.

Dersimdeki toplumsal yapı bağlamında "gerçeklik" meselesiyle ilişkili olarak bir eşle ömür boyu sürmesi beklenen evlilik sözleşmesinde, evli bir kadının, yanlış bir karar olarak değerlendirdiği evliliğinden memnun olmaması ve ilk sevgilisine şiirler yazması uygunsuz bir durum olarak görülür. Bu söylemde, kişinin muradına erememesi meselesi aslında bir anlamda Tann'nın iradesi veya inançsal bağlam olarak düşünebileceğimiz duruma ters düşen bir söylemi kurar. Dinleyicinin eleştirileri ve dedikodu olasılığı gibi nedenlerle kişi toplumdaki saygınlığının zedelenmemesi için performansının duyulabilirliği konusundaki sınırlan belirler. Bu sınırlar, söyleyiciler tarafından, sürekli olarak müzakereye tabi tutulur.

Yine bir başka örnek de 20'li yaşlarında hayatını kaybeden oğlu için olayı anlatan Vake ile ilgili: Çalışmamı duyan köylüler komşu bir köyde yaşayan ve acısı olduğu için "her zaman ağlayan/söylenen" bir kadın ile görüşmemi önermişlerdi. Bunun için bir öğle vakti, bahsedilen köye gittik. Ertesi gün sabah erkenden, Vake ile köyün dışına doğru, onun günlük işlerini yapacağı yola koyulduk. İlk önce bana kısaca hikâyesini anlattı. Daha sonra melodisiz bir şekilde başladığı şiirini süresi bir sa-

22 Göğceli de ağıtların önemli temalarından birinin "murad almak" olduğunu belirtir. Yani "muradını alamadan yernik gitmek" (s. 46) demektedir.

ate varabilen bir ağlama performansına dönüştürdü. Böylelikle aslında o trajik olayın yaşandığı günü birçok detayıyla anlattı. Olayın üzerinden yıllar geçmesine rağmen, bütün detayıyla o günün hatırlanması, olayın tarif edilmesi, o gün söylenen sözler gibi birçok etken bana olay daha dün yaşanmış gibi bir his vermişti. O gün kanaat getirdiğim şey, tüm bu ayrıntıların sürekli bir tekrarlama ve hatırlama edimi içinde mümkün olabileceği yönündeydi. Bu söyleme pratiklerindeki süreklilik söyleyenin etrafında hazır dinleyiciler olmasa da "sesin gitmesi", kimi zaman "sesini yükseltmek" olarak tarif edilen performansa ait durumlar, "kadının acısı olması" veya "ana yüreğidir" gibi tanımlar, Dersim örneğinde, cinsiyet ve sözlü gelenek türlerine odaklı bu çalışmanın temellerini oluşturdu.

Vake oğlunun muradını almadan, yani evlenmeden ve dolayısıyla hayattan isteklerini alamadan herkes gibi işinde gücünde bir hayat süremeden öldüğünü dile getirir. Bir yandan *Allah'ı gücendirmek* istemez, inanç zemininden konuşan bir "*dede*"nin anlatısıyla, bu Allah'ın takdiri, kaderdir. Bu sebeple, bir yandan söylenenler dolaylı olarak Tanrı'nın iradesine dairdir. Kendisi gibi yaşlı birinin canını almak yerine, bir genci alan "kör felek"e sitem eder. Oğlunun muradını alamadan zamansız gitmesine yakınır. Buna ek olarak, bu ölüme sebebiyet vermekle komşularını suçlaması dinleyenlerin aklında kalan bir meseledir. Zaman geçtikçe, ev ahalisinin de isteğiyle söylediği alanlar mekânsal veya yanında olanlara söyleme durumu kısıtlanmaya maruz. Aşağıda bu performanstaki olay örgüsü, söz kalıpları ve oğlunun ağzından diyalog cümlelerini gösteren bir örnek var:

Herkes mıradê xo ser sa biyo
Cigerê mı bınê wela şaede poyiyo
Anê se bıkeri no qeder qederê mıviyo
(..)
Derdo derdo derdo
Felekê koy cigera mı mıra vısno berdo
Welatê mıno qenatê mıno cigerê mı perê mıno
Nê sono tariyo sondewo wuyi

(...)
Mı va: Hona mı ça merax kena
Hala na cigera mı şiyo çaē nino

Herkes muradına seviniyor
Ciğerim de toprak altında çürüyor
Ana, ne yapayım, bu benim kaderim imiş
(...)
Derttir derttir derttir
Dağın feleği ciğerimi benden kopardı götürdü
Yurdumdu, kanadımdı ciğerim, kolumdu
Ne akşamdır, karanlıktır akşamdır oy
(...)
Ben dedim: Daha beni niye merak edersin?
Hele bu ciğerim gitmiş niye gelmiyor?

Son olarak, bazı icralar sorgusuz sualsiz kabul edilir. Örneğin, 80'li yaşlarının ortasında bir kadın 1938'de yeni gelin olmuş ve uzunca süre bu trajedi üzerine söyleyip ağladıktan sonra son formunu verdiği performansının bir bölümünü toplandığımız evin bahçesinde söylemişti. Kendisinden 15-20 yaş küçük bir erkek akrabasının, "neler varmış bunda" övgüsü onun söyleme pratiğinin veya söylediklerinin herkes tarafından farkında olunmadığını da gösterir nitelikteydi. Kolektif hafıza üzerine düşünebileceğimiz deneyimleri anlatan bu performanstan bir örnek:

Biyebiye kafranē Mervani ma top kerdime sanayme Qutuderesiye
Ewro marē sorgu keno sorguyē dinē Islamiye
Tersa mı ke bēro ma serde fēnda Ali Boxazi'ye
Kafirē Mervan yeno çadir sanē dormē Heniyē Pili
Kafirē Mervan yeno çadir sanē dormē Heniyē Pili
El u qomē Xeça vēsayiye top kerdo berdo Hopıka vēsayiye
Ağır makine qurmıs kerda mılet pēro jē velg u vaşi qırr kerdo
qedeno goyn vejiya riyē asmeni

Mervan'ın kâfirleri bizi topladılar koydular Kutuderesi'ne
Bugün bizi sorguluyor, İslâm dininin sorgusunu
Korkam ki gelsin başımıza bu kez Aliboğazı'nda olanlar
Mervan'ın kâfirleri geliyor, çadırları kurmuşlar
Büyük Çeşme'nin etrafına
Mervan'ın kâfirleri geliyor, çadırları kurmuşlar
Büyük Çeşme'nin etrafına
Yanasıca Xeçe'nin yaşayanlarını toplamışlar götürmüşler
yanasıca Hopıke'ye
Ağır makineyi kurmuşlar milletin hepsini yaprak ve ot gibi
öldürmüşler, bitirmişler kan çıkmış gökyüzüne

Söz kalıpları, *pepug kuşu* ve mağdur olmuş özne konumu

Doğaçlama söylenen bu sözler birbirine eklenerek, daha önceki bazı kelimeler söylenmeyerek, ama çoğunlukla belli bir temanın/derdin etrafında döner. Bu temalarda, özellikle ağlama pratiğinde, kalıpsal söz grupları vardır ve bunlara dikkat etmek gerekir. Burada değineceğim söz grubu, "*pepug* mirê bıwano – *pepug* benim için ötsün" ve "pepo" Bunlar arasında acı çeken veya mağdur olmuş özne konumlarının inşasında önemli bir yere sahip olan *pepug* (guguk) kuşu meselesine kısaca değinmek gerekiyor.

Pepug,[23] Dersim'de oldukça yaygın olarak bilinen bir mittir ve halk söylencelerinde, gündelik konuşmalarda da önemli bir yere sahiptir. *Pepug*, kuşa dönüşen bir insandır. Kısaca hikâyeye değinmek gerekirse: Bir gün iki kardeş kenger[24] toplamaya giderler. Eve döndüklerinde kengerleri topladıkları torbanın boş olduğunu fark ederler. Kardeşlerden birisi, ötekini suçlar ve kengeri onun yediğini iddia eder. Suçlanan kardeş, kengerleri yemediğini, inanmıyorsa karnını yarıp bunu görebileceğini

23 Bu söylence ile ilgili farklı varyasyonlar var ama tema aynı. Ortadaki "p" çift p varmış gibi vurgulu söyleniyor. Son harf olan g harfi de biraz sert söylenir. Pepuk kuşu şeklinde de duyulabilir. Ben *pepug* şeklinde kullanacağım.

24 Kırda yetişen dikensi bir ot çeşididir.

söyler. Elindeki çapa ile kardeşinin karnını açtığında, kengerleri onun yemediğini görür. Sonuçta, kardeşine inanmadığı için ölümüne sebep olmuştur. İnanmadığı için kardeşinin ölümüne sebep olduğu bu olayın üzerine Tanrı'ya yakarır ve onu kuşa çevirmesini böylelikle kardeşinin üstüne ötmeyi diler.[25] Acısını her ötüşünde şöyle dillendirmektedir:

Pepo! Kêko!
Kam kıst Mı kıst
Kam şüt mi şüt

Pepo! Kêko!
Kim öldürdü ben öldürdüm
Kim yıkadı ben yıkadım

Bu örüntü ve kalıplar aynı zamanda söyleme pratiklerinde de sıklıkla yer alır. Dersim örneğinde, söyleyen/ağlayan, bir yandan acısı için öten *pepug* ile bir diyalog kurar. *Pepug* kuşu ona inanmayıp öldürdüğü kardeşi için öterken, ağlama pratiğini gerçekleştiren kişiler "*pepug* bana ötsün" diyerek *pepug*'un kendisi için de ötmesini isterken, aslında üzerine söylenen/ağlanan olma durumunu da dile getirir. Böylelikle, bu pratiklerin icracısı her söylemede şiirsel benliğini mağdur olmuş özne çerçevesinde kurar.[26] Bir diğer yandan da söyleyen kişi acısını dile getirme bağlamında *pepug* gibi acılarını dile getirerek bir söyleme hali içindedir. Kaluli[27] deneyimini aktaran Feld benzer bir anlatıda *muni* kuşuna dönüşen bir erkek kardeşten bahseder (1990a). Kaluli deneyiminde de ağlama pratiği ve bunun *muni* kuşu ile "kaybın üzüntüsü ve terk edilmişlik" (s. 33) bağlantısı üzerinden inceler. Dersimli bir kadının performansından kısa bir örnek vermek gerekirse:

Daê daê bawo go go o yo
Pepug mırê bıwano pepo yo yo

25 Bazı detayları farklılaşarak anlatılan bilindik bir söylencedir. Çalışmamı yürüttüğüm köylerden birinde yaşayan bir kadının anlatısından bir özettir.

26 Benzer bir durum için bkz. Abu-Lughod (1986).

27 Kaluli Papua Yeni Gine'nin güneyinde yaşayan küçük bir grup halkın adıdır.

Ez qırvanê bınê lingunê na
dakıla xo u bakılê xo bêri ge ge ge
Kêmerve mırê voro yo yo go
(...)
Kêmerê qurçê na dinave mırê voro
Pepug mırê bıwano pepo

Ana ana baba
Pepug bana ötsün pepo
Ben kurban olayım ayaklarının altına
anacığım ile babacığımın
Taş yağsın bana
(...)
Bu dünyanın taşı toprağı bana yağsın
Pepug bana ötsün pepo

Bu örnekte fark edilen bir diğer unsur dizelerin sonundaki -go, -yo ve -ge uzatma heceleridir, bu da ağlama pratiğindeki söyleme formunun önemli bir parçasıdır. *Pepug* kuşunu anlatıda vurgulamaya sözlü şiir formları dahilinde de rastlanabilir. Görüşme yaptığım bir genç kadının şiiri ile örneklemek gerekirse:

Ah bir kuş olsaydım
Senin için ötseydim

Bu mısralar ile başlayıp uzayıp giden bir şiirde ağlama pratiği içinde örneklediğim *pepug* kuşu geleneksel söyleme formlarındaki halinden uzak olsa da bir motif olarak bu şiirde olduğu gibi izine rastlanabilir. Türkçe söylenen bu sözlü şiir geleneksel olan ve daha çok yaşlı kadınların performansını gerçekleştirdiği iddia edilen ağlama pratiğinden oldukça farklı bir yerde durur. Birçok nedenden sınırlı sayıdaki görüşme yapabildiğim gençlerin performanslarında form, müzikal yapı veya ana dil dışında söylemek gibi kullanım farklılıkları olabilir. Örneğin, genç bir erkek görüşmeci, asla Zazaca söylemediğini, her zaman protest müzik formları içerisinde ve Türkçe söylediğini ifade etmişti. Dikkate aldığım bu sayılı örneklerde, ana di-

linde değil de Türkçe söylemenin, Dersim'de uzun yıllar etkisini sürdüren TKP/ML (Türkiye Komünist Partisi/Marxist-Leninist) ve TİKKO (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu) gibi sol örgütlenmelerin getirdiği politik duruşun geleneğe sirayet etmesi olarak yorumlanabileceği kanaatindeyim.[28]

Pepug kuşu hem geleneksel ağlama formları içinde hem de sözlü şiir bağlamında söyleyicilerin kendileri ile ilgili anlatılarında önemli bir yere sahiptir. Söyleyen kişiye dair belli özne konumlarını görmeyi sağlar. Bu anlatı, önceden değindiğim gibi, acı çeken özne ve mağduriyet konumları çerçevesinde kurulur. Deneyimin dilin yansıttığı bir şey olmadığını fakat dil içinde kurulduğu (Weedon 1997: 81) yönündeki düşünceden hareketle, kadınların deneyimlerini anlatma/kurma durumları, belli formlar içinde kendini tekrar eden bir anlatı dizisinde görülebilir. Bu noktada değinilmesi gereken bir konu da bahsettiğim konumlamalar üzerinden ne türden faillik formlarının olabileceği meselesine dairdir.

Özne konumları ve faillik üzerine

Bahsettiğim bu mağduriyet konumlamaları yaş, deneyim ve cinsiyet kategorileriyle de kesişerek özellikle kadın söyleyicinin görünür olması ve sesinin duyulması yönünde önemli bir alan açar. Bu bağlamda, çalışmanın da temel meselelerinden birisi kadınların toplumun uygun gördüğü roller içerisinden seslerini yükseltme olanakları ve bu olanakları gerçekleştirebilecekleri kabul alanları bulabilme durumlarıdır. Böylelikle kadınlar, toplumsal normları sorgulayan bir konum içerisinde, daha önce de değindiğim acı çeken özne konumları/kayıp söylemi/beklendik cinsiyet rolleri ve *hakikat rejimi* dahilinde, saygınlıklarını kaybetmeden yer alabilirler. Bu söylemsel alanlar üzerinden, kadınlar iktidar ilişkilerini alt-üst edici bir konumda da olabilirler. Bu noktada şu soruyu sormak gerekir: Kadınların sesi her zaman iktidar ilişkilerini alt-üst edici veya sorgulayıcı mıdır?

28 Buna ek olarak, okur-yazar olmak, Türkçe eğitim görmek gibi konuları da çok ayrı tutmamak gerekir.

Gal (2001) iletişime dayalı olaylar üzerine odaklanan bazı antropologların kadınları "iletişim kurmayan veya sessiz" (*uncommunicative or mute*) olarak kategorize ettiklerinden bahsetmektedir. "Kadınların sesine ve gündelik konuşmalarına" değinerek, bu ikisinin "baskın hegemonik kültürel formlara, çoğunlukla direniş ve stratejik cevaplar olarak anlaşılabileceğini" belirtmektedir (*a.g.e.*). Bu duruma Abu-Lughod aşağıdaki şekilde değinir:

> Direniş denemeleri bulmak, iktidarın nerede ve nasıl icra edildiğini ve iktidar kurumlarının nasıl çalıştıklarını bilmek bize direnmenin olanaklı belirtilerini nerede arayacağımızı söyler (Gal 2001: 425).

Fakat bu noktada Abu-Lughod'un "direnişi romantize etmemek ve failliğe direnişle aynı anlamı atfetmek eğilimleri üzerine yaptığı uyarıları" hatırlamak gerekir (Jassal 2012: 14). Bu çalışma bağlamında da, cinsiyetin toplumca uygun görülen davranışları içerisinden, söyleme pratikleri üzerinden sergilenen veya tam da orada oluşan eylemlilik alanları vardır. Butler (2008), faillik imkânlarından bahsederken, insanın "failliğin karşıtı" olmadığını fakat "failliğin zorunlu sahnesi" olduğunu (s. 239) ve "failliğin ve gerçekliğin, idrak edilmelerini sağlayan söylemsel pratikleri dışında imkânı" (s. 240) olmadığını söyler. Mahmood'un (2005: 21) okumasıyla, "Butler'ın faillik tartışması, normları altüst eden ve yeniden imleyen iktidarın işleme durumlarına odaklanmakta" olup, "faillik kavramı da normları sorgulamanın veya yeniden imlemenin zorunlu kılındığı bir bağlamda gelişmektedir"

Fakat öznenin inşasının ve failliği direniş üzerinden okumanın ilişkisinin analizi meselesinde ikili çerçevelerden uzaklaşmak gerektiğini öneren ve normları güçlendirmek/alt-üst etmek gibi ikiliklerden farklı bir perspektiften bakabilmenin olanaklarını arayan Mahmood'a göre (2005: 22-23), "faillik kapasitesi yalnızca normlara direnen eylemler içerisinde değil aynı zamanda normların yerleşmiş bulunduğu birçok farklı yol içerisinde de bulunabilir"

Bunun yanında, sesin çıkması kadar çıkmamasının, yani "sesini yükseltmeyenlerin" sahip oldukları konumları, bu durumun oluştuğu toplumsal yapının da dinamiklerini ve sesin çıkmama halini de bu analizlerin dışında bırakmamak gerektiğini düşünüyorum. Bu çalışma dahilinde, sesini yükseltmediğini söyleyen kadınlar bile çoğunlukla kısıtlı ve belli formlarda da olsa bir dinleyiciye söylerler. Kadınların, çocuklarının yanında veya çocuklar etraftayken söyleyebilir olma durumları buna örnek olarak verilebilir. Bu durumun bir sebebi çocukların "bir şey anlamadıkları" ifadesiyle açıklanır ve dolayısıyla onlar tam olarak dinleyiciden sayılmazlar. Bu bir yandan da bize kadınların sözlü geleneğin önemli taşıyıcıları olduğunu ve geleneğin aktarımlarının tam da bu esnalarda gerçekleştiğini gösterir.

Sesini yükseltme meselesine geri dönersek, başkalarının önünde birçok nedenden, ama bilhassa topluluk içinde kendi konumunu tehlikeye atmamak, saygınlığını korumak, ahlâki normlarla uyum içerisinde davranmak gibi durumları gözettiklerinden, kadınlar seslerini yükseltmemeyi de seçebilirler. Kadınların sesini yükselttikleri durumlarda ise, her anlatı normları alt-üst edici bir tarzda gelişmeyebilir. Ama cinsiyetinin gerektirdiği roller içerisinden, mesela annelik konumundan, daha önce de örneklediğim gibi oğlunun muradını alamadan gitmesi sebebiyle Tanrı'nın iradesinin bir dolayımı olan feleğe çatar. Bu Dersimli bir dedenin gözünden Tanrı'nın iradesini sorgulamak olarak görünebilir. Dolayısıyla, kadınlar, bu şekilde, iktidar ilişkilerini alt-üst edici söylemler oluşturabilirler. Son tahlilde, söyleme pratiklerinde kurulan anlatılar belirli bir toplumsal gerçeklik bağlamında değerlendirilir ve kadınların sesinin duyulabilir olması/olmaması, bahsettiğim toplumsal şartlar bağlamında sürekli olarak kimlerin yanında veya hangi durumlarda söyleyebileceklerine dair girdikleri müzakereler sonucunda gerçekleşir.

Sonuç

Ağıt veya ninni denince kadın, sözlü geleneklerin önemli temsilcileri olan *âşık* deyince, Dersim özelinde *sair*, bunun sadece

erkeklerin üretim alanındaki türler olarak akla gelmesinin veya bu türlere odaklanan akademik çalışmaların yazılı metinler üzerinden devam etmesinin, bu ikilikleri de yeniden üretebileceğini düşünüyorum. Söyleme durumlarını belli bir gelenek ve tür içerisinde, belli cinsiyet kategorileriyle ilişkilendirerek ele alırken, söylemenin sürecini ve performansın gerçekleştiği toplumsal yapının dinamiklerini göz önüne almak gerekir. Aksi takdirde, cinsiyet ve buna bağlı icra edilebilecek sözlü gelenek türlerinin cinsiyetlendirilerek kategorileştirmeye devam edilmesinin yolu açılmış olur.

Bahsettiğim gibi, söyleyebilir/duyulabilir olmanın şartları vardır. Kültürel hafıza ve bölgedeki kimlik meselesi ile ilgili toplumsal olaylar üzerine veya kutsal yerlerle[29] ilgili temalar daha rahatça söylenebilirken; daha bireysel dertler dedikodudan çekinme, ayıplanma veya söyleyenle dalga geçilmesi gibi denetleme mekanizmaları yüzünden pek fazla dinleyiciye açılamayabilir. Bauman'ın (2004: 126) da belirttiği gibi performans riskli bir edimdir. Sonuçta, "performans icracıyı dinleyici önünde mesul kılar; dinleyicinin yakın takibine ve değerlendirici yargılara davetiye çıkarır" Bauman (1975) dinleyici ve performansı gerçekleştiren kişi arasındaki bağa vurgu yapsa da bu çalışmada söyleyenin, aslında söyleyen kişinin sahnede olma durumu, dinleyicinin bir hayli muğlak konumu da bu konuyla ilgili daha fazla ve derinlikli çalışma yapmayı gerektirir.

Burada bahsedilen sözlü geleneklerin icrası dahilinde, kimin sesini yükseltip, kimin yükseltemeyeceği, yani aynı zamanda duyulabilir olmak veya olmamak, o toplumsal yapı içindeki iktidar ilişkilerine dair önemli noktalara işaret eder. Duyulabilirliği mümkün kılan söylemsel alanlar, kadınların belli cinsiyet rollerini gerçekleştirmesi yönündeki bir süreci de beraberinde getirir. Bu çalışmadaki erkeklerin performanslarını düşündüğümüzde de, benzer şekilde, erkekler de aynı performansları

29 Bunlar arasında Düzgün Baba Nazımiye ilçesi sınırlarında yer alan ve bölgede kutsal kabul edilen dağlık bir alandır. Munzur Baba da Ovacık ilçesinde kaynağının doğduğu Munzur nehri ile anılan ermiş kişidir. Bunun gibi önemli kutsal yerler ve bu yerlerin kutsallığını imleyen ermişlerin isimleri ağlamalar, sözlü şiirler ve *kılam*ların içinde sıklıkla yer eder.

gerçekleştirseler dahi toplumca uygun görülen türlerin icracısı olarak öne çıkarılıp, yeri geldiğinde cinsiyetinin gerektirdiği gibi davranması ve susması için uyarılabilirler. Bu da bize erkekliklerin kurulma durumunun icra ettikleri türler üzerinden bir görünümünü sağlar. Bu noktada, "cinsiyetini doğru bir şekilde icra etmeyenleri" cezalandırdığımızı belirten Butler'ın sözlerini hatırlamak gerekir (2008: 229).

"Performatif veya söylemsel bir düzen olarak anlatı" (Brockmeier 2002: 35), söyleme türleri içinde sürekli tekrarlanır ve pekiştirilir. Etkileşim meselesine değinerek, kimin hangi şartlarda, neye göre hangi türü icra ettiğine odaklanmak, çatışan söylemsel alanları, farklı öznellikleri ve belli bir toplumsal yapı içinden kadınların gösterdiği eylemlilikleri görmek açısından önemlidir. Söyleyen kişinin yaşı, deneyimi ve cinsiyeti gibi o toplumsal yapıda içinde bulunulan şartlara göre, söyleme durumlarının nerede, nasıl, ne zaman gerçekleşme imkânı bulduğunun işaretlerini oluşturur. Kadınlar belirli şartlarda, bahsettiğim sözlü gelenek türleri üzerinden, söylemek/sesini yükseltmek için bazı meşruluk alanlarına sahip olurlar.

Bu çalışmada gördüğümüz, belli deneyimlere sahip kadınların, belli alanlarda ve türler içinde seslerini dinleyici önünde yükseltebildikleridir. Bir tür konuşma veya dili kullanma biçimi olarak ele alabileceğimiz performans (Bauman 1975), sesini yükseltip konuşmak ve belli rollerin icrası konusunda pazarlıkların gerçekleştiği alanları göz önüne serer. "Yaşlı kadınlar söyler", "acısı olan kadın", "ana yüreğidir" gibi konumlamalar belli söylemleri yoğun bir görünürlükle yeniden üretir. Her ne kadar beklendik cinsiyet rollerinin içerisinde gerçekleşse de, iktidar ilişkilerinin alt üst edildiği alanları ve toplumsal yapıya karşı duruşları da ancak bu söyleme pratiklerinin de içerisinde gerçekleştiği söylemsel alan üzerinden görebiliriz. Bir anlamda, bu pratikler daha önce de değindiğim gibi, farklı söylemlerin çelişkide olduğu alanları gözler önüne serer. Bu alanlardaki farklı faillik imkânları, icracıların, o toplumsal yapının şartları içinde sürekli devam eden müzakere süreçlerinde aranabilir.

9

"Kurtarılmış Bir Kürt Gibi Hani": Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürt Kadınlarının Eğitimini Yeniden Düşünmek

PINAR ENSARİ

Memleketin bir ucunda Formula 1 pisti, öteki ucunda ipten, makaradan "kaydıraç"larla dağ, ırmak aşıp okula gidenler!
– KÜÇÜK İSKENDER, *Medusa'nın Makası*

Giriş

> Mesela babam böyle şey yapardı sürekli hani, Kürt kelimesini ağzına alma, ondan sonra işte hani Kürt mürt diye bi şey yok, hepimiz Türküz, işte Atatürk bizi kurtardı, Atatürk olmasaydı biz olmazdık, sürekli böyle Atatürk'ü gördüğün zaman dur, ondan sonra sürekli güzel şeyler söyle, ondan sonra yani beni bile sevme onu sev... Hakkaten o kadar yani ileri gidebiliyodu. Ondan sonra, biz onun sayesinde varız...[1]

Hazal[2] yukarıda bir bölümünü alıntıladığım bu çarpıcı anlatısında, Yatılı İlköğretim Bölge Okulu'nda (YİBO) okuyan bir Kürt öğrenci olarak kendisinin okula ve ulusal eğitim sistemi-

1 Bu çalışmada görüşülen kişilerden yaptığım alıntılar Türkçe yazım kurallarına göre değiştirilmeden söylendikleri şekliyle yazılmıştır. Bu şekilde kişisel konuşma şekilleri arasındaki nüanslar korunmaya çalışılmıştır.

2 Bu çalışmada mülakat yapılan kişileri ve görüşmede adı geçen yakınlarını korumak adına gerçek isimler kullanılmamıştır. Burada yer alan isimler araştırmaya katılan kadınların seçtikleri takma adlardır.

ne nasıl "tutunduğunu" anlatırken aslında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki özellikle Kürt kız çocuklarının eğitimi ile ilgili hazır denklemleri ve hızlı cevapları ters yüz ediyor. Babası, bölgedeki birçok ebeveyn gibi, Hazal'ın okula devam edebilmesi için ona nasıl Türk vatandaş-öznesi olacağının reçetesini yazarken şu soruları sormayı kaçınılmaz kılıyor: Ataerki ve yoksulluk bölgede özellikle kız çocuklarının eğitim oranlarının düşük seviyede olmasını açıklamada yeterli mi? Denklemi sadece bu iki baskılayıcı mekanizma üzerinden kurduğumuzda bölgeye dair başka hangi güç ilişkilerini ve sosyo-ekonomik faktörleri göz ardı ediyoruz? Kürt kız çocuklarının eğitimi söz konusu olduğunda etnik kimlik ve cinsiyet kesişimselliği eğitime erişimde ve dahası eğitimi sürdürmede nasıl bir rol oynuyor? Bir Kürt baba bütün eğitim hayatı boyunca çocuğuna neden okulda bir Türk gibi davranmasını öğütler? Ve bu çocuk babasına bunun sebebini yıllar sonra sorduğunda neden "Ben sana öyle yapmasaydım sen şu an okumuyor olacaktın" cevabını verir?

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun birçok yoksul bölgesinde eğitimin kadınlar açısından erkeklere oranla daha az erişilebilir olduğu istatistiklerle sabit bir gerçek; ancak tek başına yoksulluk ve ataerkinin, göründüğünden daha karmaşık olan bu resmî açıklamada yetersiz kaldığı ve sadece kısmi bir fikir verebildiği de aşikâr. Üstelik, diğer toplumsal, ekonomik, coğrafi ve politik dinamiklerin göz ardı edilerek bu kültürel arkaplana yapılan aşın vurgu, "geri kafalı" babaların tarafından "tutsak edilmiş" Kürt kızlarını "medenileştirmek" yoluyla kurtarmak şeklinde, özellikle "Çağdaş Türkiye'nin Çağdaş Kızları" gibi eğitim kampanyalarında tezahür eden oryantalist arzuları da bir hayli besler görünüyor. Elif Akşit'in *Birikim* dergisinde kaleme aldığı "Haydi Kızlar Okula: Kızların Eğitimi, Kadınların Bilgisi ve Kamusal Alan Tartışmaları" başlıklı makalesinde de belirttiği gibi bu medenileştirme düsturu ile bir yandan "'modern' ve 'geleneksel' tanımları eğitim bağlamında yeniden üretilir; öte yandan da, tam da baskıcılığın, planlamacı zihniyetin, toplumsal mühendisliğin alanı olan eğitime söz söyletilmez" (Akşit 2009: 11). Halbuki Türkiye'deki milli eğitim sistemi ve okullardaki

milliyetçi pratiklerin kendisi ulus-devletin tanımladığı Türklük pozisyonuyla özdeşleşmeyen öğrencileri, bu yazıda aktaracağım anlatılarda görüleceği gibi, travmatize ediyor, eğitim sisteminin dışına itiyor.

Bu çalışma, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da doğup büyümüş ve biri hariç İstanbul'a üniversitede okumak için gelmiş on üç Kürt kadın üniversite öğrencisiyle Aralık 2011-Nisan 2012 arasında yüksek lisans tezim için yaptığım derinlemesine sözlü tarih mülakatlara dayanıyor. İstanbul'daki beş farklı üniversiteden görüşmecilerim mülakatlar sırasında Boğaziçi, İstanbul, Marmara, İstanbul Bilgi ve Yeditepe Üniversitesi'nde eğitimlerine devam ediyorlardı. Bu kişilerden 10'u lisans, üçü ise yüksek lisans programlarına kayıtlıydı ve yaşları 20-26 arasında değişiyordu. Görüşme yaptığım bu kadınlar Türk Dili ve Edebiyatı'ndan Sosyoloji'ye, Hukuk'tan Elektrik ve Elektronik Mühendisliği'ne, Tarih'ten Felsefe'ye geniş bir yelpazede birbirinden farklı bölümlerde eğitim görüyorlardı. Görüşmecilerim Adıyaman, Hakkari, Şırnak, Bitlis, Muş, Diyarbakır, Gaziantep, Kars, Tunceli ve Elazığ şehirlerinde doğup büyümüş ve ilk ve orta öğretimlerini Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde tamamlamışlardı. Araştırma katılımcılarından beş tanesi kırsal alanda, geri kalanları ise şehir merkezlerinde veya küçük ilçelerde büyümüşlerdi.

Görüşmecilerime ulaşmak için kartopu örneklemi yöntemini kullandım ve görüşmecilerimin okudukları üniversitelerde eğitim gören arkadaşlarım ve tanıdığım akademisyenler üzerinden üniversitelerdeki ilk bağlantılarımı sağladıktan sonra görüşmecilerimin bağlantıları ve tavsiyeleriyle yeni kişilere ulaştım. Sahaya girmemde ve çeşitli profillerde öğrencilere erişmemde eşik bekçileri de (*gatekeeper*) de kolaylaştırıcı bir rol oynadı. Araştırma katılımcılarıyla, yarı yapılandırılmış, derinlemesine ve açık uçlu ve iki ila dört saat arası süren sözlü tarih mülakatları gerçekleştirdim. Bu çalışmayı Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yetişmiş ve ilk ve orta öğretimlerini burada gerçekleştirmiş Kürt kadınlarıyla yaptım, çünkü öncelikle devletin bu bölgeye yaptığı yetersiz eğitim yatırımlarının ataer-

kil cinsiyet normları, yoksulluk ve çatışmalı ortam ve olağanüstü hal koşulları ile birleştiğinde Kürt kız çocuklarının eğitime erişiminde nasıl kısıtlamalar yarattığını incelemeyi planlıyordum. Bu çalışmada, görüşmecilerimin anlatıları ışığında, etnisite, cinsiyet ve sınıf dinamiklerinin kesişimselliğinin bölgedeki Kürt kadınlarının eğitim olanaklarını nasıl kısıtladığını, onların da bu kısıtlamalar karşısında ne tür stratejiler geliştirdiklerini analiz etmeye çalışacağım.

Yaptığım görüşmeler sonucu, etnik baskı ve ayrımcılığın, coğrafi izolasyonun ve devlet ve PKK'nın milliyetçi pratiklerinin yoksulluk ve yerel ataerkiyle farklı biçimlerde kesişerek ve ilişkilenerek özellikle kırsal alanlarda yaşayan kız çocuklarının eğitime erişmesini engellediği kanaatine vardım. Görüşülen öğrencilerin ablaları genellikle bu koşullar nedeniyle ya hiç okula başlayamamış ya da eğitim hayatlarının bir noktasında okuldan ayrılmak zorunda kalmış. Ancak, özellikle iki faktör görüşmecilerimin eğitim hayatlarına halihazırda devam edebilmelerine olanak sağlamış. Bunlardan ilki, ailenin en küçük çocuğu veya çocuklarından biri olmaları ve bu sayede birçok baskıcı mekanizmayı büyük erkek ve kız kardeşlerin yerine getirdikleri rollerin yardımıyla aşabilmiş olmaları; diğeri ise farklı mekânsal bağlamlarda farklı performanslar sergileyerek etnisite ve cinsiyete dayalı ayrımcılık dinamiklerini eğitimleri için bir engel olmaktan çıkarmaları. Sonuç olarak, bu kadınları Ayşe Kulin'in (2005) *Kardelenler* kitabında tahayyül edildiği gibi iyiliksever yetişkinler tarafından "aydınlığa" kavuşturulan pasif "kır çiçekleri"[3] olarak değil, sistemsel zorlukları aşabilmek için mücadele veren, stratejiler geliştiren, yani bütün bu sürecin aktif katılımcısı olan özneler olarak görmeyi öneriyorum. Ayrıca eğitim, hem görüşmecilerim hem de aileleri tarafından kendi içinde bir amaç veya bir kurtarıcı olarak değil, özellikle daha iyi sosyo-ekonomik koşullara sahip olmak için kullanılan bir araç olarak görülmüş ve o şekilde kullanılmıştır.

3 *Kardelenler*, Kulin'in "Çağdaş Türkiye'nin Çağdaş Kızları" isimli eğitim kampanyası kapsamında verilen "Turkcell Bursu"ndan faydalanan kızlarla yaptığı yüz yüze görüşmelere dayanıyor: Kulin, Ayşe, *Kardelenler*, Remzi Kitabevi, 2005.

Eğitime erişimde eşitsizlik: Sosyo-ekonomik sınıf, coğrafi bölge ve cinsiyet

Eğitim Sektörü Çalışması'nın (Dünya Bankası 2005) verilerine göre Türkiye'de farklı cinsiyetler, sosyo-ekonomik sınıflar ve coğrafi bölgeler arasında eğitime erişim açısından ciddi eşitsizlikler mevcut.

> Ülkenin doğusundaki, güneydoğusundaki ve uzak kırsal alanlardaki köylerde yaşayan çok sayıda çocuk, öğrencilerin bir sonraki eğitim kademesine geçişi için gerekli asgari koşulları sağlamayan okullarda eğitim görmektedir... ilköğretim okulları arasında hem fiziksel hem de insan kaynakları açısından ciddi farklılıklar bulunmaktadır (Dünya Bankası 2005: 5).

Kısacası, dezavantajlı gruplara dahil çocuklar, eğitime erişseler bile, öğretmenlerin deneyim düzeylerinden mevcut öğretim araç ve gereçlerine kadar birçok açıdan daha niteliksiz okullara kayıt yaptırabiliyorlar (Dünya Bankası 2005). Bu durumda, ilköğretimi bitirseler dahi eğitimlerine devam etme imkânları çeşitli nedenlerden dolayı daha az. Öte yandan, yüksek gelirli aileler, çocuklarının ortaöğretime geçiş sınavlarında daha başarılı olabilmeleri için onları özel kurslara ve dershanelere yollayabiliyorlar. Böylece bu çocukların sınavlarda daha başarılı olup anadolu liseleri veya fen liseleri gibi daha nitelikli ve prestijli okullara girme; burada öğrenim gördükleri için de eğitimlerine yükseköğretimle devam etme şansları artıyor. Buna karşın, yoksul ailelerin çocukları sınavlarda yüksek oranda başarısız olup öğrenimlerine genel liseler veya meslek liselerinde devam etmek zorunda kalıyorlar. Bu durum da yükseköğretime devam etme şanslarını azaltıyor (Dünya Bankası, 2005). Sonuç olarak hane geliri de sekiz yıllık zorunlu eğitim sonrası öğretime erişimi belirlemede büyük rol oynar (Mete 2004; Tansel ve Bircan 2004).

Durum, okul bulunmayan yoksul köylerde yaşayan kız çocukları açısından ise daha vahimdir. Yoksulluk, ataerkil tahakküm ilişkileri ve köylere, küçük yerleşim yerlerine yapılan ye-

tersiz eğitim yatırımları birleşince daha fazla kız çocuğu okula gitme hakkından mahrum kalır. Bu durum, kızların orta dereceli okullara kaydedilme oranının erkeklerinkinin yarısı olduğu Doğu Anadolu'da ise oldukça belirgindir (Dünya Bankası, 2005). Ancak kızlarını okula yollama konusunda zaten yeterince istekli olmayan aileler bir de yoksulsa, halihazırda kısıtlı olan imkânlarını kızlarının ulaşım masraflarına yatırmayı tercih etmezler. Erkek çocuklar ise kızlardan farklı olarak en yakındaki okula toplu taşımayla gidebilir veya Yatılı İlköğretim Bölge Okulları'nda (YİBO) okuyabilirler. Sonuç olarak, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan kızların eğitim sorununda, her ne kadar eğitim kampanyalarında çok bahsedilmese de devletin eğitime ayırdığı finansal kaynakların ülkedeki tüm bölgelere ve okullara tutarlı bir şekilde dağıtılamaması da etkilidir. 2004 yılında öğrenci başına düşen genel ortalama harcama yaklaşık 1.250 YTL iken, ülkenin özellikle Güneydoğu ve Doğu bölgelerinde öğrenci başı harcama bu tutarın yaklaşık yarısıdır (Dünya Bankası 2005). Bu bölgelere düşen ortalama harcamanın ülkenin genel ortalamasını halihazırda oldukça düşürdüğü ve buna rağmen hâlâ genel ortalamanın yarısı kadar olduğu düşünüldüğünde, bu bölgelere yapılan eğitim yatırımlarının bölgeler arasında, eğitime dayalı mevcut eşitsizlikleri güçlendirecek düzeyde düşük olduğu görülür.

Ancak, bölgedeki bütün kızlar bu ayrımcılık ve izolasyon pratiklerinden eğitim bağlamında aynı ölçüde etkilenmemiştir. Görüşmeciler, bu baskı mekanizmalarına bir şekilde maruz kalmalarına rağmen, çoğunun ablaları okuyamazken kendileri halihazırda üniversite eğitimlerine devam ediyorlar. Mülakatlar boyunca çocukluklarına ve eğitim hayatlarına dair anlatılarının ablalarının hikâyeleriyle çoğu zaman iç içe geçtiği söylenebilir. Özellikle köyde veya küçük bir ilçede büyüyenler yaşadıkları yerde bir ilkokul olmamasından ve bu nedenle ablalarının okula gidemediklerinden bahsetti. Mesela Bitlis Tatvan'da büyüyen Jin'in anlatısında olduğu gibi: "Bizim bi tane okul vardı orda. Yani ben doğmadan birkaç sene önce açılmış herhalde ya da bir süre önce açılmış. Çünkü ablamlar okul olmadığı için

okuyamamışlardı." Yaşadıkları yerdeki diğer erkek çocuklar gibi Jin'in ağabeyleri de okumak için uzağa gidebilirken ataerkil tahakküm nedeniyle Jin'in büyük ablaları okula hiç başlayamamış. Bitlis'in bir köyünde doğan Öykü ise köylerinde bir ilkokul olduğunu, ancak ortaokul olmadığı için ablalarının ilkokuldan sonra okulu bırakmak zorunda kaldığını belirtti. Hatta Öykü köyde ilkokuldan sonra okula devam eden tek kızdı.

Eğitim ve siyasetin kavşağında: PKK-devlet çatışması ve Kürt kadınların eğitimi

PKK ve devlet arasındaki silahlı çatışmalar ise şiddetin doruk-ta olduğu 1990'larda ilkokul çağında olan bu kız çocuklarının eğitime erişimini etkileyen faktörlerden biridir. Hazal'ın anlatısı, bölgede PKK ve devlet arasında cereyan eden şiddetli çatışmaların yerel halkın en temel haklarını nasıl askıya aldığını göstermesi açısından önemlidir. Hazal'ın Kars Kağızman'daki köyünde bir ilkokul mevcuttur; ancak Hazal'ın birinci sınıfa başladığı haftanın sonunda okul, askerler tarafından PKK gerillalarının gece orada barınmalarını engellemek amacıyla yakılır. Hazal okula YİBO'da devam edebilmiştir; ancak köydeki birçok kız, okul üç yıl sonra tekrar yapılana kadar okumaya ara vermek zorunda kalmış ya da okulu bırakmak zorunda kalmış. Ancak ilkokul yapıldıktan sonra bile kızlar köy dışına yollanmadıkları için en fazla 5. sınıfa kadar okuyabilmişler. Hatta Hazal'ın en büyük üç ablası da sadece 5. sınıfı bitirebilmişler. Hazal'ın bu kız kardeşlerinden Ayşe'nin hikâyesi ise geniş ailede ataerkil dinamiklerin nasıl çalıştığını göstermesi açısından önemlidir. Ayşe başarılı ve hevesli bir öğrencidir, ancak bu onun ilkokuldan sonra eğitime devam etmesine yetmez: "Ayşe ablam var işte... Onun döneminde babam askere gidiyor. İşte babam olmayınca dedeme, işte dedemin kardeşlerine felan filan kalıyor, onlar da göndermiyor. Öyle, o da öyle okuma şansını kaybediyor." Hazal'ın anlattığına göre babası geniş ailede ve köyde güçlü ve saygı duyulan bir figürdür. Bu nedenle ailedeki kadınların hayatları hakkında kendi başına karar verme otori-

tesine sahiptir. Ancak uzun süre fiziksel olarak hanede bulunmadığı durumlarda otoritesi ailedeki en yaşlı erkeğe, yani Hazal'ın dedesine geçer. Erkek reisin hanedeki gücü mutlaktır ve ailedeki kadınların namusları ve davranışlarından o sorumludur ve hane halkı üzerinde farklı derecelerde kontrol sahibidir (Çağlayan 2010). Hane reisinin şahsı, hangi erkek olduğu değişebilir; fakat bu kural sabittir.

Şırnak'ta büyüyen Newroz'un "okul korkusu" bağlamında anlattıkları ise eğitim sorununun bambaşka bir yönüne temas eder. Newroz'un babası o çok küçükken hayatını kaybetmiştir; annesi ise onun eğitim almasını çok ister. Lakin Newroz'un kendisi okula başlamayı hiç istememiş, çünkü ağabeyinin öğretmeni tarafından sık sık dövüldüğünü biliyormuş: "Gitmek istemedim ben okula. Çünkü abim gidiyordu ve abim her gün okuldan ağlayarak geliyodu." Şırnak'tan Cizre'ye taşınmadan önce, ağabeyleri iki yıl Şırnak'ta okula gitmişler ve okulları sürekli askerler tarafından basılmış. Ağabeylerinden dinledikleri-nin de etkisiyle Newroz bu süren çatışma ve korku atmosferinden çok kötü etkilenmiş. Bütün itirazlarına rağmen annesi Newroz'u okula gönderir. Ancak öğretmenlerin Kürt öğrencilere karşı nefret dolu tavırları Newroz'un okul korkusunu haklı çıkarır. Vakit, PKK ve Türk Devleti arasındaki çatışmaların doruğa ulaştığı ve bölge halkı için hayatın oldukça emniyetsiz olduğu 1990'lı yıllardır. Savaş, Kürtlere karşı duyulan nefret duygusunu da beraberinde getirmiştir:

> Mesela oraya gelen hocaların hiçbiri isteyerek gelmiyodu. Hepsi zorunlu görev olarak geliyodu. 90'lı yıllarda oraya gitmek... Bi de hani onların gözünde direk biz hani hepimiz vatan hainiydik, o küçücük halimizle... Bize öyle öfkeyle bakıyolardı ki sen okula gitmeye artık korkardın yaa...

Newroz'un anlatısının da gösterdiği üzere Kürtlere karşı duyulan kolektif hınç, okul gibi devlet aygıtlarında da aşikârdır ve Kürt öğrencilerini okuldan uzaklaştıran faktörlerden birisidir. Newroz, bu koşullar altında bölgedeki eğitim seviyesinin düşük olmasının çok da şaşılacak bir durum olmadığını düşü-

nür. Örnek olarak ise ilkokulu bitirdikten sonra okulu bırakan ağabeyini gösterir.

Öte yandan, Kürt hareketinin Türk ulus-devletinin eğitim sistemi ve Türkçe eğitime karşı geliştirdiği tepki de yine en çok Kürt kızlarının eğitime erişim olanaklarını kısıtlamıştır. Kirişçi ve Winrow, Türkiye İnsan Hakları Vakfı tarafından hazırlanan "Olağanüstü Hal Bölgesinde Eğitim Raporu"na atıfta bulunarak Ağustos 1984 ve Kasım 1994 arasında 128 öğretmenin öldürüldüğünü belirtmiştir. Rapor, bu ölümlerin yüzde 80'inden fazlasını doğrudan PKK ile ilişkilendirir (1997). Ayrıca 1992 ve 1994 yılları arasında Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da 5.210 okul, bölgedeki güvenlik sorunu nedeniyle kapatılmıştır (Kirişçi ve Winrow 1997). Görüşmecilerimden Öykü de tam bu iki yıllık süreçte okuldan uzak kalmış:

> Ben şey ilk iki yılı okuduktan sonra bizim köyde iki yıl okullar kapandı. Çok gergin dönemlerdi (...) çevre köylerde öğretmenler falan da öldürülmüştü sanırım. (...) Ben şeyi hatırlıyorum, sürekli silah sesleri geliyodu. Akşama doğru hep böyle oluyodu. İnsanlar evlerine kapanıyordu falan. İşte köyler basıldı, köyler yakıldı. Bunun üzerine iki yıl okullar kapandı.

Kirişçi ve Winrow'un belirttiği gibi sadece öğretmenler değil, okullar da PKK tarafından hedef alınmıştır. Hükümet istatistiklerine göre 192 okul PKK tarafından yakılmıştır. Okullar hedef alınmıştır; çünkü PKK'ya göre Ankara, milli eğitim sistemini Kürtleri asimile etmek için kullanmaktadır (1997). Kürt milliyetçileri tarafından milli eğitim sistemi, farklı sosyal ve kültürel geçmişlere sahip öğrencileri Türkçe konuşan Türk vatandaşlarına dönüştürmeye yönelik söylemsel pratiklerle vücut bulan güçlü bir asimilasyon mekanizması olarak görülür. Bu nedenle, 1990'larda çok sayıda öğretmen öldürülmüş, okullar yakılmış, milli eğitim sistemine duyulan öfke eylemsel olarak dile getirilmiş, sistem işlevsiz hale getirilmeye çalışılmıştır.

Anthias ve Yuval-Davis, kadınların, ulusal projelerde kolektifliği ideolojik olarak yeniden üreten ve kültürü sonraki kuşaklara aktaran unsurlar olarak yer aldıklarını söylerler (1989).

Peki kadınlar kolektifliği nasıl yeniden üretirler ve bu süreçte hangi rolleri yerine getirirler? Anthias ve Yuval Davis açıklamaya devam eder:

> Kadınlar küçük çocukların en önemli sosyalleştiricileridir. Lakin etnik azınlıkların durumunda, toplumsal ve dilsel açıdan çoğu defa toplumun geneline göre daha az asimile olmuşlardır... Onlardan, etnik sembollerin ve hayat tarzlarının zengin mirasını etnik grubun diğer mensuplarına, özellikle de gençlere aktarmaları talep edilebilecektir.[4]

Yalçın-Heckman ve Van Gelder, Kürt kadınlarının Kürt hareketinde benzer bir rolü gerçekleştirmeye çağrıldıklarını belirtirler. Kürt kültürü, Kürt politik hareketinin odak noktalarından biridir. Bu nedenle Kürt hareketi, Kürt kadınlarından Kürt kültürü ve dilini koruyup sonraki kuşaklara aktarmalarını bekler (Yalçın-Heckman ve Van Gelder 2011). Kürt ulusal projesinde kadınlara verilen bu rol, özellikle kırsal alanlarda yaşayan Kürt kadınlarının milli eğitim sistemine katılmasına karşı bir duruş yaratmıştır. Zira, Kürt milliyetçileri, Kürt kadınlarının alacakları Türkçe eğitimin dilsel bir asimilasyona neden olacağı ve bu nedenle Kürt dilini sonraki kuşaklara aktarma görevini yerine getiremeyeceklerini düşünürler.

Ancak Öykü'nün anlatısının da açıkça ortaya koyduğu üzere Kürt hareketinin bu eylemlerinden etkilenen, daha çok bölgedeki kız çocukları olmuştur. Okullarının kapatılması köydeki birçok kızın eğitim hayatına son vermiştir: "Çoğu kişi o yüzden de hani okumayanlar da oldu. (...) Bazısı o okul kapandıktan sonra tekrar okula dönmedi. Biz üç kişiydik mesela. 3. 4. 5. sınıf birleştirilmişti, üç tane kız vardık. Üç kişi mezun olduk, üç tane kız." Esasen siyasi kargaşa ve Öykü'nün okulunun kapalı kaldığı iki yıllık süre kızların eğitim almasını daha da "gereksiz" hale getirmiştir. Kız çocukları bu süre zarfında fiziksel olarak gelişmiş, bu nedenle okula gitmeleri geleneksel cinsiyet normlarıyla iyice çatışır hale gelmiştir.

---

4 Alıntı için bkz. Yalçın-Heckmann ve van Gelder, 2011: 347.

Ulus-devletin milli eğitim pratikleri ve "dil yarası"[5]

Çocukların okuma-yazma öğrenme süreçleriyle ilgili daha önce yapılan çalışmalara dayanarak Coşkun, Derince ve Uçarlar (2010) da çocukların hiç bilmedikleri veya daha az bildikleri bir dilde okuma yazma öğrenmek zorunda bırakıldığı durumlarda eğitim hayatına başarılı bir giriş yapmalarının oldukça güç olduğunu belirtirler. Zira bu çocuklar okuma-yazma becerileri edinmek için gereken sözlü becerilere sahip değildirler. Türkçeyi hiç bilmeden veya az bilerek okula başlayan öğrenciler ilkokulda kaliteli bir eğitim alamadıkları için eğitimlerine devam etme şansları düşer, devam etseler bile nitelikli okullara girmekte zorlanırlar, bu durum da toplumsal hiyerarşideki dezavantajlı pozisyonlarını pekiştirir.

Jin'in ablasının bu bağlamdaki ilkokul deneyimi, bu eğitim politikasının toplumsal eşitsizliği nasıl yeniden ürettiğinin de kayda değer bir göstergesidir. Jin'in ablası ilkokul 1. sınıfta başarısız olmuştur, çünkü sadece Kürtçe bildiği için Türkçe bilen öğrencilere kıyasla öğretimine dezavantajlı bir pozisyondan başlamıştır. Bilmediği bir dilde konuşan öğretmenini dinleyerek o bilmediği dilde okuma yazma öğrenmek zorunda kalmıştır. Jin, eğer ablası 1. sınıfı tekrar okumak zorunda kalmasaydı, daha sonra dördüncü sınıfta amcası tarafından belki de okuldan alınmayacağını düşünür: "Sınıfta kalınca bi sene hani atıyorum işte ergenliğe girdi, işte ne bileyim memeleri büyüdü regli oldu falan filan... İşte büyümüş falan diyip, o bi sene kaybının da bi etkisiyle..."

Zelal'in ilkokul tecrübesi ise, dil sorunu ve öğretmen açığı birleştiğinde öğrencilerin ilkokulda aldıkları eğitim seviyesinin ne kadar düşebildiğine örnek teşkil eder. Anadili Türkçe olan öğrenciler genellikle okuma yazma becerisini 1. sınıfta kazanırken, Kürtçe konuşan öğrenciler için öğrenme süreci daha uzun

5 "Dil Yarası" ifadesini Vahap Coşkun, Şerif Derince ve Nesrin Uçarlar'ın 2010 yılında yayımladığı *Dil Yarası: Türkiye'de Eğitimde Anadilinin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerin Deneyimi* isimli çalışmasından ödünç aldım.

sürer. Zelal'in Hakkari'deki köy okulu, öğretmen açığı nedeniyle 3. sınıfa geldiklerinde bir test yapmış ve okuma yazma bilenleri doğrudan 4. sınıfa geçirmiştir. Ayrıca ilkokul müfredatının geri kalanına dair de çok fazla bir şey öğrendikleri söylenemez. "Çok sıkıntılı bir dönemdi. (...) Mesela hoca yoktu, köyün imamı gelirdi derse. Bi sene iki sene köyün imamından ders aldığımız olmuştur. 4'te falan ya da 5'te..." Sonuç olarak, bu çocuklar ortaöğretime geçiş sınavlarında başarı göstermelerini ve eğitimin üst kademelerine çıkma şanslarını artıracak gerekli bilgi ve becerileri edinemeden ilkokuldan mezun olmuşlar. Bu yetersiz eğitim ve beraberinde gelen "başarısızlık" durumu özellikle okumasına zaten iyi gözle bakılmayan kızların eğitime devam imkânlarını azaltan faktörlerden sadece bir tanesidir.

Yoksulluk ve kardeşlerin cinsiyet temelli rol paylaşımı

Kız çocuklarının okulu bırakmak zorunda kalmaları sadece erkek egemen normların dayatmasıyla ve hane reisi erkeğin kararıyla değil, kimi zaman da yoksulluğun getirdiği şartlardan dolayı ailenin büyük kızlarının kendi aldıkları kararla olur. Diyarbakırlı Ruken'in ablası Delal'in durumunda olduğu gibi: "İlkokuldan sonra okumamış, kendisi okumamış. Hep çalışıcam falan filan demiş. Öyle, hep bir yerlerde çıraklık filan etmiş. Sonrasında kuaför olmuş. O bakmış [bizlere]." Ruken'in biri kendinden küçük olan iki erkek kardeşi ve sekiz tane kız kardeşi var. Ruken 8 yaşındayken babası ölür ve o vakitler ailede çalışan tek kişi Delal'dir. Ailenin en büyük çocuğu olan erkek kardeşleri ise İstanbul'da üniversitede okumaktadır. Delal okulu bırakmaya kendisi karar vermiştir; ancak bu kararın kısmen yoksulluk tarafından şekillendiği söylenebilir. Delal, ailenin sorumluluğunu üstüne alıp çalıştığı için ailenin daha küçük fertleri okuma imkânı bulmuştur. Daha sonra Ruken'in diğer bir ablası Heval de liseyi bitirip çalışmaya başlamıştır, zira annelerinin aldığı emekli maaşı ve Delal'in kazancı bu kadar kalabalık bir aileyi geçindirmeye artık yetmemektedir.

Leyla Neyzi ve Haydar Darıcı'nın (2013) Diyarbakırlı ve Muğlalı gençlerle ilgili yaptıkları çalışmada da belirttikleri gibi bölgede genellikle Kürt aileler "çok çocuklu olduğu için ve kardeşler arasında fazla yaş farkı olduğu için de kardeşler arasında ebeveyn ve çocuk ilişkisi gibi bir ilişki doğuyor. Genellikle evin büyük çocukları kardeşlerini okutmak ve onların ihtiyaçlarını karşılamakla görevli" (Neyzi ve Darıcı 2013: 70). Bu durumda da görüldüğü üzere evin büyük çocukları olan Delal ve Heval okullarını yarıda bırakmış ve aileyi geçindirmek ve özellikle kardeşlerinin okul ihtiyaçlarını karşılamak adına çalışmaya başlamışlardır. Ancak Neyzi ve Darıcı'nın yine belirttiği gibi cinsiyetle ilgili dinamikler büyük kardeşler arasındaki rol paylaşımını belirlemede de etkilidir (2013). Zira evin en büyük çocuğu ağabeyleridir; ancak Ruken'in ablaları çalışıp onun da okumasına destek olmuşlar. Kimse kendisinden okulu bırakıp ailesine bakması gibi bir sorumluluk veya fedakârlık beklememiş.

Öte yandan Mori Muş Varto'daki köyünde ilkokul olmadığı için Varto'daki YİBO'ya gider. Mori'ye ailesinin kız çocuklarını okula nasıl gönderdiklerini sorduğumda ise şu cevabı verir: "Bilmiyorum... ama bizim herhalde bizden önceki abilerimiz de gitmişlerdi, o yüzden. Hani çünkü abiler gittikleri zaman kardeşlerini hani onları teslim edebilecekleri birileri vardı, belki de o yüzden." Çoğunlukla beş ile on arasında değişen kardeş sayısına sahip olan görüşmecilerin çoğu ailenin en küçük çocukları arasındadır ve Mori'nin durumunda olduğu gibi bu durum eğitimlerine başlamaları ve devam edebilmelerinde etkili olmuştur. Mori'nin de belirttiği gibi ağabeyleri halihazırda YİBO'da okudukları ve kız kardeşlerine "göz kulak olabilecekleri" için Mori ve diğer küçük kız kardeşleri okula gönderilmiş. Başka bir ifadeyle, kız çocuğunun yatılı bir okula gönderilmesi için ailenin erkek bir ferdinin okuldaki koruyucu varlığı gerekir. Yani Mori, cinsiyetine dayalı engelleri ailedeki yaşça küçük pozisyonuyla aşabilmiş ve okula gidebilmiş. Ayrıca, ailenin bazı büyük kızları zamanla evlenip evden ayrılarak hanenin maddi yükünü azaltmış, diğer büyük ağabey ve ablası ise

çalışarak hane gelirine katkıda bulunmuş, bu sayede Mori gibi görece daha küçük olanlar okuluna devam edebilmiş.

Baskıcı mekanizmaları aşarken: Devlet ataerkisiyle pazarlık ve Türklük performansı

Görüşmecilerim de yukarıda incelenen baskıcı mekanizmalara maruz kalmalarına rağmen eğitimlerine devam edebilirler. Ancak her ne kadar eğitim sayesinde hane içi ataerkil ilişkilerden iyi kötü uzaklaşabilseler de bu sefer de ulusal eğitim sisteminde hâkim olan milliyetçilik ve devlet ataerkisinin söylemsel pratikleri aracılığıyla okuldaki baskı ve tahakküme tabi olurlar.

Mori, eğitimini YİBO'da aldığı için erken yaşta anadilinden ve ailesinden uzaklaşır, yatılı okulda militarist düzeyde bir disipline ve asimilasyon pratiklerine maruz kalır. YİBO'ya giden diğer bir öğrenci olan Hazal'la Mori'nin anlatıları, YİBO tecrübeleri söz konusu olduğunda çok fazla örtüşür. Hazal da mülakat sırasında YİBO'yu "askeriye"ye benzetti. Görüşülen bu iki kişinin anlatısında da YİBO, yasak, ceza ve şiddetle tanımlanan bir mekân olarak betimlenir. Öğrencilerin yapmasının yasak olduğu bir dizi davranış vardır ve Kürtçe konuşmak, bunların başında gelir. Muhsin Kızılkaya'nın ifadesiyle Kürtçe konuşmak "*çok* yasaktır" (Kızılkaya 2010:17, vurgu eklenmiştir). YİBO'yu askeriye ve orduya ilişkin çağrışımlarla hatırlamak aslına bakılırsa bu okullarda eğitim almış birçok öğrencinin paylaştığı ortak bir deneyim gibi gözükür. Kızılkaya da Hakkari'de okuduğu YİBO'ya ilişkin deneyimlerini aktarırken, bu okulu "askerî toplama kampı"na benzetir (2010:15).

Mori YİBO'yu bitirdikten sonra Parasız Yatılılık ve Bursluluk Sınavı'nı (PYBS) geçmiş ve İzmir'de liseye başlamış. Mori'nin anlatısı, burs ve parasız yatılılık prosedürlerinin barındırdığı çelişkiyi de gözler önüne serer. Mori kendi yaşındaki bütün öğrenciler gibi bu bursu kazanabilmek için sınavda başarılı olmak zorundadır. Ancak okula hiç Türkçe bilmeden başlaması akademik anlamda büyük bir dezavantaj oluşturur. Burs veya parasız yatılılık imkânı kazanmak için yoksul olmak yeterli

değildir; bir de dezavantajlı koşullarda alınan bir eğitimin çıktısı olarak öğrencinin başarılı olması beklenir. Her ne kadar Mori sınavı geçip başarılı olmuşsa da köy okullarında tecrübesiz ve kısıtlı sayıda öğretmen ve öğretim araç gereciyle daha zor koşullarda öğretim gören öğrenciler için bu daha zordur.

Belki de bu yüzden görüştüğüm Kürt kadın öğrenciler İstanbul'a geldiklerinden beri sık sık nasıl "başardıklarına", bu üniversiteleri nasıl kazandıklarına dair sorularla karşılaşmışlar. Jin özellikle bu konuda çok deneyimli: "Emin ol bi Kürt, hani kazanıp da (...) İstanbul, Bursa, Ankara gibi büyük şehirlere iyi üniversitelere giden öğrenciler mutlaka şey sorusuyla karşılaşmıştır: 'Nasıl ya, sen Muş'tan mı kazandın?', 'Nasıl ya, Diyarbakır'dan mı?'" Jin, okulunun yanı sıra bir etüt merkezinde özel öğretmenlik yapıyor ve patronu onu başkalarıyla sürekli "Bu da bizim kardelenimiz" diyerek tanıştırıyor. Ancak Jin, kendi gibi İstanbul'a okumaya gelmiş kadınlara "kardelen" denmesinden ve kendilerine bir istisnaymış gibi davranılmasından çok rahatsız olur. Eğitim hayatlarının dramatik bir "imkânsızı başarma" hikâyesi gibi sunulmasına, öylece fetişleştirilmesine kızar; ancak en önemlisi kendilerine başarıya ulaştırılmış bir proje gibi bakılmasının arkasındaki oryantalist zihniyeti sorgular: "Kurtarılmış bir Kürt gibi hani..." Jin'e göre bölgedeki kadınların eğitim olanaklarını kısıtlayan yapı ve mekanizmalar ile onları okullaştırarak uygarlaştırma çabaları aynı kaynaktan beslenir. Onları "kardelen" olarak adlandıran insanların böyle bir ikiyüzlülüğü taşıdığını düşünür Jin: "[Bölgedeki] eğitim sisteminin neden kötü olduğunu onlar analarının ak sütü gibi biliyorlar." Bölgede hâkim olan sosyo-ekonomik ve politik faktörlerin ve devletin bölgeye yönelik politikalarının üstü bu çeşit söylemsel pratiklerle örtülür. Böylece sorun, Kürtlerin "geri kalmışlığı"na dayandırılır ve oryantalist denklem, iyiliksever ellerin kurtarıcı müdahalesiyle çözülür.

Mori'nin İzmir'deki lisede ilk iki yılı "Batı"daki bir lisede okuyan bir Kürt öğrenci olarak travmatik olmuştur. "Ortam çok farklı, arkadaşlar çok farklı. Şey yani, zaten orda sordukları soru şey geliyor, işte Türk müsün Kürt müsün sorusu ge-

liyor. Şive farklı... Bir şey konuşmaya utanıyorsun. Yani farklı olduğun için sana değişik bir gözle bakıyorlar." Mori İzmir'deki okulunda ve yurdunda, Tanıl Bora'nın (2005) tanımladığı şekliyle tecrübe ettiği "anti-Kürt hınç" nedeniyle sık sık okulu bırakmayı düşünür. Ancak iki yılın sonunda artık orada daha katlanılır koşullarda yaşamaya başlamış ve böylece öğrenimine devam edebilmiş. Zira, kendinden beklenen konuşma ve davranış biçimlerini ve öznelliğini hangi sınırlar içerisinde sergilemesi gerektiğini artık öğrenmiş. Örneğin, Kürtçe müzik dinlemek bir Kürtlük performansı olarak görüldüğü için o koşullarda ve mekanda tepki uyandırmaz. Bu nedenle Mori artık kendini Türklük performansı sergileyen bir Kürt gibi hissetmeye başlar:

> Tabii kaldıkça bu fikirler değişiyor. Ama onlar gibi olduğun için hani biraz daha rahat bir ortama giriyorsun. Ama işte konuşamıyorsun. İşte sadece evet Kürtsün, yani budur. Başka ötesi yok yani. Başka bir şey konuşamıyorsun. Ama yok Kürtçe müzik dinliyceksen bu pek de hoş bir fikir değildir.

Aslında Mori'nin İzmir'de kaldığı süre içinde dönüştüğünü ve "onlar gibi" olduğunu söylemek zor. Mori, İzmir'deki okulunu bırakıp köyüne döndüğünde eğitim hayatının sona ereceğini bilir. Ve savaşın yoğun olarak etkilediği bölge kırsalındaki sosyo-ekonomik koşullar ve yöre halkının temel geçim kaynağı olan tarım ve hayvancılığın yediği darbe düşünüldüğünde, Mori gibi birçok genç için eğitim, daha iyi iş imkânları ve ekonomik olanaklara erişmek için önemli bir araçtır. Bu nedenle Mori, kurumsal eğitimin içinde kalabilmek ve okumaya devam edebilmek için okulda ve yurtta sadece kendinden beklenen Türklük performansını gerçekleştirmiştir. Ayrıca Mori'nin ailesi de bölgedeki ve genel olarak Türkiye'deki birçok aile gibi "çocuklarının 'okuyarak' refaha ermelerini" ister. (Neyzi ve Darıcı 2013: 16). Bu nedenle özellikle ilk yıllarda Mori çok istemesine rağmen onu okuldan almazlar. Bu anlamda görüşmecilerimin okul çağında oldukları dönemde, özellikle ailelerin, bölgedeki savaşın ve değişen sosyo-ekonomik koşulların da et-

kisiyle eğitime gittikçe daha pragmatik bir yaklaşım geliştirdiklerini söyleyebiliriz (Neyzi ve Darıcı 2013). Görüşmecilerimin ebeveynleri ailenin bu küçük kız çocuklarını da YİBO'ya göndermekle ve okula devam etmelerini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda okulda "barınabilmeleri" için gerekli söylem ve davranış pratiklerini de onlara öğretmeye çalışır. Hazal'ın babasının yaptığı gibi:

> Mesela babam böyle şey yapardı sürekli hani, Kürt kelimesini ağzına alma, ondan sonra işte hani Kürt mürt diye bi şey yok, hepimiz Türküz, işte Atatürk bizi kurtardı, Atatürk olmasaydı biz olmazdık, sürekli böyle Atatürk'ü gördüğün zaman dur, ondan sonra sürekli güzel şeyler söyle, ondan sonra yani beni bile sevme onu sev... Hakkaten o kadar yani ileri gidebiliyodu. Ondan sonra, biz onun sayesinde varız...

Hazal ona neden böyle söylediğini babasına yıllar sonra sorduğunda ise şu cevabı alır: "Ben sana öyle yapmasaydım sen şu an okumuyor olacaktın." Hazal'ın babası çocuğunun evde ve yerel halk arasında bambaşka politik mesajlara açık olduğunu bildiği için okulda "tehlikeli" şeyler söylemesini engellemek amacıyla Türklük performansını ona öğretmeye çalışır. Mizgin'in babası da benzer şekilde davranmıştır. Eşiyle arasında Kürtçe konuşmasına rağmen, Mizgin'le devamlı Türkçe konuşmuş, onu bir "Türk gibi" büyütmeye gayret göstermiş: "Belli bir yaştan sonra babamın falan söylediği bak biz seninle zaten Kürtçe de konuşmadık senin Türkçen iyi olsun ki okuyabilesin, işte biraz daha eriyebilesin yani toplum içerisinde, çıkıntı durma."

Baskıcı mekanizmaları aşarken: Cinsiyeti müzakere eden stratejiler

Gaziantep'te doğup büyüyen Mizgin eğitimini devam ettirebilmek için hem ataerkil baskıyla hem de yoksullukla mücadele etmek zorunda kalır. Mizgin, görüşülen diğer kadınların çoğunun aksine ailenin en büyük çocuğudur. Yani onun için du-

rumu kolaylaştıracak veya eve maddi gelir sağlayacak bir büyük kardeşi de yoktur. Amcası, dedesi ve diğer birçok akraba Mizgin'in okumasına şiddetle karşı çıkar. Babası ise zamanında köyden Gaziantep'e taşındıklarında Türkçe şivesi nedeniyle çok fazla aşağılanmıştır. Bu nedenle Mizgin'in standart bir Türkçe konuşmasını ve iyi bir eğitim almasını çok ister. Başka bir deyişle, babası Mizgin'in eğitimini toplumsal hiyerarşide yükselme mücadelesinin bir parçası olarak görür. Mizgin'in babasının örneğinde de görüldüğü gibi aileler eğitimi bir "sosyo-ekonomik yükselme aracı" olarak da görürler. (Neyzi ve Darıcı, 2013: 77). Babası hem ekonomik durumu nedeniyle hem de standart Türkçe konuşamadığı, yani kültürel sermayeye sahip olmadığı için toplumda hep dışlandığını düşünmüştür. Mizgin'in okumasını ve kendisinin sahip olamadığı sosyal statü ve ekonomik olanaklara sahip olmasını ve böylece ailesini de gururlandırarak daha saygın bir pozisyona getirmesini ister.

Ancak babası çalışmıyor, Mizgin'in okul ihtiyaçlarını karşılayacak maddi geliri sağlayamıyordur. Bu nedenlerle yoksulluk, Mizgin'in hayatı boyunca uğraşmak zorunda olduğu, seçimleri üzerindeki cinsiyetçi kontrolü her daim besleyen ve kolaylaştıran bir faktördür. Buna rağmen Mizgin okuluna devam eder; ancak sürekli korku ve onu sürekli tehdit eden babasının gözetimi altında: "Mesela hiçbir zaman bir erkek arkadaşım olmadı üniversiteye kadar. Çünkü bunun korkusuyla büyüdüm. Sürekli oturup işte 'biz sana güveniyoruz ama sen bizim adımızı karaya çıkarırsan seni de öldürürüm kendimi de öldürürüm' [derdi]."

Mizgin üniversite hayatına kadar hep "erkek-kız" olarak davranır, zira kız olarak eğitim alması cinsiyet normlarına tehdit teşkil eder. Babası da zaten onun eğitimli ama "erkek-kız" olmasını ister. "Babam sürekli erkek kızım derdi bana, ben de kendimi öyle zannederdim. Öyle bir illüzyon var, ben erkek gibiyim ooo falan diye." Mizgin kendini cinsiyetsizleştirerek, lisede ondan hoşlanan erkekleri dövüp kendinden uzaklaştırarak cinsiyete dayalı sınırları aşıp "erkek alanı"ndaki pozisyonunu sağlamlaştırır (Weiss 2010: 72). Weiss'in Bordo'ya atıf-

la belirttiği gibi kadınlar kendilerine kamusal alanda yeni bir yer açıp geleneksel olarak erkeklere ait kabul edilen alanlara giriş yaptıklarında kadın bedeni çoğunlukla erkekleşir (Weiss 2010). Ancak erkek gibi davranmak yetmez. Mizgin'in ayrıca başarılı olup okumayı "hak etmesi" gerekir. Mizgin ilkokuldan beri başarılı bir öğrenci olmuş ve hep öğretmenlerin ilgisini çekmiştir. Bu sayede öğretmenleri hem onu Devlet Parasız Yatılılık sınavlarına yönlendirip sınava giriş masraflarını karşılayarak burs almasını sağlamış hem de ailesini ikna etmişlerdir. Mizgin başarılı olmak zorundadır ve bunun için çok çalışır, zira ailesini akrabalarını okuması gerektiğine ikna etmesi gerekir. Bu durum özellikle üniversite sınavına hazırlık sürecinde kendini çok net gösterir. Mizgin, ailesini ikna edecek kadar iyi ve prestijli bir üniversiteye girmek zorundadır. Ayrıca alacağı yüksek puan ekonomik ihtiyaçlarını karşılayacak bir burs da sağlayabilir ona: "Çünkü şeyi biliyordum, çok iyi bir şey yapmadığım sürece şey bahanem çok olmıycak. İşte okula yani mesela ne bileyim, bir Antalya'da Akdeniz Üniversitesi'ni kazansam hem nasıl bir burs bulabilicem, hem işte vasat olucam ve aman okuma nolucak falan, bu gündemden kaçmak için en iyisini yapmam gerekiyordu." Mizgin hem yoksulluğu hem de ataerkiyi aşarak eğitimine devam edebilmesini sağlayacak ortak bir zemin bulmuştur. Planladığı gibi sonunda iyi bir puanla dereceye girip Boğaziçi Üniversitesi'ne girer ve burs da kazandığı için İstanbul'a gönderilir.

Belki de okula beş buçuk gibi erken bir yaşta başladığı için Jin'in ailesinde, Mizgin'in ailesinin aksine, eğitimine ciddi bir karşı çıkış olmaz. Ancak üniversiteye kadar Jin de, Mizgin gibi, gerek kıyafetleriyle gerek davranışlarıyla olsun bir erkek gibi davranır. Bu şekilde eğitimine gelecek ataerkil bir müdahaleyi başından engellemeye çalışır. Çünkü Jin, kadınlığını ifade ettiği takdirde "erkeklere ait bir alan" olan okuldaki nazik pozisyonunun tehlikeye gireceğini düşünmüştür:

> Ben liseye kadar, yani hatta lise bitinceye kadar da hiç böyle kadınsı davranmadım yani. (...) Hani asla sanki yani doğurgan

değilmişim, erkekmişim gibi falan. Öyle giyindim, öyle yaşadım, çünkü biliyodum hani birazcık kadınsılaşsam, birazcık böyle hani bir salınmaya başlasam, biraz feminenleşsem 'aaa noluyo lan bu kızın amacı okumak değil' falan moduna girilecekti yani. Ben hep abimin falan tişörtlerini giydim yani, abimin pantolonlarını giydim. Biliyodum ki o benim için bir korunaktı, başka çarem yoktu yani. Çünkü okumak istiyodum (...) ve hani bunun çaresi buydu yani.

Jin'in bu tecrübesi, özellikle makbul davranış normlarının günlük yaşamda hâkim olan gözetleme pratikleri aracılığıyla nasıl içselleştirildiğini göstermesi açısından önemlidir. Jin, ablasının sınıfta kalıp sonrasında ergenliğe girdiği ve kadınsı özellikleri belirginleştiği için okuldan alındığına şahit olmuş, bu nedenle feminen niteliklerini saklamaya çalışmıştır. Bu şekilde kendini cinsiyetsizleştirerek erkeklere ait alana nüfuz edebilmiş, orada daha kalıcı olabilmiş. Bu durum Foucault'nun iktidar teorisini hatırlatması açısından ilginçtir. Foucault'ya göre baskıcı olduğu kadar üretken olan iktidar, kılcal damarlara benzer, yani yaşamın her alanına yayılmıştır (1980). Cinsiyete dayalı iktidar mekanizmaları kılcal damarlar gibi Jin'in hayatının her alanına yayılırken Jin de kendi öz-disiplin mekanizmasını geliştirerek bu cinsiyet ilişkilerini yeniden üreten unsurlardan biri olmuştur. Başka bir deyişle, aynı Mizgin gibi, bedenini ve davranışlarını yaşadığı toplulukta kabul edilen cinsiyet normlarına uygun bir şekilde düzenlemiştir. Zira kadın olarak kamusal alanda yer alabilmesi için cinselliğinden arınması gerekmektedir.

Bu yarış nereden başlıyor?: Eğitim sisteminde "başarı" üzerine yeniden düşünürken

Mizgin'in anlatısı boyunca "başarı" sık sık tekrarlanan bir tema oldu. Bu da beni başarı kavramının içerdiği anlamlar ve kriterleri üzerine daha çok düşünmeye sevk etti. Bazı öğrenciler anadillerinde eğitim görme hakkından mahrumken ve yine bazıla-

rı "yarışa" farklı açılardan oldukça dezavantajlı bir konumdan başlarken başarıyı kusursuz şekilde ölçülebilen nesnel bir olgu olarak kabul edebilir miydik? Görüşme yaptığım kadınlar okulda akademik açıdan daha iyi bir performans sergilemeye çalışırken neler yaşamışlar, ne gibi stratejiler geliştirmek durumunda kalmışlardı? Her şeyden önce sosyal eşitsizliği yeniden üreten bir eğitim sisteminde yarışın gerisinde kalarak başarısız olan öğrenciler eğitim alma hakkına da sahip değiller miydi?

Bourdieu'nün eğitime dair analizi, başarının nasıl da ekonomik, sosyal ve politik anlamda egemen olan sınıfın parametrelerine göre belirlendiğini göstermesi açısından önemlidir. Bourdieu'ye göre okullar, egemen sınıfın *habitusunu* doğal ve en hakiki habitus olarak kabul eder ve öğrencilere bu *habitusa* eşit erişim imkânları varmış gibi muamele ederler (Harker 1990:87). Okul sistemi halihazırda kültürel sermayeye sahip olan sınıfların çıkarlarını korumak üzere şekillenmiştir; sonuç olarak bu sınıfların *habitusu* da başarının kriteri haline gelir. Sonuç olarak okula başlarken öğrenciler arasında mevcut olan kültürel eşitsizlikler ve farklılıklar göz ardı edilir ve görece dezavantajlı bir arkaplandan gelen öğrencilerden başarılı olmaları için egemen sınıfın kültürüne uygun bir şekilde performans göstermeleri beklenir (Bourdieu, 1974; Bourdieu ve Passeron 1979). Böylece, toplumsal sınıflandırmalar tarafsız bir başarı tespitine dayanmayan akademik sınıflandırmalara dönüşür (Bourdieu 1984). Yani eğitim sistemi mevcut toplumsal hiyerarşiyi korumak ve yeniden üretmek üzerine kuruludur. Zira burs imkânlarının öncelikle akademik başarı ve ancak sonrasında ekonomik duruma göre tahsis edilmesi halihazırda ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olmayan öğrencilerin bu imkânlardan faydalanma ihtimalini azaltır. Durum yoksul kadınlar açısından daha da kötüdür; zira akademik açıdan yaşayacakları muhtemel başarısızlık, eğitim bağlamında yaşadıkları cinsiyet eşitsizliğini daha da körükler.

Görüşmecilerim "başarılı" olurlar ve eğitimlerine devam ederler. Bunu da başarılarını tasdik edecek kültürel sermayeyi büyük çabalarla edinerek gerçekleştirirler. Buna bütün eğitim

hayatları boyunca "iyi" Türkçe öğrenmek ve şivesiz konuşmak için gösterdikleri çaba örnek olarak verilebilir. Öykü'nün ilkokul sıralarında yaptığı gibi: "Türkçe konuşmak da istiyordum. Çok istiyordum yani, çok güzel Türkçe konuşayım, çok güzel Türkçe öğreneyim (...) çünkü bu şeyle, medeni olmak ya da çalışkan olmak anlamına geliyordu aynı zamanda. Başarılı olmak anlamına geliyordu." İlkokulda geçirdiği kısa bir sürenin sonunda Öykü Türkçe konuşmayı başarının bir kriteri olarak görmüş ve bu kriteri kabul ederek yerine getirmeye çalışmıştır. Ancak görüşülen kişilerin başarının kriterleri olarak gördükleri şeyleri kabul etmeleri ve gerçekleştirmeye çalışmalarını otoriteye pasif bir boyun eğiş olarak değil; devlet ataerkisiyle yapılmış bir pazarlık, performatif bir hareket olarak görmek gerektiğini düşünüyorum. Zira anlatıları, özellikle ilk ve ortaokul yıllarında okulda Türk vatandaş-öznesi olarak, evde ve yerel halk arasında ise daha farklı kimlik pozisyonlarına göre performans sergilediklerini gösteriyor. Başka bir deyişle, bu öğrenciler farklı mekânlarda farklı performatif stratejiler geliştirerek kendilerini dışlayan mekanizmalarla mücadele etmeye çalışmışlar. Yani onlar için eğitim nasıl bir sosyo-ekonomik yükselme aracıysa, Türkçeyi iyi öğrenmek ve standart Türkçe konuşmak da kurumsal eğitim sisteminde başarılı olmanın ve okula devam etmenin araçlarındandır.

Sonuç

Bu çalışmada Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürt kadınlarının eğitim problemi etnisite, cinsiyet ve sınıf dinamiklerinin kesişimsel bir analizi ile değerlendirilmiştir. Her ne kadar yoksulluğun ve yerel ataerkinin kadınların eğitimi sorunun biricik nedenleri olduğu gibi bir kamusal söylem gelişmiş olsa da, kadınların eğitiminin önündeki engelleri daha iyi anlayabilmek için bölgenin politik, sosyo-ekonomik ve kültürel çerçevesinin ve gündelik hayatı şekillendiren baskıcı mekanizmaların bütün katmanlarıyla incelenmesi gerekir. Bu çalışmada bu olası faktörlerin tabii ki sadece bir kısmına özyaşamsal öyküler üzerin-

den yer verilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin eğitim hayatlarında karşılaştıkları engeller ise bölgedeki yetersiz eğitim yatırımları, okulların kısıtlı imkânları, PKK ve devletin özellikle 1990'larda bölgedeki eğitim faaliyetlerini dönem dönem askıya alan şiddetli çatışmaları, Kürtçenin eğitimde kullanılmasının yasak olması ve Kürt öğrencilerin okullarda maruz kaldıkları ayrımcı pratikler ile kısmi olarak ilişkilendirilebilir.

Bütün bu süreçte, görüşme yaptığım kişilerin okula başlamalarında ve devam etmelerinde ise özellikle iki faktör çok etkilidir. Birinci olarak, görüşmecilerin büyük çoğunluğu çok çocuklu ailelerin en küçük çocukları arasındadır. Bu durum da karşılaştıkları tahakküm biçimine göre onlara farklı açılardan yardımcı olmuştur. Büyük ablalarının evlenip ayrılmaları durumunda hanenin ekonomik yükü azalmış; aynı şekilde ağabey ve ablaların çalışmaya başlamaları durumunda ise hane geliri artmıştır. Bu nedenle yoksul aileler daha fazla ekonomik kaynağı ailenin bu küçük çocuklarının eğitimine ayırabilmişlerdir. Bazı durumlarda, özellikle çalışan ağabey veya ablalar ebeveyn görevi görerek kardeşlerini okutmuşlardır denilebilir. Örneğin, Ruken okuluna devam edebilmiştir, zira iki büyük ablası okulu bırakıp çalışmaya başlamış, kardeşlerinin ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Sonuç olarak görüşmeciler eğitimlerinin önündeki sınıfa dayalı engelleri ailedeki yaşça küçük pozisyonlarıyla aşabilmişlerdir. Öte yandan, Mori örneğinde olduğu gibi kimi kız çocuklarının gidecekleri yatılı okullarda, onlara "göz kulak olacak" ağabeylerinin halihazırda eğitim görmesi ise cinsiyete dayalı baskı mekanizmalarını yumuşatmıştır.

İkinci faktör ise ev, okul ve yaşadıkları çevre arasında gidip gelirken farklı bağlamlarda sergiledikleri karmaşık performans ve strateji biçimleridir. Okulda başarılı olmak ve eğitimlerine devam etmek adına "iyi" Türkçe öğrenmeye çalışıp Türk öğrencisi pozisyonuna uygun davranırken evde ve yerel topluluk arasında ise Kürt aile ve toplumunun etnik pratiklerine uygun bir öznellik sergilerler. Secor'un da belirttiği gibi farklı mekânlar "etnik kimlik ve vatandaşlığa dair farklı performansları gerektirdiği" için, görüşme yaptığım kadınlar farklı mekânsal

bağlamlarda birbirinden ayrı kimlik pozisyonları sahnelemişlerdir (2004: 364). Sonuç olarak okul hayatları, otorite ve asimilasyona pasif bir teslimiyetle değil, belirli performans biçimlerinin seçimi ve sergilenmesine dayalı aktif bir eylemsellikle nitelendirilmelidir. Dahası, Mizgin ve Jin'in anlatılarında görüldüğü üzere bu kız öğrenciler ayrıca farklı mekânlarda farklı cinsiyet rolleri sergileyerek cinsiyet sınırlarını müzakere etmişlerdir. Ancak bunu "erkek-kız" gibi davranarak gerçekleştirmişler, bir "erkek alanı" olan eğitimde cinsiyetsizleşmiş kız çocukları olarak kendilerine yer açmışlardır.

Bütün bunlar son tahlilde, Kürt kadınlarının Kürt erkeklerinin tahakkümü altındaki pasif "kır çiçekleri", kurtarılmayı bekleyen "kardelenler" değil, eğitime erişimlerini engelleyen sistemsel zorlukları ve baskıcı mekanizmaları kendi eylemsellikleriyle aşmaya çalışan aktif özneler olduklarını gösterir. Dahası Kemalist eğitim kampanyalarının sunduğu resmin aksine görüşmecilerimin özyaşamöyküleri Türkiye'deki eğitim sisteminin barındırdığı çıkmazlara, ötekileştirici unsurlara ve çelişkilere ışık tutuyor. Görüştüğüm kadınlar bu sistemin içinde kalmak, eğitimlerine devam edebilmek için mücadele ediyorlar, çünkü istedikleri sosyal statü, iş imkânları ve ekonomik olanaklara kavuşmak için eğitimin önemli bir araç olduğunun farkındalar. Aynı şekilde birçok görüşmecinin ailesi de özellikle savaşın yarattığı sosyo-ekonomik ve politik koşullar nedeniyle ailenin bu küçük çocuklarının eğitimini hem kendilerinin hem genel olarak ailenin geleceğine önemli bir yatırım olarak görmüştür. Sonuç olarak görüşmecilerim eğitimlerine "ailelerine rağmen" değil, birçok durumda onların da desteği ve öğrettikleri stratejik performansların da katkısıyla devam etmişlerdir.

10

"Bir"in ve "Dil"in Hegemonyasından Kurtulmak: Yaşam Yazımında Çokseslilik

ÖZLEM EZER

Benim için yazı, araştırma sürecinin devamı ve yaptığım işi sorgulama yöntemlerinden birisi. "Önce araştırma yapayım sonra oturup sonuçlarını yazayım" diyen, yazı eylemini araştırmadan ayrı tutan tavra karşıyım. Laurel Richardson'ın (1990) bu konudaki çalışmalarını okumak benim için cesaretlendirici ve zihin açıcı deneyimlerdir.[1] Feminist akademisyenler arasında geleneksel (zamandizinsel, çizgisel, tek sesli ve edilgen gramer kalıplı)[2] makale diline meydan okumalar daha önce de yapıldı ve gelecekte de yapılacak.[3] "Ben" kullanmanın kabul görmedi-

1 Richardson'ın makale ve kitaplarının dökümü için: < http://www.sociology.ohio-state.edu/lwr/cvitae.php>.

2 Zamandizinsel, kronolojik, yani olayların oluş sırasına göre seyreden anlatıları niteler. Çizgisel ya da lineer, kâğıt üzerinde bir doğru ile çizilebilecek anlatılardır; yani iniş-çıkışlar ve zamanda geri dönüşler yaşanmaz. Bir metin tek sesli ve edilgen gramer kullanılarak yazılmışsa okuru zorlamaz ancak daha taraflı ve durağan bir şekilde ilerler. Bu tarz anlatılar sadece akademide değil popüler kültürde de çok sık kullanılır. Buna karşı durabilen ancak yine de ana akıma girmeyi başarmış bir örnek olarak sinema yönetmeni Alejandro Inarritu'yu verebiliriz.

3 İlk anda aklıma gelen örnekler arasında Nancy K. Miller'ın *Getting Personal - Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts* (1991) ve Rela Mazali'nin *Maps of Women's Going and Stayings* (2001) sayılabilir. Standford University Press'ten çıktığı halde şaşırtıcı derecede deneysel olan ikinci kitabın arka kapağındaki tanıtım yazısı, kitabı, araştırma, kurgu, gazetecilik ve akademik sa-

ği bir dile elbet itiraz edilmeliydi. Nina Lykke (2010) *Feminist Studies* kitabında akademik yazıya dair ciddi eleştiriler sunar ve bu yazı türüne nasıl yeni boyutlar getirilebileceği konusunda okuru sarsmayı amaçlar. Lykke'nin hem anlatım türlerine hem de kullanılan dilin içeriğine dair kaygıları vardır. İsveç'ten bir başka feminist akademisyen, Mona Livholts'un (2012) editörlüğünde yayımlanan *Emergent Writing Methodologies in Feminist Studies* kitabı da akademik dilin sınırlarını zorlayan bir derlemedir.

Bu yazıda sizlere Adalet Budak'ın parçalı yaşam öyküsünü anlatacağım. Kendisini 2000 yılında Şanlıurfa'da bir sosyal proje sayesinde tanıdım. Onun dizi kahramanlarını gölgede bırakan başarılarına tanıklık etmenin ve gelişen dostluğumuzun verdiği motivasyonla bu yazıya karar verdim. Ama bunu geleneksel makale diliyle değil, yazıyı, yaşama ve Adalet'e yaklaştıran, tam da bu nedenle okurları biraz zorlayabilecek şekilde kurguladım. Çünkü yaşam serüveni üç yüzlü: Yaşanan/Akıp Giden Yaşam, Yorumlanan Yaşam ve son olarak da Anlatılan Yaşam. Adalet'in söze girdiği yerlerde ve San Diego Barış Enstitüsü'nün anlatı modelini seçtiği, onu 3. tekil şahısla yazdığım ama iç sesimi susturduğum lineer anlatımda kullanılan italiklerin okura yardımcı olacağına inanıyorum. Rastgele![4]

Doktora tezimi yazma sürecinde beni en çok zorlayan konu teoriler ya da o teorilerin metinlere nasıl uygulanabilirliği değildi. Kullanmam beklenilen dildi. Feminist ve disiplinlerarası bir programda bile dilim sistematik olarak budandı. O kadar ki doktora sonrası araştırma konumu akademide dayatılan dili sorgulamak olarak belirledim. Öncelikle kimin diliydi bu? "Ben"i kendi araştırma metnimden çıkarmaya kimler

halarının her birine ait unsurlar barındıran ama tüm bunların ötesinde bir "sanat eseri" olarak tanımlar. Ancak kitabın deneysel organizasyonu, zorlayıcı bir okuma deneyimi sunar. Oysa Miller'ın kitabı feminist bir akademisyenin rolleri ve ürettiklerinin çok daha anlaşılır ve zaman zaman mizahi bir dille sorunsallaştırılması üzerinedir.

4 "Rastgele!" aynı anda birden çok anlam taşıyan bir deyiş. Dolayısıyla bu okuma serüvenine çok uygun olduğunu düşünüyorum: Düşünmediği halde karşılaşmak, tesadüf etmek, payına beklenmedik bir hal düşmesi, atılan şeyde hedefi bulmak.

karar vermişti? "Ben"i yazıya alınca, okurla yakınlaştırınca bilimdışılık mı yapmış oluyordum? Bu ben'lerimin yok edilmesinin ne gibi sonuçları olabilirdi? Zıtlıklar içeren çiftlerle düşündüğümüzü ve bunun hiç de matah bir şey olmadığı konusunda beni (İngilizce olarak) uyardıklarında 19 yaşında bir üniversite öğrencisiydim. Zihin/beden, söz/yazı, kamu/özel, bilimsel/bilimdışı, erkek/kadın, nesne/özne, anadil/yabancı dil hep birbirini zıtlayarak var olmuş kavramlardı. Ben artık bir şekilde bu ikiliklerin zıtlık değil geçişlilik ilişkisinde olmalarını istiyorum ve yazdıklarımı üniversite dışından birilerinin de anlamasını, yorumlamasını ve bu yolla yazıma, yani araştırma sürecime katkıda bulunmasını. Lykke'nin (2010) sorusu neydi: "Ne yapar da aynı anda hem yaratıcı, hem dilin sınırlarını zorlayıcı, hem de herkesin anlayabileceği bir yazı stili geliştirebilirim?" (s. 181)[5]

Nancy K. Miller *Getting Personal* kitabında yıllar önce yayımlamış olduğu ve o zamanlar özgeçmiş dosyasına dahi koyamadığı bir denemesini ellili yaşlarına girerken artık gururla yeniden basmanın zamanının geldiğini ilan eder (s. 31). Kişisel ve özellikle de kadınlara has deneyimlerin akademik yazılarda yer alamamasının ya da bu türde yazıların "saygın" hakemli dergilerin yayın kurullarında elenerek cezalandırılmasının gizli bir şiddet içerdiğini belirtir. Konferanslardaki yazılı olan ya da olmayan birtakım kuralların ("kurumsal protokol" ifadesini kullanır, s. xi) sınıfta öğrencilere uygulanan kurallardan daha kısıtlayıcı olduğunu ifade eder. Miller'a (1991) göre, tüm bu dile getirilmeyen konuları gündeme taşımak, yazarken kişiseli akademik yüceliğe (*academic sublime*) tercih etmek önyargılarla savaşmanın bir yoludur ve feminist bağlamlarda tartışmaya açılmalıdır (s. xi). Kitabındaki makalelerin tümü kişiselin akademik içeriğe ustaca harmanlandığı çalışmalardır. Üniversitede feminist ve kişiselleştirilmiş bir dille var olabilme ihtimaline ışık tutan pratikler olarak diğer akademisyenlere örnek teşkil eder.

5 Atıfta bulunduğum adı geçen çalışmaların Türkçe çevirileri bana aittir.

Nesne ile özneyi geçişli kılmana yardımcı olabilirim. Benim yaşam öykümü yazılı malzeme yapmayı tartıştık yıllar boyu. Neredeyse 8 yıl oldu. Artık her konuşmamızda yarı şaka yarı ciddi hayatımı yazmaktan söz ediyoruz. Gazetelerde hakkımda çıkan yazıları bana dosyada biriktirmemi söylemiştin, yaptım. TRT'den benimle ilgili yapılan belgeselin DVD'sini de aldım. Dosyamızda senin çektiklerin de dahil onlarca fotoğrafım var. Sana güveniyorum. Yazacaklarını herkesten önce bana okutacaksın, fikrimi alacaksın, itiraz edersem değiştireceksin. Bunları en baştan beri konuştuk ya içim rahat. Ben zaten kendi hayatımı yazamam. Başta zamanım yok. Sonra bağlantılarım yok. Yazsam kim basar? Sadece inanmak ya da sadece yazmak yetmiyor. Hem nasıl başlar insan hayatını yazmaya? 1972 yılında bir Eylül akşamı, Urfa'da beş çocuklu bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya geldim. Liseyi dışarıdan bitirdim, sonra açıköğretimle ekonomi diplomamı aldım. Şanlıurfa-Yakubiye ÇATOM'da (Çok Amaçlı Toplum Merkezi) çalışmaya başladım. Sonra bir gün Ceylan Orhun adında bir kadın geldi ve hayatımı değiştirdi. Sayesinde New York'ta bir yıl boyunca tek başıma yaşadım, İngilizce öğrendim. Japonya, Danimarka, Fransa, Fas, Tayland, Madagaskar'da da bulundum. Hepsinin hikâyesi ve izlenimleri ayrı. Sonra Urfa'ya döndüm, evlendim. GAP'ta sosyal projeler koordinatörü olarak toplam dokuz ile yayılan çalışmalarıma devam ediyorum. Bilmem böyle mi anlatılır bir hayat? Çok tuhaf geldi şimdi kendimi tek paragrafta bitirmek.

"O"nu anlatmanın o kadar yolu var ki! Mesela Spivak'ın (1988) terminolojisine göre "O"nu bir *subaltern* olarak (Türkçesine bakıyorum, "madun" olarak çevrilmiş) analiz edebilirim. Güneydoğu'da bir kız çocuğu olmak. Olanaksız olmak. Yoksa "olanaklardan yoksun" mu demeli? Anadilimin akademik dilinde yazamama meselesine bu makalenin neresinde değinmeli acaba? Ortaokuldan beri İngilizce eğitim almış olmak, altı yılımı yurtdışında yabancı dilde doktora yaparak geçirmek, şu anda yine İngilizce eğitim veren bir kurumda çalışıyor olmak kabul etmem lazım ki işimi hiç kolaylaştırmıyor bu yazıda. Üstelik Türkiye'de akademik atama ve yükseltmele-

ri düzenleyen kurum, anadilimde bastığım yayınlanma daha az puan veriyorken, o kadar da haksızlık etmesem mi kendime? Anadilimde kulağıma daha "yabancı" gelen Türkçeleştirmelerle yeterince anlaşılır akademik metinler yazamamaktan dolayı utandığım gerçek, ama bunu yanşmaya katılacak bir makaleye yansıtmamam lazım, değil mi? Nancy K. Miller, Natalie Zemon Davis, Nina Lykke ve Rela Mazali aynı anda İngilizce, İsveççe ve İbranice bağınrlar: "Hayır, yansıtman lazım, arkandayız!"

Onlardan aldığım güçle ana öykünün "10-15 sayfayı geçmeyecek dar bir alanda, Adalet'in yaşamının ne kadarını, nasıl özetlerim?" kısmına dair akıl yürütüyorum (beyin fırtınası diyecektim ama çeviri kokuyor). Bu yazıyı öyle bir dille yazmak lazım ki hem kadın çalışmalarına bir katkıda bulunsun hem de Adalet'i örnek alabilecek, okuma-yazması olan genç kız ve kadınlar –en azından onun sözlerini– sıkılmadan okuyabilsin. Adalet bana Urfa'da kendisini yolda durdurup, "Seni televizyonda izledik, biz de senin gibi olmak istiyoruz" dediklerini anlatmıştı bir seferinde. Gazete haberlerini okuyan ve belgeseli izleyenlerin karşısına kusursuz bir kadın profili çıkacak. Sadece gurur duyulabilecek ya da mucize kategorisine girerek belki de okuyanları kendinden uzaklaştırabilecek, "Adalet bir istisna, ben zaten asla böyle şeyler yapamam" dedirtme riskini de barındıran bir profil. Oysa ben onun örnek teşkil etme potansiyelini göstermek isterim. Dostum olan, bana güvenip özelini de paylaşan Adalet ise tüm bu kurgulanmış, seçilmiş yaşanmışlıkların ötesinde bir yerlerde. Yazılması gereken tüm yaşam öyküleri (oto/biyografiler) gibi yazanda hep eksiklik duygusuyla var olacak. Bir tarafı karanlık ya da bulanık çıkmış bir resim gibi kalacak albümde. Önce gözün, sonra aklın, hep o karanlık, tam seçilemeyen kısmına takılacak.

E-postalarımıza bakıyorum, derslerinde çok zorlandığı, yurtdışından dönmek istediği, yalnızlık çektiği zamanları saklayan. Onlan yazarsam eğer –tabii izin verirse– o zaman rol model olmasına sekte vurulur mu? Yoksa Güneydoğu Anadolu'daki genç kızlar ve kadınlar için o zayıf görünen anlar mı onu daha ulaşılır kılar? Günlerce bu sorularla cebelleşiyorum. Ada-

let'i arıyorum, bana, "önce istediğin gibi yaz, sonra beni de birinci tekilde yazabilmek için karşılıklı konuşturursun bizi" diyor. Hatta daha kolay okunsun diye onun konuşmalarını *italiklememi* bile önerdi. İstediğim gibi yazamıyorum ki, kafam çok fazla teoriyle dolu, hep o yukarıda sözünü ettiğim bir ucu bulanık fotoğraf. Derdime *Kadınların Gidişleri ve Kalışlarının Haritası*'nı çizen Rela Mazali'nin sesi derman oluyor, geçici de olsa (2001):

> Ben size söylemeden siz bazı kısımların atıldığını bileceksiniz. Saatler süren konuşmalarımızı burada size sunmam imkânsız ama sunabilseydim de zaten okumazdınız. Seçiyorum ve kendimce düzenliyorum. Detaylara ne kadar bağlı kalmaya çalışsam da gerçek, temsilinden farklıdır. Öyledir... Konuşmada ne kadar doğal ve rahat geliyorsa her bir hece yazıya döküldüğünde bir o kadar yapay ve rahatsız edicidir. Sizler de şu anda seçiyor, sözcükler arasında düzenlemeler yapıp bağlantılar kuruyor ve anlamlandırmaya çalışıyorsunuz. İşte aslına sadık kayıtların da paradoksu budur, ancak aslına ihanetin artmasıyla sonuçlanması (s. 34).[6]

Ben de anadilimde anlatmakta zorlanıyorum bazı şeyleri. Hatalı bir karşılaştırma mı yapıyorum? Annem hâlâ Türkçeyi zorlanarak ve kısa cümlelerle konuşur. Ben anlarım da konuşurum da, üstelik anadilimin saha çalışmalarında benim için büyük bir avantaj olduğunu herkes bilir. Ama bu benim öyküme girmeli mi? Anadilimin Kürtçe olduğunu belirtmemin bu makalede politik yansımaları olur mu? Senin için durum başka. Sen de anadilinde içine sinecek şekilde makale yazamamaktan şikâyet ettin ama aslında ne kadar da farklı –sen olsan ne derdin?– "kontekslerde ele alıyoruz" anadilimizi? Seninkine tepki hafif bir küçümseme olabilir ya da belki birileri seni mütevazı sayıp takdir bile edebilir: Yazık, İngilizceye o kadar maruz kalmış ki anadilinde eser verirken zorlanıyor. Bu arada madun ne demek? Mağdur mu demek istedin Spivak diye birinden söz ederken? Doğrudur, bazen mağdur hissediyorum kendimi. Ama tabii benim başarılarımı ön plana çıkaracak

6 Özgün adı *Maps of Women's Goings and Stayings*, Stanford: Stanford UP, 2001.

bir metinde mağduriyete yer olmamalı. Bu da şu demek aslında: Az önce aklından geçen özel e-postalarımı ve telefonda anlattığım bazı şeyleri bu yazıda kullanmamanı rica ediyorum.

Subaltern ya da yeni öğrendiğim Türkçesiyle "madun" araştırmalarında bir otorite olan Ranajit Guha'ya göre "sadece sınıfsal aidiyetleri nedeniyle değil, toplumsal konumları, cinsiyetleri, inançları ve tarihsel dışlanmışlıkları gibi sebeplerle sistemle uyuşamayan", sistemin "en kenarında duran kalabalıkların" bir araya gelerek bir çeşit "karşı-hegemonya" oluşturmaları mümkün olduğu takdirde, madunlar kendi tarihlerini –ki her tarih aynı zamanda bir anlatıdır– ellerine alabileceklermiş (2006). Bu yazıda Guha'dan fazla alıntı kullanmamaya karar veriyorum. Onu bana göre asıl önemli kılan seçkincilik (elitizm) kavramını problemleştirmesi. Belki bir başka yazıda, mesela Adalet'in biyografisinde, onun nasıl olup da karşı-hegemonya oluşturma potansiyeli olan bir projeyi bir grup madunla tepetaklak ettiğini anlatarak Guha'yı eleştirebilirim.

Bu alıntıyı anlamakta zorlanıyorum. Avrupa Birliği'nden burs alıp 2006'da Danimarka'ya yüksek lisansa gittiğim zaman da benzer bir durumla karşılaştım. Yukarıdakine benzer yazıları anlamak ve yorumlamakta zorlandım. Oysa Türkiye'nin aksine, telif hakları ödenmiş fotokopilerden oluşan ders materyali dosyalarımızda gelişmekte olan ülkelerin insanlarını anlatan, saha çalışmalarını teoriye dönüştürüp genellemeler yapan akademisyenlerin yazıları vardı. İletişim dilimiz İngilizceydi. Sözde benimki gibi bölgelerden gelen diğer onlarca öğrenci ile ortak bir dil bulacaktık. Sorunlarımızın benzerlikleri bizi yakınlaştıracaktı. Hintli ya da Bangladeşli bir sınıf arkadaşımın ürettiği fikirlerden bazılarını alıp GAP bölgesinde uygulayabilecektim. Kız çocuklarını okutma projesi Bangladeş'te Kardelenler değil de Kelebekler olmuştu mesela. Sonra... Su sorunu, susuzluk, suyun boşa harcanması, suya ulaşma... Çok acil ve ortak bir dertmiş meğer, farkında değilmişim. Peki ne mi oldu bizim günler süren bu derslerin ve tartışmaların sonunda? Batı sisteminin bizi kendi sakin ve serin mekânın-

da eğitme projesi en azından benim için hayal kırıklığı oldu. Kendini ifade etmekte zorlanan, ettiğinde de yanlış anlamalara neden olan sadece ben değildim Kopenhag'da. Sınıf arkadaşlarımdan üç tanesi arasında kavga çıkınca orada daha fazla zaman harcamamaya karar verdim. Herkesin iki yılda ve o güne kadar katıldığım her projede olduğu gibi üstün başarıyla bitireceğimi sandığı programı altı ay sonra bırakıp 2007'de Türkiye'ye döndüm. Yarım bıraktım, evet. Belki de başarının bir başka tanımı da budur. Nerede bırakman gerektiğini bilmek. Dilimi kaybetmiştim, dersleri anlamakta zorluk çekiyordum. Ailem çok uzakta, bekar öğrenci hayatımın çok dışında, başka bir gerçeklikte yaşamaktaydı. Babamı iki yıl önce kaybetmiştik. Onun üzüntüsünden ve (belki?) benim uzaklarda olmamdan annemin de sağlığı bozulmuştu. Telefonda benden saklanıyordu bazı şeyler, hissediyordum. Urfa'da sorumlusu olduğum sosyal projeler başıboş kalmıştı. Şikâyet mailleri alıyordum. Planlı ve uzun vadeli çalışmak, organizasyonlar yapmak, gelişmekte olan bölgelerde hiç kolay değildir. Sabır ister. Emek ister. Hem sabır hem de emek ister.

Bir yere ait hissetmek. Aidiyet duygusu bence sorumluluğu da başarıyı da beraberinde getirir. Genç kızlığımda beni cendereye alan ortamları şimdi moda tabirle network diye anlatabilirim sana. Urfa'da herkesin birbirini tanıdığı, arkasından da bolca konuştuğu bir çevredeydim. Bu network ya da yardımlaşma/dedikodu ağı da hem sorumluluk hem de başarı getirebilir. Aidiyet duygusunun parçasıdır çünkü. Danimarka'da galiba ben cenderemin yokluğunu hissettim. Nerede nasıl davranman gerektiğini bildiğin baskı ortamlarını mı yoksa sürekli bir şeyler öğrenmek, hata yapmak ve şaşırmakla geçen hep "garip" kalacağın bir eğitim ortamını mı seçerdin? Ben ilkini seçtim. Çünkü sistemi iyi bilirsen, isyan etmeye de ara verirsen bir gün, o sistemi içten değiştirmeyi deneyebilirsin. Ne demiştim? Sabır... Emek...

Bir gün yurt odamın penceresinden karşımdaki yapay göle bakıyordum. İçim sıkıldıkça uzun uzun bakardım o göle. Aniden burnumun dibinde, tam da pencere camı ile gri renkli çerçevesi arasına ağ yapmaya çalışan bir örümcek gördüm. Ağ organından yuvasını yapacağı özsıvıyı çıkarıyor ama bir türlü çeliğe yapıştı-

ramıyordu. En olmayacak yerde kendine yuva yapmaya çalışıyordu. Cam da çelik çerçeve de kaygandı. İşte o an kararımı verdim dememi beklerdin değil mi? Yok, o an vermedim. Uluslararası öğrencilere bakan psikolojik danışman birkaç hafta sonra geçici olarak, hava almam amaçlı beni memlekete yollamaya karar verdi. Ve ben Türkiye'ye dönerken bindiğim uçağın camında aynı örümceğe yine rastladım. Gülüyorsun ama ben onun aynı örümcek olduğuna inanmak istedim. Seninle konuştuktan sonra, senin bu anekdotun üzerinde ne kadar durduğunu fark edince, ben de uzun uzun düşündüm. Belki de sen benim öykümü yazarken tüm yaşadıklarımı yeniden gözden geçirmeme vesile oluyorsun. Oysa hayat öyle hızlı akıyor ki seninle buluşup o günleri konuşmasak ben hiç geriye dönüp bakmayacağım.

Ne güzel sorular sordu hayatının o dönemini anlatırken! Aslında Adalet'in Danimarka'dan neden döndüğünü anlamak zor değilmiş. Bir sosyal bilimcinin dilini adapte ederek kültür şokunun ikinci evresi olan dağılma ya da çözülme evresini (*disintegration*) atlatmayı başaramamış da diyebilirim (Pedersen 1995: 79).[7] Kaygan camla çelik çerçeve arasına inatla yuva kurmak isteyen örümcek imgesini olduğu gibi bırakmak istiyorum. Kendisini bariz bir şekilde örümcekle özdeşleştirmiş. Ama sosyal bilimcinin diline göre Adalet ikinci evreden üçüncüsüne, yani yeniden entegre olma sürecine atlayamamış. Tam da o süreçte bir bireyin, her şeyi bırakıp ülkesine geri dönmesi, eski işine bıraktığı yerden başlaması, bir yarım kalmışlık ve başarısızlık imasında bulunmak olmaz mı? Sosyal bilimcinin o kişiye özgü hayat sarmalında bilemediği şey budur: Belki de bu evrede takılı kalmak ve ülkesine dönmek Adalet'in hayat akışındaki en doğru kararlardan birisi olmuştur.

Natalie Zemon Davis *Women on the Margins* kitabının etkileyici ve mizahi önsözünde, malzemesi olan ve 17. yüzyıldan çıkarıp yeniden bugüne kazandırdığı üç kadınla (Glikl Bas Judah

7 Paul Pedersen'e göre bu evrede gözlemlenen semptomlar içinde yalnızlık, depresyon ve kendini suçlama duyguları ile birlikte yetersizlik ve başarısızlıkları büyütme de yer alır.

Leib, Marie de L'Incarnation ve Maria Sibylla Merian) hayalî bir sohbetin içine düşürür kendisini (1995). Her üç kadın da aynı kitapta yer almaktan hoşnut değillerdir ve dolayısıyla yazara karşı öfkelidirler. Davis neden bu üç kadını seçip aynı araştırma projesinde bir araya getirdiğine dair onlara hesap verir. Her ne kadar kadınları ikna etmiş olamasa da son bir gayretle "Lütfen bana bir şans daha verin, kitabı bir kez daha okuyun" der ve kitap başlar (1995: 4). Kanımca bu kitap kullanılan dil ve kurgu açısından akademik ve yaratıcı yazıyı harmanlayan en güzel feminist tarih araştırması örneklerindendir.

Romanda zamandizinsellik artık neredeyse demode olmasına rağmen akademik janr için aynı şeyi iddia etmek zor. Akademik janr terimini kullanırken devasa bir genelleme yaptığımın farkındayım. O yüzden belki de en az eleştiriyle atlatabileceğim ifade "insani ve sosyal bilimlerin akademik janrındaki" zamandizinsellik olabilir. Belki de akademik janra en sağlam darbelerden birisini Natalie Zemon Davis yapmıştır. Bir tarihçi olan Davis'in kitabının bu önsözü zamandizinsellik bozumuna bir örnektir (1995). Ben de bu yazıda onu takip ederek Davis gibi feminist tarihyazımına katkıda bulunabileceğime inanıyorum. Ancak ona nazaran iki avantajım var. Birincisi, sesini duyurmak istediğim kadın henüz hayatta ve tanıştığımızdan bu yana geçen on yıl içinde tüm farklılıklarımıza rağmen yakın dostluk kurduğum birisi. Anlattıklarına ya da onun hakkında yazılanlara bir telefon, e-posta ve arama motoru taraması kadar yakınız. Yazıya hayalî bir sohbet değil, sahici konuşma metinleri ekleme lüksümü de kullanıyorum. Bu yazımı okuyan herkes Adalet hayatta olduğu sürece burada yazılanların sahiciliğini onunla iletişime geçerek doğrulayabilir. İkinci avantajım, öyküsünü yazdığım ve hâlâ hayatta olan ilk kadın Adalet değil. 2005 yılı sonbaharında Kamboçyalı Thavory Huot'un hayatını yazdım.[8] İkimizin de anadili olmayan bir dilde, İngilizce olarak. Projeyi finanse eden San Diego Üniversitesi Joan B. Kroc Barış Ens-

8 Özlem Ezer, "Peace Between Banyan and Kapok Trees: Untangling Cambodia Through Thavory Huot's Life Story", Emiko Noma (ed.), 3 Ağustos 2010 http://www.sandiego.edu/peacestudies/documents/ipj/Thavory-Huot-Cambodia.pdf.

titüsü, sözlü tarih görüşmelerini, bu konuda aldığımız yoğun eğitimi, ortaya çıkacak nihai eseri yazma kurallarını, yazı taslaklarının teslim tarihlerini, yazılı ve sözlü kayıtların telif haklarını tüm detaylarıyla belirlemişti. O kurallardan birisi de zamandizinsellikti mesela. Ne kadar kısıtlanmış hissetsem de kurallı yazmanın getirdiği rahatlık başkaydı. Yaman çelişki. Thavory de Adalet gibi kendisini yaşadığı bölgede barışa ve kalkınmaya adamış, Kamboçyalı kadın ve genç kızların seslerini duyulur kılmaya çalışan bir kadındı. Bir başka madundu ve bu yazıdaki kaygılarımın aksine projeyi destekleyen Amerikan Barış Enstitüsü onu ve onun gibi iç savaşa ya da şiddete maruz kalmış diğer ülke kadınlarını da madun olarak sunarken kendinden emin ve gururlu bir tavır sergilemişti.

Masamda San Diego'dan İstanbul'a taşıdığım kocaman bir dosya var. O sancılı 2005 sonbaharından tek bir broşür ya da fotokopi atmamışım. Notlarıma bakıyorum. Yukarıda yazım sürecim, araştırma sürecim aynı zamanda demiştim, bunu çok önemsiyorum. Kadın Öyküsü Yazma öncesinde hangi konular üzerine odaklanıp sözlü görüşmeler yapılacağına dair net bir şablon verilmiş bize. Acaba bu yazıda bu şablonu –en azından bazı maddelerini– kullansam? En iyisi Adalet'e danışmak. Çeviriler kulağa tuhaf gelebilir ama bazen özgün metne sadık olmak için çeviri koksa da o yazıyı yıkamamak en iyisidir.

Örnek olması hedeflenen bir yaşam öyküsünde neler olmalı?

1. **Kişisel/Tarihsel**: Aile, din, eğitim. Nasıl, neden ve ne zamandan beri aktivist? Kimlerden destek aldı? Etnik ve toplumsal zorluklar. Geleceğe dönük planları, en büyük kişisel başarıları. Anekdotlar.

2. **Ulusal/Kültürel**: Tarihî arkaplan, yaşadığı bölgenin sorunları, bunların kökenleri. Bölgedeki güncel problemler. Kadın hakları ve cinsiyetin kültüre yansımaları.

3. **Liderlik**: Aktif görev aldığı projenin tanıtımı. İşiyle ilgili hikâyeler. Etrafındakileri harekete geçirme ve aktivizme yö-

neltme teknikleri. Kendisini nasıl ve ne zamandır toplumda görünür kıldığı. Yeni projelerine destek için nereden kaynak bulabileceği. Akıl hocaları ya da akıl hocalığı yaptığı birileri var mı? Devlet ya da yerel halkla bağlantılarını nasıl kuruyor? (s. 1-2)[9]

Ve işte bu şablona göre bir kadına ses verilecek, seçilen kadının hikâyesi, hem de o yaşarken, onun onayı alınarak yazılacak. Tıpkı benim burada yapmaya çalıştığım gibi. Ama hâlâ –yani beş yıldır– süreci sorgulayarak da geçiyor zaman. Demek içime sinmemiş. Gerçeğin ne kadarını yansıtabilirim?

Göreviniz kısmen hayalet yazar, kısmen araştırmacı, kısmen sırdaş, kısmen bu yaşam-yazımı projesinde yardımcı pilot rollerini yerine getirmek (s. 2).

Bir de büyük ve italik harflerle yazılmış şu cümle var: *ÖNCE HİKÂYEYİ BULUP ÇIKARIN ORTAYA. SORULARINIZI TARİHİ, İHTİLAFI, KİŞİSEL VE KÜLTÜREL BOYUTLARI ANLAYABİLECEĞİNİZ ŞEKİLLERDE SORUN* (s. 1).

San Diego dosyasında bir sayfa daha açıyorum. Bazı ifadeler bana *Görevimiz Tehlike* dizisinin başını hatırlattığından neredeyse mizahi geliyor:

1. İlk görevin, aktif olarak dinlemek. Oryantasyon programında dinleme tekniklerini hatırlatacağız ama asla unutma ki hedefin karşındakini anlamak olmalı, kendi görüşlerini ya da ideolojini yaymak değil.
2. İkinci görevin, görüşme yaptığın kadını, onun anlattıklarına dair düşünmeye, sonuçlar çıkarmaya teşvik etmek.
3. Görüşme sırasında anlatılanlardan aklın karışırsa ya da duygusal olarak yıpranmış hissedersen Dr. Aker ya da Bayan Lyford ile özel görüşme talebinde bulunmaktan çekinme.[10]

---

9 San Diego Üniversitesi Joan B. Kroc Barış Enstitüsü "Hearing and Writing Your Peacemaker's Story" dokümanı (s. 1).

10 San Diego Üniversitesi Joan B. Kroc Barış Enstitüsü "Peace Writer Guidelines and Agreement" dokümanından çevrilmiştir.

Adalet: *Madem koskoca Barış Enstitüsü sana tanımadığın bir kadının hayatını bu şekilde yazmanı söyledi, bir bildikleri vardır elbet. Kayıt-dışı detayları, hayatıma dair özel anlarımı sana ayrıca anlatırım. Ama şimdi madem rızamı almak ve benim istediğim gibi yazmak istiyorsun öykümü, o zaman onlarınki gibi yazalım. Belki ben de bir gün başvuru yaparım oraya, başka kadınların anlattıklarıyla da bağlar kurarak İngilizce olarak basarlar öykümü. Bu yazı, o zamana ön hazırlık olur.*

Bozuldum mu Adalet'in bu kararına? Batılı bir kurumun lineer –çizgisel mi demeli?– anlatımını tercih etti. Onlara güvendi, öyle olsun. Makale artık Adalet'in ağzından çıkanların üçüncü tekilde yazılmış hali olarak akacak. Ama ben –yazıcı– altını çizmek isterdim ki yaşam denilen serüven üç yüzlüdür. Yaşanan/Akıp Giden Yaşam, Yorumlanan Yaşam ve son olarak da Anlatılan Yaşam. Ve bu yüzlerin arasında kocaman gedikler vardır. Birinci yüz ne yazılı ne sözlü olarak yakalanabilir, her araştırmacı ve yazar –en deneysel olanları bile– bunu kabullenmek durumundadır. İkinci yüz çoğu zaman sessizdir, bireyin içinde yaşanır, sözlü ya da yazılı olarak kayıtlara geçmeye teşebbüs ettiği anda da yerini üçüncü yüze bırakır.[11]

Adalet Budak 1997 yılında Şanlıurfa'nın yoksul bir mahallesi olan Yakubiye ÇATOM'da (Çok Amaçlı Toplum Merkezi) eğitmen olarak çalışma hayatına başladı. Kadınların el işlerini kâr amacı gütmeden satışa sunma yoluyla kadınlara maddi destek sağlayan bu merkez aynı zamanda mahalle kadınları için bir eğitim ve sosyalleşme alanıydı. Çevreden ailesine laf gelmesin diye Adalet'in başı kapalıydı o zamanlar. "Çalışan kadın" Güneydoğu'da, aynı zamanda rahatça evinden dışarıya çıkabilen, gezen-tozan kadın demekti. Adalet o kadar çok çalışıyordu ki bir süre sonra en sert ya da "adam kayıran" yöneticilerin bile takdirini kazanmayı başarıp Kalkınma İdaresi Bölge Müdürlüğü'nde işe alındı. Adıya-

11 *An Introduction to Public Conversation Project's Approach to Dialogue* başlıklı atölye sunumunun katılımcılara dağıtılan kopyasından alıntıdır. San Diego Üniversitesi, 27 Ekim 2005.

man, Kilis, Batman ve Mardin'in de aralarında olduğu çok sayıda ÇATOM'un sorumluluğu zamanla ona verildi.

Ama bu işe alınmasında etkili olan başka bir şey daha oldu. Artık ileri seviyede İngilizce biliyordu çünkü onun azimli, dürüst ve idealist kişiliğine sonuna kadar destek olmaya karar veren İstanbullu, entelektüel, aynı zamanda aktivist bir kadınla tanıştı. Adı Ceylan Orhun'du. Orhun tanıştıklarından kısa bir süre sonra Adalet'i gelecekte çok başka yerlerde görmeye başladı. Hayal etmedi, sahiden gördü, sezgileri güçlü bir kadındı. Adalet'in ailesiyle konuştuktan ve onları başarıyla ikna ettikten sonra Adalet'i Aylin Emeksiz'in özel bursuyla New York'a yolladı.

Aslında Adalet'in annesi hiç de ikna olmamıştı ve New York'a dil okuluna gitme kararı alındıktan sonra haftalarca Adalet'le konuşmadı. Şu anda hayatta olmayan babası o zamanlar Adalet'in yanında oldu ve bu eğitim şansının onun hayatını olumlu yönde değiştireceğine inancını değiştirmedi. Bir kadın olarak Adalet'in annesinin ona destek çıkmamasını neye bağlayabilirim? "Bu kız bir yıl boyunca kimlerle, nerelerde kalacak?" sorusuyla en çok o muhatap olacağından dolayı mı? Bu soruyu Adalet'in babasına sormaya cesaret edemeyen insanlar kıskançlıklarını, önyargılarını, bir genç kızın namusuna dair tasalarını(!) babaya değil anneye yansıtacaklardı. Annesi de bunun farkındaydı. Bu son yorumlarım, bir sosyal bilimci için amatör bir spekülasyondan ibaret olabilir. Ayrıca bu makalenin sınırlarını aşsa da eklemek isterim ki Adalet'in New York'ta geçirdiği yıl, bir başka yazıda, 11 Eylül 2001 tarihiyle de çakışacak şekilde anlatılmalı. O gün o şehirde olmak, insanların tepkilerini gözlemlemek ve o paniği bizzat yaşamak her Urfalı kadının başına gelecek işler değil. Aralık 2000'de onu New York'ta yaşadığı apartman dairesinde ziyaret etme şansım oldu. Ancak anlatıyı daha da bölmemek için artık kendimi tutmalıyım.

Adalet 2002 başında Türkiye'ye dönüşünde önce Ankara'da GAP'ın kilit isimleriyle tanışma molası verdi. Ve araştırmacı-yazar ile yolları yine tesadüfler eseri burada kesişti. Birçok gazete sıra dı-

şı bir deneyimi başarıyla tamamladığı için Adalet'le resimli söyleşiler yayımladılar. TRT onu tanıtan bir belgesel hazırladı. Çeşitli ilçe ve beldelerdeki ÇATOM sorumluluğuna eşzamanlı olarak GAP Bölgesi'nde Kız Öğrencilerinin Eğitiminin Desteklenmesi programı da Adalet'in yetki alanına girdi. Yine GAP İdaresi tarafından yürütülen "Katılımcı Kırsal Kalkınma" projesi bünyesinde alan araştırmalarına katıldı. Ailesiyle birlikte yaşıyordu, para kazanıyordu, kendisini sürekli geliştiriyordu. İngilizcesi sayesinde bölgeye yurtdışından gelen ekipleri ağırlıyor, birçok aktivist kadınla tanışıp sosyalleşme alanını uluslararası düzeye taşıyordu. Her zaman sabırlı, güler yüzlü ve çalışkan olması sadece iş arkadaşlarını değil tanıştığı herkesi etkiliyordu. Zamanla GAP içindeki çekişmelerden kendini arındırıp farklı fonların desteği ile yurtdışında birçok konferans ve seminere katılma imkânları yarattı kendine. Örneğin, tam bir buçuk yıl boyunca, elinde formlar bölgeden 1.500 kadına su sorunlarına dair sorular sordu. Çevresinde seslerini duyuramayan yüzlerce Türkçe ve Kürtçe konuşan kadının kelimelerini tek tek topladı, New York'ta Cambridge Language School'da öğrendiği İngilizcesiyle çevirilerini yaptı ve internet kanalıyla foruma yolladı. Sonuç: Adalet, Japonya'nın Kyoto kentinde düzenlenen, 165 ülkeden 12 bin kişinin katıldığı 3. Dünya Su Forumu'nda (2003) Su Sesi Projesi'ne başvuru yapan 2.000 kişi arasından ikincilik ödülü aldı. "Su ve Kültürel Miras" konulu panelde de İngilizce bir konuşma yaptı.

Dünya Su Forumu'nda duyulan ses sadece Adalet'in sesi değil. Yazın 40 dereceyi geçen sıcaklarda çeşme başına kadar yürüyüp, tısss sesini duyarak boynunu büken, kışın karlar altında soğuktan donmuş ellerinde bakraç ve testilerle kilometrelerce yol tepen kadınların da sesi. Çeviriyle dönüşüme uğrasa da, belki bir kısmı ayıklanıp yeniden birleştirilip konferans diline uygun hale getirilse de bu ses madunun ve mağdurun sesi. Her ne kadar Gayatri Spivak "madun sesini kazandığı anda madun olmaktan çıkar" iddiasıyla teorisini inşa etmiş olsa da Adalet'in hem kendi sesini hem de doğup büyüdüğü yerlerdeki kadınların sesini uluslararası bir alana taşıyabilmesi çok değerli. Ancak artık duygusallaşan ve klişeye kaçabilecek kalıplarla (boy-

nunu bükmüş kadınlar, soğuktan donmuş elleri) kendini ifade etmeye başlayan bu iç sesi bir süre daha susturup Adalet'in öyküsüne devam edelim.

2002 yılı da Adalet için ödüllerle doluydu. Junior Chamber Turkey ya da Genç Girişimciler Federasyonu Türkiye şubesinin her yıl düzenlediği Türkiye'nin 10 En Başarılı Genci Yarışması'nda İnsan Haklarına, Çocuklara ve Dünya Barışına Katkı kategorisinde önce bölge, ardından Türkiye birinciliği kazandı. Adalet halen Gündem 21 Kadın Konseyi ve Şanlıurfa Girişimci Kadınlar Derneği Yönetim Kurulu üyesi. Aynı zamanda Urfa'nın ilk bağımsız kadın derneği olarak 2004'te kurulan Yaşamevi Kadın Dayanışma Derneği'nin gönüllü çalışanı. Avrupa Birliği, Dünya Bankası ya da bağımsız sivil toplum kuruluşlarınca desteklenen onlarca GAP projesinde farklı sıfatlarla görev aldığı düşünülürse sosyal projeler alanında bölgedeki en deneyimli kadınlardan birisi.

Araştırmacı Adalet'in girişimcisi olduğu projeler arasında yeri en farklı olanı hangisi diye merak ediyor. Adalet'e göre bu çok zor bir soru. Biraz düşündükten sonra iki tanesini seçebiliyor. Birisi –ki galiba birincilik sırasına oturacak olan o– kız çocuklarını okutma projesi. Gönlüne ve kendi hayatına en yakın proje o olduğundan mı, kısa zamanda somut sonuçlarını görebildiğinden mi, yoksa uzun soluklu, onu her daim meşgul ama mutlu edecek bir proje diye mi, ona karar veremedi. Ama kız çocuklarının okuması onların tüm hayatını çok temelden değiştiriyor ve bu Adalet'i çok mutlu ediyor. Ve daha ilk hamlede resmî(!) bahanesi "param yok, ondan okutamam" olan erkek sesini "ama burs buldum" diyen bir kız çocuğunun ya da o kızın annesinin sesiyle şah mat etmeyi seviyor. Her kızın satranç dersi kendisininkiler kadar zorlu olmasın istiyor. (Önceki yorumda dediğim gibi Adalet'in nasıl özgüvenini –yeniden– kazandığı bir yerlerde geçmeli, Danimarka'da örümceğe bakıp hüzünlenen Adalet'le bu ayrı kişi sanki, bu da "gerçeklik" duygusunu çok sarsıyor, önceki kırılganlıklarını sanki kirli giysilermiş gibi atıyor sanki bu metne göre Adalet!)

Diğer gözdesi çok ayaklı ve uluslararası bir proje: "Barış İçin Tekerlekli Sandalyeler" adındaki Sivil Toplum Girişimi sayesin-

de Florida'da yaşayan bir Türk kadını, Beyoğlu Rotary Kulübü ve Adalet (GAP temsilcisi) 300 kadar Güneydoğulu fiziksel engelliyi hayata katıyorlar. Tekerlekli sandalyeleri sayesinde işe ve okula gidebilenlerin, yani aktif bir birey olarak topluma karışanların mutluluğunu kendi içinde hissediyor Adalet. Sandalye teslim törenlerini bizzat organize ediyor. 2005'te yolladığı bir e-postada fiziksel olarak ne kadar yorgun olduğunu, astıma yakalandığını ama bir gün olsun görevini aksatmadığını yazıyor. Ve tüm süreçte ne kadar deneyim kazandığını, ne kadar çok sayıda iyi niyetli ve yardımsever kadınla tanıştığını da ekliyor. İşinin yoğun manevi tatmini diğer zorlukların ötesine geçerek, her tür bürokrasi ve beklenmedik bölgesel problemlerle uğraşma konusunda ona gereken sabrı ve enerjiyi veriyor.

Adalet çalışma hayatına başladığı 1997 yılından bu yana alan araştırmaları, proje başvuruları, denetimleri ve rapor yazımları konusunda uzmanlaştı. 2007 yılında, Danimarka'dan döndükten kısa bir süre sonra evlendi. Eşi İbrahim, Adalet'in yıllardır yoğun uğraşlarla var ettiği, büyük emekler harcadığı GAP projelerini bırakamayacağını biliyordu. Onun için Ankara'dan Urfa'ya, sevdiği kadının memleketine taşındı.

Güneydoğu'nun sorunlarını yakından bilen birisi olarak Adalet'in herkese söylemek istediği bir şey var: Son 15 yılda Güneydoğu Anadolu'da kız çocukları, genç kızlar ve kadınların hayatında çok olumlu değişimler gözlemliyor. Bu gözlemler bölgede uzun süreli (onun çalışma yıllarına denk düşsün diye 1997-2010 arası diyelim) saha çalışması yapan bir sosyal bilimcinin yazacaklarıyla ne kadar örtüşür bilinmez. Ama bilimsel yayınları olmasa da Adalet bu konuda sayılarla konuşabilecek kadar bilgili ve veri sahibi. Bölge dışındaki illere üniversite okumaya giden, özel sektörde kendi işini kuran, hizmet sektöründe işçi olarak çalışan yüzlerce genç kız ve kadının varlığından söz ediyor. Kadın garsonların çalıştığı lokantaların adını verebilecek kadar konuyla ilgili. Kızlarını tiyatro ve gitar kurslarına gönderen babalar da tanıyormuş. Ben bir ara "Ama bu senin öykün olacaktı hani, biraz daha kendinden söz etsen?" diyecek oldum, "Ben de onlarım zaten" dedi. O kadar doğal ve hızlı yanıtladı ki sustum. Onu yazdım. Biraz duraksadı, son-

ra "Kadın intiharları, başlık parası ve erken yaşta evlilik sorunları hâlâ var ama sayıları azalıyor, biliyorum ve seviniyorum" dedi. Oysa dışarıdan –özellikle yurtdışından– gelen araştırmacılar çoğunlukla bölgede görünmez duvarlara tosluyormuş. Kendilerini nasıl ifade edeceklerini, nerede duracaklarını bilemediklerinden ortaya karamsar tablolar çıkarıyorlarmış. Öte yandan medya zaten felaket tellalı olarak Güneydoğu'nun gerçeklerini akademisyenlerden çok daha hızlı ve etkili olarak çarpıtabiliyormuş. (Ben de sizin gibi Adalet'in ağzından isimler duymak istiyorum. Hangi çalışmalardan söz ediyor? Medyaya "felaket tellalı" derken yine büyük bir genelleme yapmadı mı? Uzun süredir üniversite ortamında bulunan beynimin otomatikleşmiş "referans ver, ispatla" komutlarını susturup dinliyorum.) Ve Adalet tekrarlıyor: "Son 15 yılda Güneydoğu Anadolu'da kızların hayatında çok olumlu değişimler gözlemliyorum."

Yurtdışı gezileri arasında 2008 yılında GAP temsilcisi olarak gittiği Madagaskar'ı unutamıyor: "Kalkınma literatüründe poorest of the poor diye bir terim vardır (İngilizce terim kullandı, çevirmiyorum). İşte ben bunun ne demek olduğunu bizzat orada görerek anladım. Çok yorucu ve biraz da korkutucu bir uçak yolculuğundan sonra başkent Antananarivo'nun gecekondu mahallelerinde ekip olarak incelemeler yaptık. Açıktan akan lağım sularında çocuklarını yıkayan anneler, çıplak ayakla sokaklarda dolaşan yüzlerce insan ve bizdeki at arabalarına benzeyen ama atlar yerine insanların koşulduğu tuhaf taşıma araçları gördüm. Tüm bunlar beni çok etkiledi. Yoksulluk denen şeyi yeniden tanımladığım bir yerdir orası. Kadının el emeğinin Madagaskar'da nasıl sömürüldüğüne inanamadım. Yok pahasına kadınlara el işleri yaptırıp onları yurtdışında çok büyük paralara satan bir sürü adam var. Gelişmiş/az gelişmiş ülke tanımları yapıp duruyor ya insanlar... (Sessizlik). Bir yandan ister istemez sürekli kıyaslamalar yapıyordum GAP bölgesiyle. Allah affetsin ama oralardaki insanların hayatlarını görünce buradaki halimize şükrettim durdum. Bir de Madagaskar denince herkesin aklına içinde o sevimli hayvanların olduğu komik çizgi film gelmiyor mu, aklımı kaçıracak gibi oluyorum! İleride fırsatım olursa bu tür bölgelerde kadın emeği konusunda araştırmalar yapmak, onları bilinçlendirecek, gelir sağ-

layacak mikro-kredi projelerini uygulamada yardımcı olmak için yine gitmek isterim. İbrahim de yanımda olursa tabii.

2001 sonu Urfa'ya dönüşünde Adalet'in şöyle bir sıkıntısı olmuş: "New York'taki Adalet'in değişimi tabii ki çok hızlı yaşandı" (niye edilgen ve 3. tekil kullandı?) "Ama Urfa'daki çevremin değişimi benimki kadar hızlı ve radikal olamadı. Olması da beklenemezdi. Psikolojik olarak bu hız farkından kaynaklı sorunlar yaşadım" (Sessizlik). "Ama çok çalışkan, azimli ve mücadeleci bir kişiliğe sahiptim. O yüzden bana sunulan eğitim imkânlarını çok iyi değerlendirdim. Ben bu açıdan bir rol modelim. Geçenlerde Florida'da bir Türk Derneği'nde bir Türk filminin galası yapılmış. Galadan önce benimle ilgili belgesel gösterilmiş. Dünyanın bir ucunda benim öykümü dev ekranda izleyen bir grup varlıklı Türkiye vatandaşı binlerce dolar para bağışladılar o galanın biletlerine. Ve biz burada o parayla onlarca kıza burs vereceğiz."

Adalet'in yaşam öyküsüne burada sadece bir giriş yaptık. Maksimum sözcük sayısının altı bin olduğu bir yazıda kendisine adaletsizlik yapılacağına dair uyarılarımın başından beri farkındaydı. *Ama Urfa'nın sarı sıcağından yola çıkıp New York'un karlı caddelerinde aylarca yürümüş (2000-2001), akademisyenlik alternatifini Avrupa'nın en gelişmiş ülkelerinden birinde, bir üniversitede bırakmış (2007) olan Adalet, yaşamından bazı kesitlerin Türkiye'deki bir üniversite ortamına taşınmasını istedi.* Yıllardır içinde olduğum ve referanslar olmadan eksik konuştuğumu hissettiren bir ortamda beni en az Nancy K. Miller, Natalie Zemon Davis, Nina Lykke ve Rela Mazali kadar cesaretlendirdi. Akademik yazıda çok seslilik ve anlaşılırlık konusundaki deney/im için kanlı canlı malzemem olmaya gönüllü oldu. *Kanlı canlı demişken, Adalet'in rahminde henüz cinsiyeti belirsiz 10 cm'lik bir bebek adayı var. Onun heyecanlı ve sade ifadesiyle bu bir mucize. Çünkü 10 cm'in kalbi pıtır pıtır atıyormuş.*

> Rela Mazali, farklı kadın seslerini ve hayat öykülerini yazılı olarak şekillendirme projesi olan *Kadınların Gidişleri ve Kalışlarının Haritası*'nda beni çok etkileyen bir benzetme kulla-

nır (s. 34). Elimizdeki kitap doğaçlama bir caz seansı gibidir. Önceden sırasını hesaplamadan, her kadın, duruma, havasına göre bakışlarıyla anlaşarak solosunu atar (yani hikâyesinden bir bölüm anlatır) ve sonrasında arka planda ortak müziğini yapmaya devam eder. Ben bu metaforun alanını biraz daha genişletmek istiyorum. Bizler de bu yazıyla dört sesli, doğaçlama izlenimi de verebilen, rahat dinlendiğini umduğum bir müzik seansı yaratıyoruz. Katkılarını henüz bilmeseler de referans listesinde adı geçen herkes caz seansımızı zenginleştirdi ve üçüncü sesimiz oldu. Dördüncü ses, yani siz okuyanların sesi, adsız ve sayısız olduğu için bu çok sesli cazın en değişken ama en güçlü sesi olabilir. Güney Amerika'da ya da Güneydoğu Anadolu'da tüm kadınlar müzik dinler. Sonsuza uzanan ve giderek güçlenen bir cazın melodilerine aktif katkılarını hiç fark etmemiş gibi yaparak üstelik...

Sonsöz ya da ilk adım

Kâh uyuşarak, kâh didişerek şekillenmiş gelgitli bir hikâyedir anlatılan. Türkiye'nin sorunlu bir bölgesinde, zor şartlarda doğup büyüyen sıra dışı bir kadının "gerçek" ve süregiden hikâyesini anlatma yolunda, disiplinlerarası çalışmayı düstur edinmiş feminist bir akademisyen adayının dil ve yöntemle uyuşup didişmesidir. Belki de daha uzun soluklu projelerimize bir başlangıçtır. Adalet Budak'la yollarımız 2000 yılında Urfa'da kesişti. New York, İstanbul, Ankara ve yeniden Urfa'da çeşitli vesilelerle buluştuk. Bu on yılda düzenli olarak hep yazıştık, konuştuk, paylaştık. Dostluğumuzun onuncu yılına özel bir şey yazalım istedik. Hayli sıkıntılı olarak, birimiz lisansüstü öğrenciliğin son, diğerimiz anneliğin ilk demlerini yaşıyor. Tam da bu sıkıntıları savmak üzere, en olmayacak zamanda yarışmaya katılmaya karar verdik. Anlatılanların hepsi gerçek desek de, o "gerçek" dediğimiz şey, akıl süzgecimizden ve dilimizden geçtiği kadar, siz okur, ben yazar, Adalet söylerken, dikkatimizi ona verebildiğimiz kadar var olabiliyor.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Erkeklik ve Cinsellikler

11

Kamusal Alanda Saklambaç: İstanbul'da Eşcinsel ve Biseksüel Erkeklerin Mekânsal Sosyalleşmesi

OZAN SOYBAKIŞ

Michel Pollak'a göre, eşcinsel aktör cinsel farklılığını kabul ettiği andan itibaren cinsel değişmelerin (*échanges sexuelles*) temelini oluşturduğu bir alt-kültüre, gettolaşmaya ve buna muktedir bir pazara girer; "eşcinsellik kariyeri" cinsel arzunun paylaşılabileceği mekânları ve yolları öğrenmekle başlar (Pollak 1982: 40). Bu yazı da kendini eşcinsel veya biseksüel erkek olarak tanımlayan aktörlerin İstanbul'daki tanışma pratiklerini araştıran bir saha çalışmasına dayanıyor. Bu bağlamda bu araştırma İstanbul'da bir gey[1] alt-kültür çalışması olarak da kabul edilebilir (Özbay 2010). Gey kültür, kamusal alan ve mahremiyet üçgeni içerisinde potansiyel sevgililerini, cinsel partnerlerini ve/veya LGBT arkadaşlarını bulmaya çalışan eşcinsel ve biseksüel erkek aktörler yeni sosyalleşme stratejileri üretiyorlar ve bu stratejileri de gelişmekte olan GPS[2] teknolojilerinin yardımıyla sanal bir ortamda yeniden yapılandırıyorlar. Bu araştırmada şu iki soruyu soruyorum: Kurulan eşcinsel normatif kültür (*homonormativité*), cinsiyet düzeni (Connell 1987) ve mahremiyet tanımı

1 Gey kültür diyerek LGBT'lerin (lezbiyen-gey-biseksüel-trans bireyler) içinde bulundukları büyük çaplı bir alt-kültür tanımı yapıyorum. Bu tanım, küresel LGBT hareketlerinden ve medya temsillerinden etkilendiği gibi, yerel homoerotik ritüel ve pratiklerden de beslenir.

2 Global Positioning System: Küresel Konumlama Sistemi.

(Özbay, Terzioğlu, Yasin 2011) ile nasıl bir etkileşime girer? Kamusal alan ve cinsellik dolayımı ile kodlanan mahremiyet algısı bu alt-kültürün oluşum sürecinde ne kadar etkilidir?

2013 yılında, yan-yapılandırılmış derinlemesine mülakatlara ve gey mekânlar içerisinde gerçekleştirilen katılmalı gözlemlere yaslanan bir saha çalışmasıyla[3] cevap aradım. Görüşmeler için seçilen insanlar kendini eşcinsel ve biseksüel erkek olarak tanımlayan (ve İstanbul'da yaşayan) toplam on bir kişiden oluşuyor.[4] Yaptığım çalışma eşcinsellik üzerine yeni bir teorik okuma sunmaktan ziyade Türkiye'deki erkek eşcinselliği üzerine yapılmış incelemelere bir katkı niteliği taşıyor ve "içeriden" bir aktarım sunmayı hedefliyor. Bu yazıda öncelikle İstanbul'da yaşayan eşcinsel ve biseksüel erkeklerin sosyalleşmek amacıyla kullandıkları mekânlara odaklanacak, sonra internetin ve gey uygulamalarının bu süreçteki rolüne değineceğim. Son olarak da cinsel eylemin gey sosyalleşmedeki rolünü irdeleyecek ve kamusal alan-özel alan ayrımını tartışacağım.

Eşcinsel ve biseksüel erkek aktörlerde sosyalleşme stratejileri

Burada amacım İstanbul'da eşcinsel ve biseksüel erkeklerin birbirlerini bulmak ve gey kültürü (ya da camiası) içerisinde sos-

3 Bu yazı Galatasaray Üniversitesi sosyoloji bölümü bitirme tezi için hazırladığım ödevin saha verilerine dayanıyor.

4 İstanbul'da gey sosyalleşmesinin yaş, cinsiyet, etnik köken ve sınıf mefhumlarını birbiri içinde karıştırdığı bir gerçek, ancak zaman zaman bunların birey boyutunda birlikteliği (veya ayrılığı) sosyalleşme dinamiklerini etkiliyor ve "gey sosyalleşmesini" kendi içinde parçalara ayırıyor. Diğer bir deyişle, etnik kökeniniz, yaşınız, bedensel bir engeliniz (veya engelsizliğiniz), hegemonik kadınlık ve erkeklik normlarına göre yapılandırdığınız bedensel hareketleriniz ve içinde bulunduğunuz sosyo-ekonomik sınıf sizi birtakım (gey) sosyalleşme alanlarına "sorun çıkarmadan" sokarken, bazılarından da uzaklaştırır. Araştırmanın başlangıç aşamasında bu çoğul sebeplerin sosyalleşme süreçlerine etkisi tam olarak belirlenemediğinden katılımcı grubun oluşturulma sürecinde herhangi bir sınıf, yaş, etnik köken veya cinsel rol kıstası aramadım. Süre anlamında oldukça kısıtlı sayılabilecek saha çalışması içerisinde görüşme tekliflerine olumlu cevap veren görüşmeciler de genel olarak genç, kültürel sermayesi görece yüksek, kamusal olarak eşcinselliğini veya biseksüelliğini zamana, mekâna ve kişilere göre zaman zaman ifşa edebilen aktörler olmuştu.

yalleşmek amacıyla kullandıkları yöntem ve stratejileri saptamak. Yaptığım görüşmelere göre, en popüler sosyalleşme metotları şunlar: Gey barlar ve kafeler, LGBT politik ve akademik buluşmalar ve toplantılar, sanal âlemin gey tanışma siteleri ile GPS ile çalışan gey uygulamalar.[5]

Mekânlar

Yapılan görüşmelere göre, 90'ların sonlarından itibaren gey sosyalleşme adına birtakım hareketlenmeler gerçekleşti. Bir yandan eşcinsel ve biseksüel erkeklerin buluşup sosyalleşebildiği ("yeraltı" kabul edilebilecek) sinema, hamam, park gibi mekânlar işlekliğini yitirmezken diğer yandan da kamusal alanda daha görünür olan ve gey kültürünü –Warner'ın (2002) deyimiyle– "karşıt kamusallaştıran" bar ve kafelerin sayısı artmaya başlamış. Örneğin, Metin ve Tan'ın söyledikleri bize bu mekânsal hareketlenme hakkında fikir verir:

> 80'ler için söyleyebilecek çok bir şeyim yok ama 90'lar için var. Örneğin, 80'lerde birahaneler vardı [...] Mesela [Şişli'de] "paşam" mı "paşa" mı öyle bir ismi olan birahane vardı, oraya giderdi geyler. İçinde piyanist şantör falan vardı, çok ilginç bir mekândı. Bu yerler tabii öyle fakirler için değil [...] dışarıda, hemen yanında bir manav vardı ki manav iki erkeğin öpüşmesini falan rahatlıkla görebilirdi, zamanla değişti bu. Tabii buraya gelenlerin sebebi belli, aşk-meşk değil, tamamen cinsel. Yine o dönem, hamamlar vardı, Beyoğlu'nda da sinemalar vardı. İnsanlar oralara giderdi, sevişirdi. 90'ların sonlarına doğru İstanbul'da bir gey kulüp patlaması oldu. Her yerde kafeler, gey barlar [açıldı]. (Metin, 34 yaşında, bar işletmecisi)

> Gettolardan gelen ve orta yaş, işte ekonomik özgürlüğünü eline almış erkekleri bir araya getiren kafeler vardı 90'larda. Buralara gelen geyler önce birkaç şey içer, sonra da gey kulüplere giderlerdi. Hafta içi pek çıkılmazdı, insanlar önce internetten

5 Türkiye'de çok kullanılan gey uygulamalar: Grindr, Growlr, Hornet ve Romeomobile.

konuşur, tanışırdı. Hafta sonu da kulüplere gidilirdi. Tanıştığın insanları gerçek hayatta yüz yüze görebilmek için [gidilirdi]. Kimse gerçek ismini kullanmazdı internetten, bazen gerçek hayatta bile. Herkesin Berke, Buğra, Arda, Deniz, Gökhan gibi isimleri olurdu, hep böyle takma isimler. (Tan, 33 yaşında, turist rehberi)

2000'li yıllarda teknolojinin gelişmesi ve internetin daha ulaşılabilir hale gelmesiyle bu mekânlar göreceli olarak gey sosyalleşmesindeki işlevlerini kaybettiler.

> Ben çok rahat bir şekilde, gey olduğunu yeni anlamış bir erkeğin, Asmalı'ya gidip, herhangi bir bara girip, *Grindr*'ını kullanarak sevişecek birini bulduğunu hayal edebiliyorum. (Derin, 32 yaşında, çevirmen)

> Hep gey barlara yalnız gitmeyi ve orada sevişecek birini bulmayı düşünürüm. Bu benim olayım değil abi. Yapamam yani. Utangaç bir insanım, çok sosyal değilim. Elimin altında internet ve *romeo* varken, gereksiz. (Ahmet, 28 yaşında, içmimar)

Dinlediklerime göre, eşcinsel erkekler için özel olarak tasarlanmış akıllı telefon uygulamaları ve GPS sistemlerinin yarattığı "kolay erişilebilirlik hali" katılımcıların bu mekânlara göreceli olarak daha az gitmesine sebep olmuş. Bir toplumsal rol olarak "gey olma hali" bu süreçte kendine "mekân-dışı" olabilme yetisi kazandırmış ve eşcinsel öznelerin kendini sadece belirli bar ve kafelere hapsetmenin ötesine geçirmişti. Ancak bu mekânların işlevselliklerini büyük ölçüde kaybettiklerini söylemek de doğru olmaz çünkü bu mekânlara farklı sosyalleşme amacıyla halen giden pek çok eşcinsel ve biseksüel erkek bulunuyor. Görüşmeciler, bu mekânları resmederken "güzel mekân" ve "leş mekân" diye ikili bir ayrıma gittiler. Oğuzhan ve Demir bu ayrımı şu şekilde aktardılar:

> Club 17 diye bir gey kulübe gitmiştim. Google'a gey kulüp yazıp çıkan kulüplerden rastgele seçtiğim bir bardı. Benimle birlikte yakın bir kız arkadaşım da vardı. Ama bunu hiç hayal et-

mezdim! O kadar kötü bir kulüptü ki! Kafamda daha çok şöyle bir şey vardı: İşte insanlar birlikte futbol maçı izliyorlar, dalga geçiyorlar, eğleniyorlar filan ama yok! Bir tarafta transseksüeller var, bir tarafta doğudan gelen genç erkekler, bir tarafta bildiğin dedeler var, bir tarafta biz varız, geyler var, biseksüeller, sarhoş kızlar falan. Tahmin ettiğimden çok çok daha kötüydü. Herkes becerecek birini arıyordu ve cinsiyetin cidden önemi yoktu, cidden. (Oğuzhan, 24 yaşında, yazar)

Love'a gitmeyi seviyorum ben çünkü girişte belli bir ücret ödemen gerekiyor. Böylece bir sürü adamı elemiş oluyorsun. (Demir, 24 yaşında, üniversite öğrencisi)

Görüşmecilere göre, "leş" mekân genelde cinselliğin görünür bir şekilde tüketildiği yer olarak anılır. Bu mekânlara gidenler cinsellik konusunda "takıntılı" insanlardır, dolayısıyla bu mekânlar da "kalitesizdir". Bu bağlamda da "güzel mekânlara" ulaşmak bir giriş ücreti talep eder ve büyük bir eşcinsel ve biseksüel grup içeri giremeden elenir. Habitus[6] ve sosyal sınıf kendini gey pratikler içinde bu şekilde yeniden görünür kılar.

Günümüzde gey kafeler –adeta kamusallaşarak– LGBT'ler için "özgürleştiren alanlar" olarak algılanmaya başladı: Gey kültür içerisinde, duygusal ilişkilerin ve arkadaşlık ilişkilerinin daha açık ve rahat bir şekilde dile getirilip, ifade edildiği bir yer olarak kurgulanıyorlar. Ancak toplumsal sınıf ve gey camia içi tabakalaşma dinamikleri kendini bu mekânlarda da hissettiriyor.

Ben gey kafelere gitmeyi seviyorum çünkü her şekilde heteroseksüellerin birbirlerini bulduğu mekânlara gitmekten daha iyi, daha rahat. (Turhan, 22 yaşında, üniversite öğrencisi)

Bana göre, Sugar içlerinde en iyisi çünkü orada daha elit tipler var. Demek istediğim, öğrenciler, parası olan geyler, iyi giyinen tipler, modayı takip edenler. (Ahmet, 28 yaşında, içmimar)

6 Habitus, sosyolog Pierre Bourdieu'nün en ünlü kavramlarından biridir: Bireylerin bedenlerine zihinsel ve bedensel algı, beğeni, zevk ve eylem şemaları biçiminde "konulmuş" bir tarihsel bağlantılar biçimini ifade eder (Demez: 25).

Turhan'a göre gey kafeler LGBT'ler için daha konforlu bir alanı tanımlarken, Ahmet için her gey kafe aynı konfor kriterlerine sahip değil: Daha düşük gelirli veya yüksek derecede kültürel sermayeye sahip olmayan eşcinsel ve biseksüel erkeklerin gittiği yerler Ahmet tarafından olumlu bulunan tanışma mekanizmalarını tehlikeye atar. Görüşmeler gösteriyor ki fiziksel yakınlaşma bu tip mekânlarda ikinci planda kalıyor. Buna göre kafelerdeki tanışma sürecinde de en önemli unsur bakışmadır. Turhan açıklamaya devam ediyor: "Gey kulüplerde olduğu gibi yiyişmezsin buralarda. Öyle bakışırsın, birbirini kesersin. Eğer bir taraf daha cesaretliyse diğerini görmeye gider, tanışmaya çalışır."

Bakışma aslında eşcinseller için hazırlanmış akıllı telefon uygulamaları ve gey internet sitelerinde de işleyen bir mekanizma. Kafelerdeki gey sosyalleşmesinden farklı olarak buralarda bakış, karşıdaki insanın gerçek görüntüsüne değil sanal kimlik kurgusuna odaklanır. Bu bağlamda da bakışma stratejisi pasifleştirilir.

Konuştuğum erkekler, en çok ziyaret edilen ve sevilen gey kulüp olarak Love'dan bahsettiler. Kulüpte bir giriş ücreti alınması müşteri kitlesinin sınıf bileşenine yapılmış bir müdahale olarak yorumlanıyor (aynca bkz. Özbay 2010). Bu uygulamayı olumlu bulan görüşmecilere göre "leşlik" seviyesi de bu şekilde düşer.[7] Ancak "leşliğe" veya "kaliteye" dair bu çıkarımlar genellenebilirlik özelliği taşımaz çünkü böyle yorumlarda görüşmecilerin habitusları ve sosyo-kültürel ve ekonomik geri planları önem arz ediyor.

Gözlemlerim ve aldığım cevaplar ışığında söyleyebilirim ki İstanbul'da gey kulüp ve barlar cinsel eylemin ve onunla ilişkilendirilen tüm erotik pratiklerin en çok arandığı ve paylaşıldığı mekânlar. Ada ve Serdar'ın açıklamaları da bunu doğrular nitelikte:

7 Örneğin Tekyön isminde "genellikle" giriş ücreti alınmayan başka bir ünlü gey kulüp var. Burada tüm sosyo-ekonomik ve kültürel gruplardan insanlar bulunuyor: Turistler, büyük yaş grubu eşcinsel erkekler ve biseksüeller, İstanbul'un çeper mahallelerinden gençler, ve öğrenciler ile kendine özgü bir cinsel grup olan Ayılar (*Bears*) gibi. Dolayısıyla Tekyön bu sosyo-kültürel çoğulluğu bünyesinde barındıran en büyük kulüp de denebilir.

> Gey barlar sadece cinselliğin paylaşımına indirgenmemeli tabii. Sonuçta birtakım arkadaşlıkların kurulmasına da yardım ediyor. Fakat itiraf etmeliyim ki temel motivasyon seks yani. Bunun sebebi de cinselliğin bizim toplumumuzda sürekli bastırılıyor olması olabilir, bilemiyorum. (Ada, 22 yaşında, üniversite öğrencisi)

> Bakışırsın, yan yana dans etmeye başlarsın, sürtünürsün falan. Sonra bir bakmışsın, tuvalette oral yapıyorsun. O da zaten bunu yapman için sana bir sürü içki ısmarlar. Gey kulüplerin olayı bu. Ayrıca bizde *dark room*[8] kültürü de gelişmemiştir yani, bir de olsa, gör sen bak. (Serdar, 30 yaşında, insan kaynakları uzmanı)

Mekânın içerisinde bulunanlar arasında büyük bir duygulanımsal etkileşim ve dolaşım olur; bakışmalar, içki ısmarlamalar, tuvaletlerin erotik pratikler için işgal edilişi, çiftler arası (veya çoklu partnerler arası) yakın temas danslar, dansçılarla ilişkiler gibi temaları sahada gözlemledim.

İngilizcedeki *gay friendly* kavramı Türkçeye "eşcinsel dostu" olarak çevrilebilir. Böyle mekânlar ise LGBT'lere karşı ayrımcı bir tavrı olmayan, onları müşteri kitlesine sorunsuzca dahil etmeye hazır kurum ve işletmeleri tanımlar. Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu *ga -friendly* mekânların İstanbul'da yeterli sayıda ve düzeyde olmadığını belirtti. Buna ek olarak, kendini bu şekilde tanımlayan mekânların büyük bir kısmının da bu tanımın gereklerine uymayarak hareket ettiğinin altını çizdiler:

> Yani sözde *gay friendly* o yerler. Azıcık yakınlaş partnerinle, "dikkat edelim beyler" diye uyarıyı yersin. Halbuki o sırada yanında bir hetero çift neredeyse seks yapıyordur. (Doğu, 32 yaşında, doktora öğrencisi)

> Gelecekte ben bu tarz mekânların artacağını düşünüyorum, umuyorum en azından. Wake Up Call diye bir bar var örne-

8 Genelde bir gey bar veya dans kulübünün arkasında, bodrum katında veya gizli bir bölmesinde yer alan, insanların birbirlerini görmeden, anonim bir şekilde cinsel ilişkiye girdikleri kısım.

ğin, oldukça *gay friendly*. Beat var örneğin kendini *gay friendly* tanımlıyor, ancak içeride bir sürü saçma tip var. Bir erkekle öpüştüğün zaman hemen reaksiyonlar gelmeye başlıyor. Eğer gerçekten *gay friendly* olabilen mekânlar olursa, onlara gitmeyi tercih ederim tabii ki. Her zaman. (Oğuzhan, 24 yaşında, yazar)

Bir kısım görüşmeci sadece LGBTI'lere ayrılmış mekânların bulunması gerektiğini, bunun bir "camia olma" gereksinimi olduğunu söyledi. Örneğin Serdar'ın sözleri bu "camia olma" gereksinimini ortaya koyuyor:

> Ben pek sevmiyorum o tip [*gay friendly*] mekânları. Nasıl anlatsam? *Gay friendly* diye kendini isimlendirince, sanki bir üstünlük söylemi var orada. Şey gibi, "ben heteroseksüelim, biz heteroseksüeliz ama homoseksüellerden nefret etmiyoruz. Siz de gelebilirsiniz buraya." Biz neyiz, köpek mi? (Serdar, 30 yaşında, insan kaynakları uzmanı)

Serdar gibi düşünen görüşmeciler "eşcinsel dostu" görünen mekânların aslında geyleri ötekileştirdiğini söylerken, diğer bir grup da bu mekânların cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin sınırlarını törpülemesi bağlamında eşitlikçi bir alan yarattığını savunup, böyle yerleri destekliyorlar.

Bilindiği üzere Türkiye'de --daha çok büyük şehirler dahilinde– LGBT'ler etrafında organize edilen akademik ve politik toplantılar artıyor; sivil toplum kuruluşlarının LGBT haklarını koruma ve görünürlüklerini artırma projeleri gün geçtikçe büyüyor. İstanbul'da her yıl düzenlenen, Trans Onur Yürüyüşü ve Gey Onur Yürüyüşü gibi etkinlikler de LGBT'lerin toplumsal görünürlüklerini gün geçtikçe artırıyor. Bahsettiğim tüm bu politik, aktivist ve akademik etkinlikler, özneler arası bilginin ve tecrübenin paylaşılmasını, entelektüel-kültürel sermayenin zenginleştirilip-dağıtılmasını mümkün kılıyor. LGBTI özgürleşmesi ve demokratik toplum ideali etrafında şekillenen "politikleşen mekânlar" eşcinsel ve biseksüel erkek aktörler için sosyalleşme mekanizmaları da kurguluyor.

Bazı görüşmeciler, politikleşen mekânları sosyalleşme stratejisi olarak kullandıklarını söylediler.[9] Onlara göre, bu tarz etkinliklere katılanlar "öteki olanı" kabul etmeye daha yatkın ve cinsel kimlikleriyle daha barışık insanlar. Diğer yandan, bu tarz etkinliklere katılanlar daha "bilinçli" ya da "militan", kültürel sermayeye daha çok sahipler. Potansiyel birliktelikler için de bu donanım, elzem hale geliyor. Oğuzhan'ın ve Erdem'in de söylediği gibi gey ve biseksüel erkekler hayat tarzı ve ideolojik yakınlık olarak kendilerine en yakın olanları bulmak için bu tarz aktivitelere katılabiliyorlar:

> Kişisel olarak, ben o tarz buluşmalara pek gitmiyorum ama giden pek çok tanıdığım var. Gidiyorlar ve kendilerine seks partnerleri buluyorlar, arkadaş buluyorlar, sevgili buluyorlar. Yani sırf bunu yapmak için gidenler bile var, yoksa umurunda bile değil LGBT hareketi filan. [...] Demem o ki, çok basit bir şekilde, oraya gidiyorlar çünkü kendileri gibi entelleri bulmak istiyorlar. (Oğuzhan, 24 yaşında, yazar)

> Çok olmasa da, o tarz buluşmalara gitmeye çalışıyorum. Özellikle de üniversitelerarası LGBT dayanışmasına dair olan toplantılara. Bu camia içinde yer almak istiyorum, bana iyi geliyor, kendimi rahat hissediyorum. Türkiye'de LGBT'ler arasında kuvvetli bir dayanışma olduğunu düşünmüyorum. Bu yüzden de nasıl durumu düzeltmeliyiz diye toplanıp, tartışmalıyız bence. [...] Kaliteli insanlarla tanışıyorsun, sosyal çevreni genişletiyorsun. Güzel bir sosyalleşme taktiği, bence. (Erdem, 24 yaşında, üniversite öğrencisi)

Politikleşen mekânlarda sosyalleşen görüşmecilere göre, gey kafeler ve gey barlar bu entelektüel fonksiyona sahip değildir, aksine aktörlerin cinsel ve ekonomik sermayelerini tüketmek üzerine kurulmuşlardır. Tam da bu noktada (belki de tüm diğer sosyalleşme şekillerinde) homogaminin eşcinsel sosyalleşmesinde ne kadar önemli olduğu ucu açık bir soru olarak ortaya atılabilir.

9 Görüşmecilerin çok büyük bir kısmı ise bu tarz toplantılara katılmadıklarını belirttiler.

İnternet uygulamaları[10]

İnternetin kaçınılmaz bir bileşen olarak günlük hayatımıza, iş hayatımıza ve özel hayatımıza girmesiyle sosyalleşme stratejileri de radikal biçimde değişti. Heteroseksüel bireyler arkadaşlık, cinsel veya duygusal birliktelik amacıyla muhtelif tanışma sitelerini kullanırken, LGBT bireyler de paralel bir şekilde benzer yöntemler geliştirdiler.

Benim araştırmama göre, internet kullanımı gey hayata bir giriş bileti olarak algılanıyor. Oğuzhan'ın da altını çizdiği gibi, çoğu görüşmeci, internet kullanımını toplumsal hayatın "heteroseksüelleştirilmiş" ve "erkeksileştirilmiş" tarafından "geyleştirilmiş" tarafına hızlı, ucuz ve kolay bir geçiş aracı olarak görüyor:

> O gece, cidden sarhoştum. Google'a "gey kulüp" yazdım ve bir bar buldum, oraya gittim, birini buldum ve hop seviştim. Sonunda da kendime şunu dedim: Oğlum Oğuzhan artık sen de girdin bu tarz bir hayata, artık geri dönüş yok. (Oğuzhan, 24 yaşında, yazar)

Görüşmecilerin tamamı, planetromeo.com isimli, bir eşcinsel tanışma amaçlı internet sitesinden bahsetti ve böyle sitelerin eşcinsel ve biseksüel erkeklerin "kendi gibi olanlara" ulaşmalarında en büyük kolaylık olduğunu vurguladı. Bu internet sitelerini kullanmak oldukça pratik ve kolay. Üye sayıları da oldukça yüksek. Bu profil havuzunda kullanıcı, yeni insanlarla daha kısa sürede tanışıp, daha fazla deneyim yaşayabiliyor.

> Bu siteyle geylere en hızlı ve kolay şekilde ulaşabiliyorum, oldukça işe yarıyor. Tabii, bu aradığın şey ile de alakalı. Ben aşkı internet üzerinden aramıyorum, oldukça gerçekçiyim, site seks bulmak için ideal aslında. (Ahmet, 28 yaşında, içmimar)

Hız da bu tanışma ve sosyalleşme sürecinde önemli bir faktör olarak karşımıza çıkıyor. İstanbul gibi bir metropolde eşcinsel ve biseksüel erkekler olabildiğince yakın biriyle, en hızlı bir biçimde tanışmayı tercih ediyorlar. Doğu'nun da bahsettiği gi-

10 2013'te Grindr'a ulaşım devlet tarafından mahkeme kararıyla engellendi.

bi kendileri için "en iyi olanı" aramakta olan görüşmeciler, olabildiğince fazla insanla tanışmak, görüşmek ve bir sonraki ile kıyaslamak da istiyorlar. Bu hız şüphesiz aktörlerin zamandan kazanmasına yardım ederken daha fazla erkeği "deneyimlemelerine" de imkân sağlıyor:

> Romeo'da sevdiğim şey, sitenin kolaylığı. Bir profilin var, istediğini yazıyorsun. İsteğine göre, kriterlerine göre birkaç dakikada bir sürü kişiye ulaşıyorsun. Ne bileyim bar veya hamam gibi değil. Her şey orada ve çok kolay ulaşabiliyorsun. (Doğu, 32 yaşında, doktora öğrencisi)

Bu tarz sitelerin görüşmecilerce kabul edilen olumlu yanları olduğu gibi olumsuz tarafları da var. Bu çerçevede belirtilen en olumsuz yan, sanal bir yolla konuşulan kişinin (hayalî) kurgulanışıyla gerçek hayattaki halinin uyuşmazlığı ihtimali. Bu uyuşmazlık fiziksel görünümden kaynaklanabildiği gibi, entelektüel ve duygusal bir çatışmadan da ortaya çıkabilir. Bazı görüşmeciler ise bu internet sitelerini "tehlikeli" bulduklarını ifade ettiler. Bilinmeyen ve yeterli derecede tanınmayan birisi ile gerçekleşen fiziksel buluşma deneyimi bu sosyalleşme mekanizmasını tehlikeli kılabilir. Uğur'un tecrübelerindeki gibi, gasp, homofobik şiddet, taciz, tecavüz gibi ihtimaller, görüşmecileri bu tarz tanışma stratejilerine karşı daha temkinli yaklaşmaya itiyor. Gey camiası içinde kulaktan kulağa anlatılan bu "kötü hikâyeler" veya bizzat yaşanan deneyimler farklı sosyalleşme stratejilerinin ortaya çıkmasında etkili oluyor:

> Bu tarz sitelerde kötü deneyimlerim yok değil. Bir keresinde uzun uzadıya biriyle konuşmuştum, amacımız seks yapmaktı yani. Evine bir girdim, iki arkadaşı daha var, grup [seks] yapmak istediler, olmaz dedim, direttiler, ben de kavga çıkardım, kaçtım filan. Ama çok gerilmiştim. O yüzden genelde kafelere ya da barlara gidiyorum. En azından yüz yüze görüyorsun adamı. (Uğur, 25 yaşında, üniversite öğrencisi)

Gey tanışma sitelerinin kullanılmasında olumsuz bir unsur olarak beden sağlığının riske atılışı da belirtildi. Görüşmecilerin

bir kısmı tanınmayan kişilerle yaşanan cinsel deneyimin cinsel yolla bulaşan hastalıkların geçişini kolaylaştırdığını söyledi. Bu yüzden de riskin azaltılması, sağlık üzerine karşılıklı konuşma prensibiyle sağlanan bir "güven" duygusuyla başlamalı.

GPS mekanizmalarıyla çalışan uygulamaların gey kültür içindeki rolünden bahsetmeden önce, eşcinsel ve biseksüel erkekler için hazırlanmış bu uygulamaların çalışma prensibine değinmem yararlı olabilir. Grindr, Romeo-mobile, Growlr ve Hornet gibi gey uygulamalar, cinsel yönelim ve kimlikten bağımsız olarak erkeklerin akıllı telefonlarını (veya bu uygulamaları açabilen başka teknolojik cihazları, örneğin tablet) kullanarak "coğrafi yakınlık" prensibi ile işleyen bir sosyalleşmeyi gerçekleştirebilmelerine olanak sağlar. Akıllı telefonlar yeni ve çok pahalıyken, bu uygulamalara erişim de bir sınıf dolayımına sahipti ancak telefonların ucuzlaması ile bu unsur zayıfladı.

Bu uygulamalardaki fark, kullanıcının diğer aktörlerle arasındaki mesafeyi görebiliyor oluşunda yatıyor. Bu mesafe ve yerleşkeye dayanan işleyiş tamamen dinamik. Diğer bir deyişle, kullanıcı hareket ettiği sürece görüntülediği erkek çevresi de değişir. GPS mekanizmalarının yardımıyla ortaya çıkan bu dinamizmden ötürü, erkekler kendilerini sürekli değişen gey bir şehir içinde yeniden konumlandırırlar.

> Grindr'ı kullanmaya başladığımdan beri, Romeo kullanmayı bıraktım. Çok daha az kullanıyorum. Grindr benim için daha basit ve kullanışlı. İstediğim şeye kolayca ulaşabiliyorum. Basit bir görüşme mi? Biriyle bir kahve içmek mi? Sevişmek mi? On beş dakika içinde hazır. Aslında Romeo'dakiyle aynı mantık: Bilgilerini giriyorsun, mesela yazıyorsun işte "ben arkadaş arıyorum" veya "ben ilişki arıyorum" diye. Yaşını, kilonu, boyunu yazıyorsun, fotoğrafını koyuyorsun. "Bana şu yaş aralığı yazsın" diyebiliyorsun. [...] Birini ararken aklımda şu düşünce yok: "Buraya giren geyler hep zengindir, işte hepsinin i-phone'ları vardır." Ancak bunu gözlemlediğimi söylemeliyim. Çok fazla mal insan da yok Grindr'da. (Turhan, 22 yaşında, üniversite öğrencisi)

Görüşmecilerin neredeyse tamamı gey uygulamaları cinsel partner bulmak için kullandıklarını söylediler. Gey uygulamalar daha çok görüntü ve hayalî bir beden kurgusuyla beraber işleyen, kendini cinsel referans yoğunluğu içerisinde tanımlayan sosyalleşme enstrümanlarıdır:

> Bu gey uygulamalar tamamen seks üzerinden işler. Mesela Hornet'i sevgili bulmak için kullanan birkaç arkadaşım vardı ama işe yaramadı. Herkes seks arıyor çünkü. (Uğur, 25 yaşında, üniversite öğrencisi)

Diğer yandan küresel kapitalizmin ve sömürgecilik sonrası modernitenin çoğul kimliklerin "özgürleştirilmesi" üzerine sahip olduğu olumlu söylem, bu "çoğulluğu" bir tüketici potansiyeli olarak da algılar. Gey uygulamalar bu hipotezi güçlendirir niteliktedir çünkü görsellik ve beden üzerinden yaratılan "mükemmel gey erkek" imajı her bir yeni uygulama kullanıcısını görsel olarak bombalar. Bir alt-kültür olarak gey kültürünün cinsellikle olan antropolojik ve tarihsel tanışıklığı ve ahbaplığı, postmodern bir toplumda eşcinsel normatif düzeni güçlendirip, onaylamakta ve bu kültürün pazarda kendine yer edinmesini sağlamaktadır denebilir.

Sonuç yerine

Bu yazıda gey kültür içerisinde eşcinsel ve biseksüel erkeklerin sosyalleşme stratejilerine odaklandım. Geylerin kamusal alandaki baskın erkeklik ve erkeksilik normlarından dışlanmaları (şayet ki erkeksilik normlarını bir kamuflaj stratejisi olarak kullanmıyor veya bu kimliği açık bir şekilde dillendiriyorsa) onları heteroseksüelleştirilmiş kamusal alandan da dışlıyor. Duygusal ilişki, cinsellik ve arkadaşlık dinamiklerinin mahrem alanda veya karşıt-kamusal alanlarda birbirine karışarak eyleme dönüştürülmesi ve tekrarlanması, gey kültürünün tarihsel ve antropolojik kimliği, bu kültürü cinsellikten ve "mahrem olandan" beslenen bir alt-kültür olarak doğrular. Pollak'a göre, gey kültür iki ana kavrama yaslanır: cinsellik ve gizlilik (s. 40).

Dolayısıyla İstanbul'da gey çevrelerce kabul edilmek de cinsel pratikle sürekli mühürlenmesi gereken toplumsal bir bürokrasi meselesine dönüşür.

Öte yandan, gey toplumsallaşması (genelde dışarıdan yalıtılmış ve saklı bir biçimde) bir topluluk bilinci de oluşturur. Bu bilinç de yine kimliğin inşasında önemli bir yere sahiptir. Birey sürekli onu kendi sosyal çevresine adapte edebilecek bir gruba ihtiyaç duyar. Bir "biz" olma hali, bireyin kendi kimliğini yaratmasında elzemdir diyebiliriz. Heteroseksüelleşmiş kamusal alandan mekânsal ve zamansal olarak sınırlandırılan eşcinsel ve biseksüel erkek aktörler, "kendi gibi olan diğerlerine" ulaşabilmek için farklı, kolay ve hızlı sosyalleşme yöntemleri kullanırlar. Bu yöntemlerin büyük bir kısmı internetten ve gelişen GPS teknolojilerinden büyük ölçüde etkilenirken aynı zamanda ekonomik ve kültürel sınıflaşmaya ve küreselleşmeye dair yeni sorulara gebe kalır.

Tüm bu meseleler aslında bizlere heteroseksüel dinamiklerin de araştırılması için bir kapı açar. Michel Bozon'a göre azınlık kültürler, hâkim ya da çoğunluktaki kültürden etkilendikleri gibi onları da etkilerler (Bozon: 199). Bu bakış açısıyla, gün geçtikçe daha da bireyselleşen bir toplumda heteroseksüeller sanal ağlar kapsamında nereye ve nasıl konumlandırılabilir? Hızlı ve pratik tanışma isteği, cinsel yönelimden bağımsız olarak, metropol hayatına dair bir mesele midir? Heteroseksüel mekânsal sosyalleşmesinin dinamikleri LGBT versiyonlarından hangi noktalarda ayrışır-kesişir? Bu bağlamda marjinalleşmiş başka cinsel alt kültürlerden bahsedilebilir mi? Bu sorulara cevap verirken cinsiyet normları, sınıf ilişkileri ve politik tutumları da hesaba katılmalı ve bireyler üzerindeki toplumsal inşa mekanizmalarını teker teker ortaya çıkarmak hedeflenmelidir diye düşünüyorum.

12

Sevginin Ölüm Dünyası: Aile, Arkadaşlık ve Trans Kadın Cenazeleri

ASLI ZENGİN

Yan yana dizili yüksek topuklular, sandaletler, abiyeler. Hepsi rengârenk: Sarı, kırmızı, kahverengi, mavi, siyah... İstanbul LGBTT adlı oluşumun mekânında, yerde dizili bir sürü ayakkabı yeni sahiplerini bekliyordu. Kimi eskimeye yüz tutmuş, kimi ise belli ki sadece birkaç kez giyilmişti. Ayakkabılara öylece dalıp gitmişken birden Esra'nın koluma dokunmasıyla irkildim: "Hangisi hoşuna gitti? Çok beğendiysen al!" diye takıldı. Gülümseyerek hiçbirini istemediğimi söyledim. Hangisini beğendiğimden ziyade, birkaç gün öncesine kadar bu ayakkabıların içinde gezen bir trans kadını, Sinem'i ve hayatını düşünüyordum. Öldükten sonra hayatta kalan arkadaşlarına bıraktığı bu armağanlar elbet benim için değildi. Sadece ayakkabıları değil, Sinem'in diğer eşyaları da gacıların arkadaşlık çemberi içerisinde imkânları ölçüsünde yeniden dağıtıma sokulmuş ve ihtiyaç sahibi gacıları bekliyordu.

Birkaç gün önce Sinem'in cenaze törenindeydim. Sinem'le kendisi hayattayken hiç tanışma şansım olmamıştı. İstanbul LGBTT'deki gacılar beni cenazeye çağırmışlar ve ne kadar çok olursak, onlar için o kadar önemli olduğundan bahsetmişlerdi. Ne de olsa birçok trans kadının cenazesine aile ve akrabaları tarafından değil, trans kadınlarca sahip çıkılıyordu. Gacıların be-

denleri ve cenazeleri sadece yaşarken değil, çoğu kez ölürken de aileleri ve akrabaları tarafından inkâr ve terk ediliyordu. O yüzden gacılar için ölen arkadaşlarının bedenini bu dünyadan layıkıyla uğurlamak gönüllü olarak üstlendikleri mühim bir sorumluluktu.

Genel olarak LGBT (lezbiyen-gey-biseksüel-trans) cenazeleri, özel olarak ise trans kadınların cenazeleri, gündelik hayatta yaşanan cinsel, homofobik ve transfobik şiddete karşı kurulan dayanışma ve beraberliği, trans ölümlerinin politik olduğunu ve duygusal sorumlulukları vurgulamak açısından son derece önemli. Trans ölümleri ve cenazeleri, translar arasındaki bağı ve dayanışmayı güçlendirmek ve yeni bağlar kurmak açısından hayati bir alanı temsil ediyor. Bu dayanışma ve bağın ardında, çoğu trans kadının, cinsiyet kimliğini açıklar açıklamaz, biyolojik ailesi tarafından terk edilmesi gerçeği yatıyor. Sinem'in cenazesine katıldığımda, trans kadınların aileleri tarafından terk edilme ve sahipsiz bırakılmalarına dair bir sürü hikâye dinlemiştim. Aileler trans çocuklarının bedenlerine sadece onlar hayattayken değil, öldüklerinde de küsmüşlerdi. Cenazelerini kaldırmayı reddetmişler ve kimileri de devletten trans çocuklarının cenazelerinin kimsesizler mezarlığına gömülmesini istemişti. Ailelerin sahip çıkmadığı cenazeler, gacıların kendi imkânlarını seferber ederek topladıkları kaynaklar ve merhumenin aile bireylerinin yerlerine geçerek gösterdikleri özen ve ilgi sayesinde layıkıyla uğurlanmıştı. Bu cenazeler aynı zamanda ölen kişinin "gerçek" ailesinin kim olduğuna dair cevaplara sahne olmuşlardı.

Ölümün sadece trans kadınlar için değil, aynı zamanda ailesine açılmış lezbiyen, gey, biseksüel, trans erkek ve queer bireyler için de aileyle kurulan ilişki açısından hassas bir mevzu olduğunu vurgulamalıyım. Hayatta ve ölümde biyolojik aile tarafından terk edilmek bazı LGBTIQ (lezbiyen-gey-biseksüel-trans-interseks-queer) bireylerin yaşamak zorunda kaldığı bir durum. Hatta Ahmet Yıldız'ın cinayetinde gördüğümüz gibi aile çocuğunu sadece terk etmekle kalmıyor, aynı zamanda öldürebiliyor. Bu yüzden LGBTIQ çevresinde son yıllarda

sık sık kulağımıza şu vasiyet çalınıyor: "Ölünce beni gerçek ailem gömsün." Fakat ben bu yazıyı sadece trans bireylerle kısıtlı tutacağım.

Ölüm, cenaze ve gündelik hayatın bazı samimiyet alanları, trans kadınlar arasında alternatif yakınlık bağlarının ve seçilmiş aile ve akrabalık ilişkilerinin kurulduğu yerler. Trans kadınların arkadaşlık ve yakınlık ilişkilerini "gerçek aile" olarak kuran söylem ve pratikleri aslında trans kadınların maruz kaldıkları gündelik şiddet biçimleriyle baş etme biçimi olarak yorumlamak mümkün. Aile, translar arasında en çok tartışılan konulardan biri ve yeri geldiğinde aileye dair anlamlar illa biyolojik bağlarla değil, toplumsal kabullerin dışında kalan ya da aynı kabuller tarafından ötekileştirilen yakınlık ilişkileri ile de kurulabiliyor.

Bu yazı trans kadınların ölüm ve cenazelerine odaklanarak, biyolojik ailenin şiddetinin ve aile kavramının trans kadınların kendi aralarında kurdukları yakınlık ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini tartışıyor. Yazıda mesele edindiğim başlıca sorular şunlar: Trans kadınlar gündelik hayatlarında yaşadıkları şiddete, dışlanmaya, ötekileştirilmeye ve terk edilmeye karşı yürüttükleri siyasi uğraş ve kavgada aile kavramını nasıl ve hangi manalarda kullanıyorlar? Bu gündelik hayattaki mücadele birbirleriyle arkadaşlık ilişkilerini nasıl şekillendiriyor? Aileyi toplumsal hayatta egemen olan kodları ve kuralları dışında alternatif bir ilişkilenme biçimi olarak düşünmek ne demek? Alternatif aile anlayışları bizi ilişkiler konusunda hâlâ belirli bir muhafazakârlık ve norm anlayışı üzerinden düşünmeye mi iter? Ya da aileyi başka ilişkisel ağlar ve yakınlıklar üzerinden yeniden düşünmek ve aileyi, kurulma biçimine ve içine aldığı kişilere göre, güçlendirici ve özgürleştirici özelliklere sahip bir yakınlık modeli olarak düşünmek mümkün mü? Aile illa başka türlü beraberliklere, koalisyonlara ve yakınlıklara dair tahayyüllerimizi kapatan bir yapı mı demek yoksa başka türlü görünmez veya sessiz kılınabilecek belirli yakınlık ve şefkat ilişkilerine ve bağlarına imkân sağlayan bir alan mı?

Christopher Lasch (1976), ailenin "acımasız bir dünyada sığınak olduğu farz edilir" der. Halbuki ailenin dışandaki hayattan izole, özel bir duygusal alan olduğu anlayışı bir kurgudan ibarettir. Aile hayatının nasıl yaşandığı, toplumsal hayatın diğer alanlanndaki pratikler ve ideolojilerle sürekli ilişki içindedir. Feminist antropolojik çalışmalar sayesinde ailenin ekonomik, toplumsal ve kültürel süreçler ve koşulların oluşturduğu belirli bir tarihsellik içerisinde şekillendiğini ve sınıf, etnik, ırk ve cinsiyet rolleri ile farklı biçimlerde deneyimlendiğini biliyoruz (Chodorow 1978; Collier, Yanagisako ve Rosaldo 1982; Fineman 1995; Firth 1965; Peters 1965).

Türkiye'de hâkim olan aile modelini, iki karşıt cins arasında gerçekleşen nükleer aile modeli olarak özetleyebiliriz. Devlet, erken Cumhuriyet döneminden günümüz AKP hükümetinin neoliberal politikalarına ve düzenlemelerine kadar, toplumsal hayatı hep bu aile kurgusunun etrafında örgütlemeye öncelik verdi ve cinselliği de bu kurguya hizmet eden bir araç olarak gördü. Yıllardır hayatlarımızı şekillendiren yasal düzenlemeler ve sosyal politikalar kişiyi birey olarak değil, aileyle ilişkisi vasıtasıyla tanımlıyor. Aynı yasal düzenlemeler ve kurumsal pratikler, ailenin cinsiyete ve cinselliğe dair eşitsizlikleri üreten bir yapı olmasını garanti altına aldılar. Devlet dediğimiz yapılanma, aile hayatının oluşumu ve düzenlemesiyle hep yakından ilgilendi. Devlet aynı zamanda, cinsiyet ve cinsellik dolayımı ile örgütlenerek aile içerisindeki cinsiyet eşitsizliğinin en kudretli kaynaklarından birini oluşturur (Das 1995, 1996; Rajan 2003). Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti devleti bir istisna değil; aksine kurulduğu ilk günden beri yasayı özellikle kadınların cinselliğini kontrol altında tutmak ve ailenin, erkeklerin ve de devletin ihtiyacına bağlamak konusunda köklü bir geleneğe sahip.

Aile, devletin elinde her zaman için ideolojik bir alan oldu. Bu ideoloji, ideal Türk aile yapısının nasıl olması gerektiğini, kimleri içerip kimleri içeremeyeceğini ve aile içindeki rollerin

nasıl paylaşılması gerektiğini belirledi. Bu dediklerime örnek olarak kimin kiminle evlenebileceğini, kimin ebeveyn olabileceğini, kimin evlatlık edinebileceğini, kimin hangi koşullar altında boşanabileceğini ve kimlerin miras hakkına sahip olabileceklerine dair düzenlemeleri sayabiliriz. Daha spesifik bir örnek verecek olursam, Türkiye'de trans bireylerin nüfus cüzdanı değiştirebilmek için tamamlamaları gereken tıbbi ve yasal düzenlemelerin bir parçası kısırlaştırmadır. Bir kişinin yasal olarak cinsiyet ve vatandaş kimliğini değiştirebilmesi için, sterilizasyon şart koşulur. Bu düzenlemeyle yasal yollarla cinsiyet değişim sürecine giren trans bireylerin üremesi kati surette engelleniyor ve egemen aile anlayışının en önemli unsurlarından biri olan üremeden, devlet eliyle mahrum bırakılıyorlar. Yani devlet, belirli vatandaşlarının üremesi için çeşitli teşviklerde bulunurken, bazı vatandaşlarının üremesi için sıkı yasaklar getiriyor. Başka bir örnek ise çocuğu olan translaların cinsiyet değişim sürecinden geçmelerinin yasak olmasıdır; tıpkı hemcins bireylerin birbirleriyle evlenememesi gibi. Bireyden çok, belirli bir aile anlayışı ve o aile içerisindeki belirli rolleri koruma derdinde olan yasalar, kimlerin ebeveyn olabileceğini ve kişinin ebeveyn olduktan sonra neleri yapamayacağını titizlikle düzenlemişler.

Özellikle AKP hükümetiyle beraber toplumsal yaşamın ve vatandaş olarak hakların ve ayrıcalıkların aile yaşamına göbekten bağlandığına daha çok şahit olmaya başladık. Aile söylemi ve ilişkileri dışında konuşmanın ya da kendini temsil etmenin birçok imkânı kapattığı bir yönetim anlayışından bahsediyorum. Fakat aile, bu, heteroseksüel ve kadına "en az üç" çocuk yapma baskısı getiren muhafazakâr aile modeli hınçla piyasaya sürülmeden önce de, çocuklar ve ebeveynler arasında bakım, özen, ilgi ve sevgi üzerinden borçlu olmayı ve borçlu kalmayı şart koşan bir yakınlık modeliydi. Aslında aileyi temellendiren ana unsurlardan biri, bir nevi bu borçluluk ilişkisi. Fakat bu borç ilişkisinin üçüncü bir ayağı daha bulunuyor: Birbirlerine borçla bağlanan çocuklar ve ebeveynler, hep beraber devlete de borçlular. Devlete olan borçları ise belirli kaideler ve değer-

ler ölçüsünde toplumsal hayatın yeniden üretiminden sorumlu olur. Türkiye'de toplumsal hayatın üretimi ve düzenlenmesi sıkı sıkıya aile ve akrabalık ilişkilerine bağlı olduğundan, devlete olan bu borç elzem kabul edilir. Aile ve toplumsal yaşamın bu içiçeliği LGBTIQ bireyler için başka türlü yakınlık anlayışlarında, hislerinde, duygularında ve aşk hayatlarında ciddi kapanmalara ve sorunlara yol açıyor. Aileye olan borcun hem maddi hem de manevi sonuçları var.

Duyguların borçlusu olmak

Ailenin en popüler tanımlarından biri, ailenin sevgi ve duygusal bağlardan oluşan bir alan olduğunu iddia eder. Sevgi, alaka, düşkünlük, şefkat, birbirine bağlılık ve ihtiyaçlardan oluşan duygusal ekonomi ailenin sözde tabiatıdır. Fakat bu temsilin aksine, ailenin birçok insan için gerilim, sıkıntı ve baskı kaynağı olduğunu biliyoruz. Daha uç örneklerde gördüğümüz gibi, aile aynı zamanda ev içi şiddet, cinsel taciz, tecavüz ve namus cinayeti gibi facialarn da kaynağı olabiliyor. Ya da LGBTIQ hayatlar için konuşacak olursak, aile, kavgaların, terk edilmenin, reddin, dışlanmanın ve hatta ölümün asıl kaynağı olabiliyor. Dolayısıyla aile bireyleri arasında kurulması beklenen sevgi, bağlılık ve şefkat gibi bağlar belirli hayatların, arzuların ve bedenlerin üretilmesine, düzenlenmesine ve terbiye edilmesine sıkı sıkıya bağlı. Aile, tüm duygusal, maddi ve sembolik varlığı ve uğraşı ile belirli hayatlan, bedenleri ve arzulan içerip diğerlerini dışlayarak çoğu zaman bir sürü hayat, beden ve arzu arasına sınırlar inşa eden ve duvarlar ören bir işleve sahip. Aileyi aile yapan şeylerden bir tanesi, aile bireylerinin o aileye ait kurallan ve değerleri içselleştirmelerini şart koşmak. Diğer bir deyişle, toplumda egemen olan "hetero-üretken" aile modeli, belirli duygusal ve cinsel ilişki biçimlerinin bireylerine miras kalmasına ve bireylerinin bu değerlere sahip çıkmasına çalışır.

Sara Ahmed (2006) hetero-üretken aile içerisindeki queer hayatlar ve arzulardan bahsederken, bir aile bireyi olmanın aslında o ailenin çizgisinin izinden, yani karşı cinse duyulan ar-

zunun tek geçerli arzu olduğunu doğallaştıran bir çizginin izinden gitmek gerektirdiğini söyler. Ailenin çizgisi dediği şey, ailenin içindeki bedenleri karşı cinse arzu duyan bedenler olmaya koşullar. Bu aile çizgisini devralmak ve ona sahip çıkmak aslında aile sevgisi denen şeyin de koşuludur. Ahmed tartışmasını daha da derinleştirmek için aileyi antropolog Marcel Mauss'tan ödünç aldığı armağan kavramıyla açıklar. Görünüşte gönüllü gibi görünen ama aslında alıp vermenin bir mecburiyet ve borç ilişkisi oluşturduğu armağan, Ahmed'e göre ailenin dayandığı duygusal temelleri açıklamakta bize yardımcı olur. Armağan kavramını cinselliği yorumlamak için kullanarak, heteroseksüel arzunun çocuklara aileleri tarafından verilen bir armağan olduğunu ve bu armağanın devralınması gereken bir mirasa dönüştüğünden bahseder:

> Heteroseksüellik toplumsal bir armağan ve hatta hayatın armağanının ta kendisi olarak idealize edildiği sürece çocuğun geleceği olarak tahayyül edilmeye devam edecektir. [...] Heteroseksüellik, çocuğun hayat borcunu sürekli kendi hayatıyla geri ödemesini talep ederek, hem toplumsal mirasa hem de aile mirasına dönüşür. Bu armağanı reddeden çocuk kötü bir borç ve nankör ve kötü duyguların nedeni olarak görülmeye başlar (2006: 86).

Bu yüzden bir çocuk ailesinden hetero-üretken bir geleceğe olan arzu ve yönelimi miras alma konusunda başarısız olursa, ailenin kendisine vereceği duygusal yatırımı da riske atmış olur. Riske atılan tabii ki sadece duygusal yatırım değil, aynı zamanda ailenin sunduğu maddi destek ve kaynaklardır. Ama burada vurgulamaya çalıştığım şey, ailenin temelini oluşturduğu varsayılan duygular bütünü ve yakınlık bağlarının aslında belirli cinsel, toplumsal ve kültürel koşulların yerine getirilmesine ne kadar bağlı olduğu. Bu koşullar arasında sadece cinsel yönelim değil, aynı zamanda cinsiyet kimliği de yer alır. Yani birçok aile, çocuğundan sadece belirli bir cinsel yönelime sahip olmasını değil, aynı zamanda doğduğu bedenin etrafında şekillenen belirli bir cinsiyet kimliğine de sahip olmasını ve haya-

tının sonuna kadar bu kimliğe sahip çıkmasını bekler. Genelde aileler çocuklarını, karşı cinse arzu duyduklan ve bedenlerini "düzgün" ve kendilerinden istenilene uygun biçimde şekillendirdikleri ve muhafaza ettikleri ölçüde severler ve onlara şefkat duyarlar.

Türkiye'deki trans kadınların biyolojik aileleri tarafından terk edilme ve sahipsiz bırakılma hikâyeleri bu tartışmaları doğrular nitelikte örnekler sunuyor. Örneğin, trans kadınların özellikle hastalık, ölüm ve cenaze gibi deneyimler üzerinden yaşadıkları anlar, aile sevgisi ve bağlarının aslında çocukların bedenlerinin üretim ve muhafazasına ne kadar bağlı olduğunu gösteriyor. Bu bedenlerin, halihazırda toplumsal hayatın her alanına sinmiş ve onu her ayrıntısıyla şekillendiren heteronormatif aile yapısına uygun olması beklenir. Tam da böylesi bedenler üretmek ve onları muhafaza etmek çocukların heteroseksüel aile yapısına ve ebeveynlerine olan borçlarından birini oluşturur. Elbet ailelerin de çocuklarına karşı borçları var: Çocuğuna elinden geldiğince imkân sağlayıp onu topluma kazandırmak ve çocuğun zor anlarında yanında olup, ona maddi ve manevi destek olmak gibi. Hastalık anında bakıcılığını yapmak ve öldüğü zaman ise cenazesini kaldırmak, kültürel olarak Türkiye'deki ailelerden beklenen pratikler arasında yer alır. Fakat ailenin çocukla kurduğu bu borç ilişkisi, dediğim gibi çocuğun da borcunu, içinde bulunduğu ailenin çizgisini takip ederek, o aileye kendi bedenini ve arzularını armağan ederek ödemesine bağlı. Çocuk bu borcu ödemezse akit bozulur, ortada da armağan falan kalmaz.

2009-2010 arasında Türkiye'deki trans bireylerin yaşadıkları şiddet biçimleri üzerine yaptığım saha araştırması sırasında, ailesi tarafından terk edilen ve bir daha hiç aranıp sorulmayan onlarca trans kadının hikâyesini dinledim. Kanımı donduran hikâyelerden bir tanesi de ölen bir trans kadının biyolojik ailesi tarafından kimsesizler mezarlığına gömülmesinin istenmesiydi.

Trans hayatın ve bedenin, Judith Butler'ın (2011) kullandığı anlamda, kırılganlığı bu hayatları tam olarak hayat kılmaz ve

dolayısıyla bu hayatlar yası tutulamaz atfedilirler. Bu hayatlar "tam da zaten çoktan kaybedilmiş veya yoksun kalmış olarak ifade edildikleri için kaybedilebilir, ya da cezalandırılabilirlerdir; devletin yasadışı şiddetinden [toplumsal ayrımcılık ve dışlanmadan] korunmaya ihtiyacı olan canlı topluluklar olarak algılanmaktansa bildiğimiz insan hayatına tehdit olarak görülürler" (Butler 2011: 383). Trans kadın arkadaşlarımdan bazıları kendilerinin, aileleri için çoktan ölü olduğundan, yaşamlarının ailelerinin gözünde hiçbir değeri olmadığından bahsettiler. Cinsiyet kimliklerini ailelerine açıkladıkları gün, ailelerinin çizgisine uymadıkları ve onlardan beklenen beden üretim ve muhafazasını gerçekleştirmedikleri için aileleri tarafından reddedildiklerini ve o günün aileleri için öldükleri gün olduğundan dem vurdular. Daha sonra fiziksel olarak da ölen trans kadınların bazılarının bedenleri, aileleri tarafından sahip çıkılmamış ve terk edilmişti. İşte bu ölümde dahi terk edilme anları, trans kadınların arkadaşlarının bedenine sahip çıkma ve toplumun biyolojik aileden beklediği rolleri defalarca üzerlerine giyme anı olmuştu.

Fakat cenazelere sahip çıkmak her zaman o kadar kolay olmuyordu. Biyolojik ailenin trans çocuklarının cenazesinin trans arkadaşları tarafından organize edilmesine izin vermediği durumlar da yaşanmış. Mesela, biraz önce bahsettiğim ve ailesi tarafından kimsesizler mezarlığına gömülmesi istenen trans kadının cenazesini önce gacılar düzenlemek istemişti. Hatta gacılar arkadaşlarına bir mezar almak ve onu normal bir mezarlığa gömmek için aralarında para bile toplamışlardı. Fakat ne yazık ki aile izin vermemiş ve ölen çocukları ve onun arkadaşları arasında kurulan yakınlık ilişkisini yasal yollardan bir çırpıda reddedebilmişti. Sadece kan bağı ile tanımlanan yakınlık ilişkilerine izin veren bu sistem, kan bağı dışında kurulabilecek ve ailenin yerine geçebilecek diğer ilişkilerin üzerini çizer. Bu reddetmenin mümkün olabilmesi devletin yakınlık ilişkilerine müdahil olma durumuyla yakından ilgilidir. Devlet, trans kişinin mirası ve ölü bedeni üzerindeki hakkın kime ait olduğunu kan bağı üzerinden kalın harflerle tanımladığı için, herhangi yasal

bir vasiyetin yokluğunda, ölen kişinin üzerindeki bütün haklar biyolojik aileye ve ölen kişiyle kan bağı olan akrabalara verilir.

Trans kadın arkadaşlardan biri, ailenin trans çocuklarını kimsesizler mezarlığına gömdürmesine rağmen, ölen çocuklarının mal ve mülklerini hiç çekinmeden aldıklarından bahsetti. Devletin kan bağına biçtiği yasal ayrıcalıklar olmadan, trans bir bireyin bedeni ne mezarlıkta kimsesiz bırakılabilir ne de hayatındaki diğer alternatif yakınlık ilişkileri biyolojik aile tarafından yok sayılıp reddedilebilir. Aileye verilen bu nihai güç devletin yasalanyla sabitlenmiş. Devlet, kan bağını yasalar yoluyla tüm diğer yakınlıkların üzerinde tanımlayarak aileye hem bireyi yasal olarak kimsesiz kılma hem de bireyin hayatındaki önem sırası biyolojik aileden çok daha önce gelebilecek alternatif yakınlık ilişkilerini inkâr etme gücünü vermiş olur. Böylece devlet, yakınlık ilişkisini ailenin ve akrabaların kan bağı üzerinden elde ettikleri bir ayrıcalığa ve mülke dönüştürür. Kimsesizler mezarlığı örneğinden anlaşılacağı gibi bu ayncalık ve mülkiyet ölümcül, daha doğrusu ölen kişiyi fiziksel ölümünün ötesinde bir kez daha öldürebilecek kudrette olabilir. Biyolojik aile bu haliyle devletin yetkisiyle üretilmiş en ölümcül yakınlık modellerinden birine dönüşebilir.

Kimsesizleştirilen ölü bedenlerin hikâyesi burada bitmez. Kimsesiz ilan edilen bir beden tıp eğitiminde kadavra olarak kullanılmak üzere özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde yer alan tıp okullarına gönderilebiliyor. Araştırmam sırasında görüşme yaptığım Ceyda, 45 yaşında biyolojik ailesiyle bağlan çoktan kopmuş bir trans kadın. Beraber zaman geçirdiğimiz bir gün, öldükten sonra bedenini Cerrahpaşa'ya bağışlayacağından bahsetti: "Nasıl olsa bir ailem yok! Cenazem başkalarının başına kalmaktansa bari iş görsün, birilerinin eğitimine yarasın" dedi. Duyduğum şey karşısında istemeden de olsa biraz afallamıştım. Ceyda yüzümdeki ifadeyi görünce bu kadavra meselesinin üzerine daha da giderek, öldükten sonra vücudunun bir sürü ölü bedenle dolu kadavra havuzunda yüzdüğünü hayal edebildiğini söyledi. Bu havuz Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin bodrum katında yer alan ve içi ölü bedenlerin çürüme-

sini engelleyen ve uzun dönemli olarak kadavra kullanılmasını sağlayan kimyasal solüsyonlarla dolu bir havuzdu. Ceyda bu havuzdaki bedenlerin genelde akıl hastalarına ya da kimsesizlere ait olduğunu söylemişti. Bahsi geçen havuzun artık Cerrahpaşa'nın bodrum katında olmayıp kaldırıldığını ve yerine daha ileri teknoloji kadavra muhafaza üniteleri yerleştirildiğini daha sonra Aslıhan Sanal'ın (2013) Türkiye'de organ nakli üzerine yapmış olduğu etnografik çalışmasından okudum. Sanal, kitabının bir bölümünde Cumhuriyet'in erken döneminden beri akıl sağlığı yerinde olmayan insanlara, başka insanlara bağımlı yaşadıklarından dolayı, birey olma ve kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olma hakkı tanınmadığından bahsediyor. Bakırköy Akıl ve Ruh Sağlığı Hastanesi'nde kalan hastalar öldükten sonra, eğer cenazelerine biri sahip çıkmaz veya ölü bedenleri anatomi laboratuvarında çalışanlar tarafından talep edilmezse, kimsesiz ilan edilip kimsesizler mezarlığına gömülüyorlar. Hâkim ve Savcılar Yüksek Okulu'nun 2011'de Ölü Muayene ve Otopsi İşlemleri'ne dair yayımladığı genelleme, kimsesiz bedenlerin tıp eğitiminde ve bilimsel araştırmalarda kullanılmasının yolunu daha da açtı. Bu genellemeye göre, kimsesiz ilan edilen bedenler, ölümlerini takiben on beş gün içerisinde herhangi bir aile bireyi tarafından istenmedikleri takdirde tıp fakültelerine dağıtılabilecekler.[1]

Bunların yanı sıra bedenlerini ölümlerinin ardından tıp eğitimine bağışlayan kişiler de var fakat bu kişilerin sayısı çok değil. Hatta bu kişilerin aileleri, kişinin vasiyetine rağmen, öldükten sonra bu bedenin kadavra olarak bağışlanmasına engel olabiliyorlar. Yani vasiyete rağmen beden üzerindeki son söz ve hak genelde biyolojik aile bireylerine veriliyor. Tıp fakültelerine verilen bedenlere daha sonra sahip çıkan ve bu bedenler için cenaze töreni düzenlemek isteyen aileler de var. Bu yüzden, tıp fakültelerinin ölü bedenleri bir süre sonra aile bireylerine teslim etmek zorunda kaldıkları durumlar yaşanmış.[2] Bu örneğe bakacak olursak, Türkiye'de merhum kişinin bedeninin ai-

1 http://www.haberturk.com/saglik/haber/729564-kadavra-dagitimi-basliyor

2 http://www.hekimlerbirligivakfi.org/news_read.php?i=245

le ve akrabalık ilişkileri üzerinden şekillenen ve anlam kazanan toplumsal bir beden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Cenaze töreni ve ritüelleri sadece ölen bedene olan son borcu temsil etmiyor, aynı zamanda ailenin kendini ölüm üzerinden aile olarak tanımlamasında ve kurmasında da önemli role sahip oluyorlar.

Sanıyorum ki Ceyda ölmüş bedenini tahayyül ederken, kadavra düzenlemelerinin ardında yatan ve ölü bedene ait şu algıya işaret ediyordu: Bedenini kadavra olarak bağışlamazsa, zaten eninde sonunda kimsesiz olarak addedilme ve böylece yine bedeninin tıp okullarına sevk edilme ihtimali vardı. Ne de olsa ailesiyle ilişkisi çoktan kopmuş ve olası bir ölümde ölü bedene yakınlık ilişkisi üzerinden sahip çıkabilecek kişiler devletin nazarında yakın kişi olarak sayılmıyordu. Gacılar kalkıp yıllardır ördükleri yakınlık bağlarına dayanarak devletten bu bedeni talep etseler bile devlet o bağları aile bağları kadar kıymetli ve yetkili bulmayabilecek ve isteklerini reddedebilecekti. Öte yandan devlet, gacıların arkadaşları için cenaze düzenleme isteğine karşı çıkmasa bile, Ceyda kimseye yük olmak istemediğini söylemişti. Trans kadınların kendi aralarında para birleştirip bir mezar alması, para paylaşımına rağmen çok pahalıya geliyor. Maddi kaygılar birtakım yakınlık beklentilerinin önüne geçmiş. Bedenini tıp eğitimine bağışlayarak ölümünün arkadaşlarına getireceği maddi yükün sorumluluğundan kendini kurtarıyordu.

Diğer yandan şüphesiz ki tüm aileler trans çocuklarını reddetmiyorlar. Bir süre ayrı kaldıktan veya ailesi tarafından terk edildikten sonra aileleriyle ilişkilerini belirli biçimlerde yürütebilmiş trans kadınlar da var. Melis onlardan biri. Bir gün Melis'le sohbet ederken ailesinin kendisini nasıl yıllar boyunca kabul etmediği ve kendisinden nefret ettiğini anlattı. Yıllar sonra ailesiyle yeniden konuşmaya başlayan Melis, ailesinin kendisine söylediklerini şöyle ifade etti: "Senin ne olduğunu biliyoruz. Senin eşcinsel olduğunu biliyoruz. Biz seni kabullendik ama İskenderun kabul etmez. Bizi rezil edersin. Bizim topluluğumuz, bizim çevremiz kabul etmez." Melis'in ailesi daha sonra İsken-

derun'dan Hatay'a taşınır. Hatay'da da kimse Melis'i tanımaz, bilmez. Ailesini her ziyarete gidişinde ailesi, kimseye görünmemeye dikkat ederek Melis'i otogardan çabucak alıp arabalanna bindirirler. Bunu anlatırken Melis iç geçirdi ve annesinin onun yüzünden tam üç kere şehir değiştirdiğini söyledi. En sonunda Melis'in parasıyla deniz kenannda bir ev alırlar. Ailesi komşulanna Melis'i İstanbul'dan eski bir komşu diye tanıtır. Melis'in arada sırada onları ziyarete geldiğinden bahseder. Yeri gelir, ailesi tarafından Melis başkalanna, "Almanya'dan geldi! Abimizin kızı" diye tanıtılır. Melis bunları anlatırken, her şeye rağmen kendisini ailesine kızları olarak kabul ettirebilmiş olmaktan gurur duyduğunu söyledi. Fakat konuşmamız ilerledikçe ailesinin onu kabul etmesinin ardında yatan unsurun bir zamanlar seks işçiliğinden kazandığı para olduğunu belirtti. Bayağı bir süre yüzüne bakmadıkları ve arayıp sormadıkları Melis, ne zaman ki çok para kazandığını ailesine söyler, o zaman ailesiyle ilişkisi koşullu olarak düzelir. Ailesi Melis'e arada sırada kendilerini ziyaret edebileceğini ama bunu Melis'in kendilerine komşularından ve bilindik çevrelerinden uzakta satın alacağı bir evde olabileceğini söyler. Biraz önce bahsi geçen deniz kenanndaki ev bu. Melis ayrıca erkek kardeşlerinin onun parasıyla hacca gittiklerinden de bahsetti.

Gacılann diğer bazılan aileleriyle Melis gibi koşullu görüşmeler yaşıyorlar. Mesela bazıları sadece telefonla görüşüyor ve ailesine para yolluyor. Bu ilişkilerde para ilişkinin devamı ve belki daha sonra iyiye gidebilmesi için neredeyse tek şans haline gelmiş. Bu gacılardan bazıları ailelerinin yüzlerini uzun senelerdir görmemiş ama sadece seslerini duyabilmişler.

Elbette bazı aile ilişkileri sadece para üzerinden yürümüyordu. Trans kadınlar arasında aileleriyle, özellikle de anneleriyle görüşmeyi sürdürebilmek için değişik taktikler üretenler de var. Örneğin, kendisiyle görüştüğüm sırada 47 yaşında olan Yelda: Yüksek topuklu ayakkabıları, platin sarısına boyanmış ve her daim fönlü olan saçları, mini etek veya daracık pantolonu ve yüzünden hiç eksik olmayan yoğun makyajıyla son derece bakımlı ve güzel bir kadın. Annesiyle görüşebilmesi, anne-

sini ziyarete gittiği her seferde kafasına saçlarını saklayan şapka takıp, üzerine bol kumaş pantolon giyip, yüzündeki makyajı silip yerine kalın kaşlar ve hafif bir bıyık çizerek erkek taklidi yapmasıyla mümkün.

Tabii tüm bu örneklerin dışında LGBT aileleri grubu LİSTAG'lı aile bireylerini unutmamak lazım. LİSTAG'lı aileler Türkiye'de çok zor olan bir şeyi başararak çocuklarının cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğinden ötürü onları dışlamayan, aksine çocuklarına sahip çıkan ve onlarla dayanışma içinde olan aileler. Ne yazık ki sayılan oldukça az. Bu yazı LİSTAG'lı aileleri tartışmanın dışında tutarak, trans kadınların genelde yaşamış oldukları aile deneyimlerine değiniyor. En baştan beri söylemiş olduğum gibi ailelerin çocuklarını dışladıkları ve terk ettikleri alanlar gacıların trans arkadaşları ve LGBTIQ bireyler tarafından doldurulabiliyor. Bütün bu terk edilme hikâyelerinin karşısında trans kadınlar, toplumca ve yasayla biyolojik aileye layık görülen ve tanınan belirli hak, ritüel ve pratikleri kendilerine mal ederek arkadaşlık ilişkileri üzerinden alternatif aileler kuruyorlar. Trans kadın cenazeleri bu alanlardan bir tanesi. O yüzden şimdi Sinem'in cenazesine tekrar dönüyorum.

Ölümde yakınlaşmak

2010 Mayıs ayının sıcak günlerinden biriydi. Alelacele Hisarüstü otobüsünden inip, Taksim Meydanı'nı geçerek, Kazancı Yokuşu'ndan aşağı hızlı adımlarla yürümeye başladım. Kazancı Camii'ne ulaştığımda çoğunluğu trans kadınlardan oluşan büyük bir kalabalık oradaydı. Herkes bir gece önce vefat eden arkadaşı Sinem için gelmişti. Sinem seks işçiliği yaparak hayatını kazanan 50'li yaşlarında trans bir kadındı. Birkaç hafta önce Tarlabaşı Bulvarı'nda mesaisini yaparken beyin kanaması geçirmiş ve apar topar hastaneye kaldırılmıştı. Orada kaldığı süre zarfınca İstanbul LGBTT Derneği'ndeki gacılar sürekli ziyaretine gitmiş ve kendisine göz kulak olmaya çalışmışlardı. Ne yazık ki tedavi fayda etmemiş ve Sinem hayata gözlerini yummuştu.

Herkes öğle ezanının okunmasını bekliyordu. Ardından öğle namazını kılan erkekler, daha sonra Sinem'in cenaze namazını da kıldılar. Sinem'le kendisi hayattayken hiç tanışma fırsatım olmamıştı. Şimdi cenazesinde bulunmak biraz da garip geliyordu.

Kazancı Camii'nde gördüğüm kalabalık karşısında şaşırdım. Çoğunluğunu trans kadınların oluşturduğu, İstanbul'daki LGBT örgütlerinden bazı kişilerin, bir de komünist bir partinin birkaç üyesinin bulunduğu bir kalabalıktı. O kalabalıkta gözlerim tanıdık bir sima ararken Ceyda'nın bana doğru yaklaştığını gördüm. Sinem'in gasil işlemlerinden yeni gelmişti. Lafın arasında bana, "Bu yıkadığım kaçıncı trans kadın cenazesi, bilmiyorum!" dedi. Ailesi tarafından terk edilen arkadaşlarının cenazelerini defalarca yıkamıştı.

Cenaze namazının erkekler tarafından kılınmasını beklerken, sokakta gacılarla sohbet ediyordum. O sırada Ceyda, Sinem'in annesinin de cenazede olduğunu söyledi. Sonra kadını ve Sinem'in kız kardeşini duvar kenarında bir sandalye üzerinde otururlarken gördüm. Cenaze namazı kılınırken başsağlığı mesajlarını kabul ediyorlardı. Sinem hastanede yoğun bakımda yatarken kız kardeşinin bir kez yaptığı kısa ziyaret dışında Sinem'i aile bireylerinden ziyaret eden kimse olmamıştı. Onun yerine gacılar zamanları elverdiği ölçüde Sinem'in hasta bakıcılığını yapmış, doktor ve hemşirelerle iletişim halinde olmuş ve gerekli ihtiyaçları karşılamışlardı.

Sinem'in ölümüyle beraber cenazenin kim tarafından ve nasıl düzenleneceği sorusu ortaya çıkmış. Mesele sadece gasil işlemleri değil, aynı zamanda Sinem'in cenaze namazını kılacak bir cami bulabilmekti. Ceyda, Sinem'in trans kadın olduğunu duyduktan sonra cenaze namazını kılmak istemeyen birkaç imamla konuştuklarından bahsetti. Kabul eden imamlardan bazıları ise cenaze namazını ve duasını Sinem'i ancak "merhum" veya "er kişi" olarak ifade ederek yapabileceklerini söylemişler. O yüzden Sinem'i dualarında "merhume" veya "hatun kişi" olarak anacak ve onun cinsiyet kimliğine zeval vermeyecek bir imamı bulmak zor olmuş. Sonunda Kumbaracı Camii'ndeki imam Sinem'in kadın olarak toprağa verilmesine olumlu ya-

naşmış ve tabutun başına yemeni yerleştirilmesinden dualarda Sinem'i merhume olarak anmaya kadar ölümün cinsiyet kimliği Sinem'in arkadaşlarının istediği gibi olmuş.

Cenaze duası yapılırken herkes tabutun önünde duran imamın arkasına toplanmıştı. İnsanlar dualarını bitirip Sinem'e hakkını helal etti. Dualara katılırken bir yandan da cenaze kalabalığındaki kişilere teker teker bakıyordum. Cenazedeki erkek sayısının çok az olması dikkatimi çekti. Sinem onca zaman seks işçiliği yapıp bir sürü erkekle tanışıp zaman geçirmişken şimdi cenazesinde birkaç erkek görmek acı bir ironiydi. Kendi cenazesini uzaktan izleme şansı olsa o an ne hissederdi diye aklımdan geçti.

Duanın bitişinin hemen ardından çoğu insan cenazeyi toprağa vermek için arabalarına yöneldi. Çok fazla araba olmadığı ve Sinem'in arkadaşlarından birinin gitmesinin daha doğru olacağını düşündüğüm için bana önerilen yeri başkasına verdim ve gacılarla, onlar mezarlıktan geldikten sonra İstanbul LGBTT'nin yerinde buluşmaya karar verdim. Onlar, Sinem'i toprağa verdikten sonra pişirilen helvayı yemek maksadıyla dernekte toplanacaklardı. Helvayı bir başka gacı evde yapıp getirecekti. Akşamüstü altıda dernekte buluşma kararı aldık.

Derneğe gittiğimde içerisi çok kalabalıktı. Bir göz küçük bir odadan oluşan mekânda otuza yakın insan vardı. Mezarlıktan yeni dönmüşlerdi. Ceyda'nın yanına oturdum ve mezarlık merasiminin nasıl geçtiğini sordum. Bana iyi geçtiğini ama Sinem'in annesi ve kız kardeşinin orada olmadıklarını söyledi. Camide kılınan cenaze namazından sonra ayrılmışlar ve ayrılırken Sinem'in arkadaşlarına iletilmesi için bir mesaj bırakmışlardı: Gacılardan taziye ziyareti için kesinlikle eve gelmemelerini istemişlerdi; yoksa komşularına ve yakınlarına açıklama yapamazlarmış. Bunları anlatırken, Ceyda mezar parasını da kendi aralarında topladıklarından bahsetti. Sinem'in biyolojik ailesi hiçbir katkıda bulunmamış. Ceyda yüzümde şaşkın bir ifade görmüş olmalı ki, bana dönüp şöyle dedi: "Ne bekliyordun? Ben ölünce aynısını benim için de yapacaklar. Neticede birbirimizin ailesi biziz."

Sinem'in cenazesi ve Ceyda'nın sözleri trans kadınlar için ailenin ne kadar meşakkatli bir mesele olduğunun ve bu alanı kendi kurdukları arkadaşlık ve dayanışma ilişkileri üzerinden deneyimlediklerinin ve bu alana nasıl şekil verdiklerinin örneklerinden sadece bir tanesi. Yaratılan ve yatırım yapılan bu yakınlık ilişkileri, yaşanılan hayata ve arkadaşlıklara dair geliştirilen belirli bir etik anlayışa göre şekilleniyor. Biyolojik ailelerinin kendilerini terki ve inkârı karşısında, trans kadınlar zaman zaman aile denen modeli ve söylemi alıp, ona kendi ilişkileri üzerinden mana ve içerik kazandırarak aile dediğimiz yakınlık ilişkisini yeniden anlamlandırıyorlar. Kendi aralarında kurdukları yakınlık ilişkilerini zaman zaman aile kavramları üzerinden adlandırmak, hem biyolojik aileleri hem de diğer toplumsal aktörler tarafından gündelik hayatta kendilerine yaşatılan şiddetle baş etme stratejisi olarak yorumlanabilir.

Şüphesiz ki tüm bu ilişkisellik her zaman uyum veya olumlu duygular üzerine kurulmuyor; aksine her yakınlık ilişkisinde ve ailede olduğu gibi şiddeti, çatışmaları, anlaşmazlıkları, tartışmaları ve çeşitli pazarlıkları da barındırabiliyor. Bu yakınlık ilişkileri hem olumlu hem de olumsuzluklarıyla tek başlarına bir boşlukta değil, yasal düzenlemelerin, kurumsal pratiklerin ve Türk aile yapısına ve cinselliğe dair egemen olan değerler, kurallar ve anlayışların birbirleriyle ilişkiye girdikleri bir toplumsallık içerisinde biçimleniyor. Dolayısıyla gacılar arasında kurulan yakınlık ilişkileri üzerinden alternatif veya seçilmiş aile kavramlarına dair tartışma yürütmek, devletin de belirli yakınlık ilişkilerinin ve terminolojisinin aracısı ve garantörü olduğu noktasını da göz önünde bulundurarak yapılması gereken bir tartışma.

Dediğim gibi, trans kadınlar arkadaşlıklarını zaman zaman aile olarak adlandırırken aslında onlar da bazı çatışmalardan, anlaşmazlıklardan ve hırçınlıklardan muaf değiller. Dolayısıyla yazının başından beri gayem, aile kavramını romantize etmek ve trans kadınların verdikleri anlamlar üzerinden güzellemek değil, aksine aile kavramının trans kadınlar için ne demek olduğuna, aralarında nasıl ve ne amaçla kullanıldığına ve

ne gibi bir işlev gördüğüne odaklanmak oldu. Anlattığım hikâyelerle ailenin insanın hayatına mal olabilen ve ölümle yaşam arasında ani geçişler örebilen bir yakınlık ilişkisi olabileceğini vurguladım. Sürekli aile üzerinden düşünmek ve başka yakınlık biçimlerini dahi bu kavram üzerinden anlamlandırmak yakınlık ilişkilerine dair kurduğumuz tahayyüllerin muhafazakâr bir çıkmazı olarak yorumlanabilir. Alternatif veya queer aileler illa özgürleştirici bir işlev görmek zorunda değiller. Hatta şiddet bile içermeye devam edebilirler. Belki de aile denen kavramdan tamamen kurtulmak ve tüm yakınlık ilişkilerini onu kıstas olarak belirleyip ölçüp biçmemek lazım. Ama normun çekiciliğinin ve yarattığı arzu biçimlerinin de bizi dürtmeyi hiç bırakmayacağı kesin. Belki de norma dahil olmayı ve norm dışında nefes alanları açmayı illa birbirlerinin yerine geçmesi ve dışlaması gereken süreçler olarak düşünmektense, ikisinin de taktikler, deneyimler, istek ve arzular olarak aynı hayatlar içerisinde beraber yürüyebildiğini kendimize hatırlatmak gerekiyor. Bu nedenle aileyi ve getirdiği normatif güvenliği belli ölçülerde arzulayıp, bunu aynı zamanda değiştirip dönüştürmeye çalışırken, kendimizi sadece bu alana hapsetmemeye ve tahayyüllerimizi başka yakınlık kavramlarına, diline ve pratiklerine açmamız da elzem.

13

Queer Bağ, Ailesel Zaman Kavramlarının Tezahürü ve Hatırlattıkları

DİLARA ÇALIŞKAN

Aile olmak ne demek? Bir ailenin üyesi olmak için neler yapmak gerekir? Bir aile yapısının parçası olma arzusu günlük hayatımızdaki hangi dinamik ve pratiklerden besleniyor? Queer bağ derken nasıl bir ilişki ve zamansallıktan bahsediyoruz? Aile kavramını "queer"leştirmek mümkün mü? Evet ise nasıl? Queer bağ derken nasıl bir alternatif bir araya gelişten bahsediyoruz? Hepimizin bir şekilde değdiği, bazen de değmek zorunda kaldığı, belirli toplumsal kod ve formülleri olan aile bağlan, parçası olan herkesi sürekli izleyen, kontrol eden ve önceden belirlenmiş formlara sokmaya çalışan devasa bir kalıp gibi. Bu yüzden bu yazı boyunca amacım bir yere varma, cevap bulma ve tanımlama gibi dertlerden sıyrılmaya çalışarak, 2014 yılında tamamladığım yüksek lisans tezim ve 2017 yazında gerçekleştirdiğim kısa saha çalışması kapsamında yeni sorulara alan açan deneyimleri paylaşmaktan başka bir şey değil.

Cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim gibi altı ancak genelgeçer başlıklarla doldurulan fakat gündelik hayat içerisinde aslında bu kategorilere hiç de ihtiyaç duymayan, "bizi biz yapan" kategorilerle sıkıntısı olan natrans[1] bir kadın olarak 2007'den beri

1 Hem görüşmecilerimin ve benim günlük hayatta kullandığımız terim bu olduğu hem de "cis" edatının Latince anlamı ve etimolojisine bakıldığında ortaya

Türkiye'nin trans hareketinin bir parçasıyım. Bugüne dek, sosyal ve politik, sayısız yok sayılma, görmezden gelme, yok etme dinamiğinin içerisinde trans bedenleri tam da merkezine alan ve birey sayılmanın ne kadar da ayrımcı bir dağılıma dayandığını çok net gösteren birçok sindirme dinamiğinin içinde direnme, mücadele ve yeni alternatifler üretme pratiklerinin bazen parçası bazen de tanığı oldum.

Aslı Zengin'in (2016) de bahsettiği gibi hegemonik erkekliğin, heteroseksüellik, muhafazakârlık, Türklük, kültürel Müslümanlık, orta veya üst-sınıfın bir parçası olma (Özbay 2013) ve bence aynı zamanda natranslık olarak tanımlandığı Türkiye'de trans bireyler çoğu zaman "düşünülemez" ya da "imkânsız" öznellikler olarak görülüyor. Onyıllardır devam eden ve görüşmecilerimden Yelda'nın söylediği gibi 1970'lerden beri "[trans kadınlar] ortadan kaldırılma ve sessizleştirilme politikaları ile her gün mücadele etmek durumunda bırakılıyor" "Cinsiyet geçişi" süreçlerinin "yasal" kapsamlarından, seks işçiliğinin trans kimliklerle eş anlamlı hale getirilmesine, seks işçiliğinin kriminalize edilmesinden, trans kimliğin neredeyse bir suça dönüşmesine birbiriyle ilintili olan susturma politikaları farklı şekillerde trans kadınları sessizleştirmeye çalışıyor. Ancak unutmamalıyız ki bu politikalar aynı zamanda farklı direniş ve dayanışma alanları/pratikleri oluşturuyor.

Bunun en yakın örneği olarak Diren Coşkun'u hatırlayalım: Cinsiyetçi uygulamalar sebebiyle cinsiyet geçişini dilediği şekilde gerçekleştirememesi, bunun yanı sıra her gün deneyimlediği taciz ve tecrit sebebiyle trans kadın Diren Coşkun 25 Ocak 2018'de, ona destek olmak ve kendisinin de söylediği gibi "onun sesine bir ses olmak için" Kıvılcım Arat da 5 Şubat 2018'de ölüm orucuna başlamıştı.[2]

Bütün bunların yanında, hayatları ellerinden alınmış onlar-

çıkan "bir tarafta olma" halinin trans kimlikler ile neredeyse sadece karşıtlık üzerinden ilişkilenebilmesinden rahatsız olduğum için yazı boyunca kendisini trans kimlikler ile özdeşleştirmeyen kişiler için natrans kelimesini kullanıyor olacağım.

2 Daha fazla bilgi için bakınız: https://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/193882-cinsiyet-gecis-hakki-taninmayan-trans-mahpus-olum-orucunda

ca trans kadın cinayetinin faili "ağır tahrik" ve/veya "iyi hal" gibi uygulamalarla cezasız kalırken, birçok trans kadının cenazesi, vefat eden kişiye veda edilen bir tören değil cinsiyet kimliğinin kasti olarak görmezden gelinmesine (örneğin, imam tarafından kişiye doğumda kendisine konulan isimle atıfta bulunulması veya cinsiyet kimliğinin bilerek önemsenmemesi) karşı bir mücadele ve direniş alanına dönüşüyor.

Olağan hayat/ölüm taleplerinin "imkânsız" ya da "düşünülemez" hale geldiği bir noktada mücadelenin, direnişin ne anlama geldiğini ve gündelik hayat içerisinde nasıl vuku bulduğunu trans kadınlardan dinlemeye başladım. Normatif aile düzeninin kodlarını kullanırken, bu kodlara bağlı heteroseksist kalıpların genelgeçer ve "normal" olan sistemiyle oynayan ve birçok trans kadın için bir mücadele alanı açan anne-kızlık ilişkisi üzerine, birçoğu yıllardır arkadaşım olan ve yaşları 21 ile 61 arasında değişen 18 trans kadınla görüşmeler gerçekleştirdim.

Bu kapsamda yıllar içinde fark ettiğim ve özellikle seks işçiliği yapan trans kadınlar arasında daha sık gördüğüm bu anne-kızlık ilişkisini ve bu ilişkinin sadece aile kavramına bağlı olarak düşündüğümüz zaman kodlarının (çocukluk, doğum, nesil gibi) anlamlarıyla oyna(ş)masını bir queer bağ pratiği olarak tahayyül ediyorum. Bunu yaparken queer bağ ve zamansallığı, Jack Halberstam'ın (2005) belirttiği üzere normatif aile ve ona bağlı zaman pratiklerini tamamen geride bırakınca "ulaşılabilen" kavramlar olarak görmek yerine Jose Esteban Muñoz'un *disidentification* (Türkçeye "kimliksizleştirme" olarak çevirebiliriz) tartışmasından ilham alarak aynı anda normun içinde ve dışında olabilen eleştirel bir queer taktik olarak görüyorum (1999). Queeri bir kimlik veya her şart altında sorgusuz ve sualsiz "norm karşıtı" bir duruş olarak almaktansa, kesinleşmemiş ve öngörülmesi mümkün olmayan deneyimler ve durumlar olarak konumlandırıyorum. Queer hali, genelleştirilebilen bir "normal"/"norm" zıttı olma durumu olarak tanımlamaktan kaçınırken, sürekli faal ve tamamlanmamış (ve tamamlanmayı vaat etmeyen) endemik süreçleri barındıran bir yaklaşım olarak ele alıyorum.

Trans kadınlar arasındaki anne-kızlığı normatif örneklerde gördüğümüz gibi yüceleştiren veya onun heteroseksist muadilini yerle bir eden masalsı bir queer pratik olarak görmek yerine, bu ilişkinin trans kadınların günlük hayat dinamiklerini sarmalayan şiddet deneyimlerinde ve trans geçiş süreçlerinde nasıl bir rol oynadığıyla ilgileniyorum. Görüşmecilerimden Derya'nın[3] söylediğine göre anne kızlık ilişkisi "deneyimsiz ile deneyimliyi bir araya getiriyor". Bu kapsamda özellikle cinsiyet kimliği geçişi sürecinde "deneyimsiz" olan trans kızlar, dilediği trans geçişini deneyimlemiş anneleri ile –diğer trans kadınların yönlendirmesi, sosyal medya ya da kulüplerde tanışma gibi farklı şekillerde– buluşarak bir yandan geçiş süreçlerine başlıyor, diğer yandan da Pelin'in de dediği gibi "trans geçişine başladığında görünür olma sebebiyle yok denecek kadar azalan iş fırsatları sebebiyle" seks işçiliği yapmaya başlıyor. Ve "bir trans seks işçisi kadın olarak Türkiye'de nasıl hayatta kalınacağının bilgisini çoğu zaman annelerden alıyorlar". Acaba Pelin, "bilgi" derken neyi kastediyor? Bu bilginin kapsamı ve paylaşımı (ya da Pelin'in de söylediği gibi "annelerden alımı") neleri içeriyor?

Anne-kızlık ilişkisinin nasıl kurulduğu, cinsiyet geçişi sürecinde nasıl bir rol oynadığı, anne ve kızların birbirlerini nasıl bulduğu ve nasıl mücadele ve direniş alanlan açtığı konularında tüm queer aile örneklerini kapsayan bir tanım yapmanın imkânsızlığının tadını çıkarırken, yukarıda sorduğum sorulardan yola çıkarak bu yazıda anne-kızlık ilişkisi ile aile kavramına sıkı sıkıya bağlı olan zaman kodları arasındaki ilişkiye bakıyor olacağım.

Klasik bir teknik olan sözlük içeriklerine bakarak başlamayı deneyelim ve sayfaları çok çevirmeden "aile" kelimesi ile başlayalım. *Büyük Türkçe Sözlük*'e göre *aile* kelimesini 6 farklı durum için kullanabiliyoruz. Birinci anlamı, "evlilik ve kan bağına dayanan, kan, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik". Sözlükte bu tanım için verilen cümle ise şöyle: "Birbirlerine nasıl tutkun,

3 Bu yazı boyunca kullanılan isimler görüşmecilerin kendileri için seçtikleri rumuzlardır.

yangın bir aile olduklarını sayıp döktü." Devam ettiğimizde ailenin bir diğer anlamı da "aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin tümü" olarak karşımıza çıkıyor. Yine ne anlama geldiğini daha iyi anlayabilelim diye şöyle bir cümle ile anlamı pekiştiriliyor: "Kendilerinin hangi asil aileye mensup olduklarını bilmiyorum." Üçüncü anlamı "Birlikte oturan hısım ve yakınların tümü", dördüncüsü ise "aynı gaye üzerinde anlaşan ve birlikte çalışan kimselerin bütünü" Son iki anlam çok kullanılmadığından mı, ya da çok bir şey ifade etmediğinden midir bilinmez örnek cümleleri olmadan listelenmiş. Bu durumda *Büyük Türkçe Sözlük*'ün de desteğiyle, aile kelimesini, örneğin arasında evlilik ve kan bağı bulunmayan kişilerin veya kan-koca, anne-baba gibi ikili kalıpları tekrar etmeyen bireylerin deneyimlerinden bahsetmek için kullanabiliriz gibi görünüyor. Ancak sanıyorum ki durumu biraz daha karmaşıklaştırarak, hem konu (queer bağ ve queer aile) ile ilgili literatüre hem de özellikle LGBTİ aktivizmi yapan veya herhangi bir sebepten hegemonik aile kodlarına bağlı kalmanın dışında farklı birliktelik örnekleri arayan ve/veya deneyimleyen bireyleri de içine katacak birkaç soruyu merkeze alarak tartışmaya devam etmek "alternatif akrabalık biçimleri" deyip geçmeden önce bir durup soluklanmamıza yardımcı olacak.

Claude Levi-Strauss'u eleştirdiği bir makalesinde Gayle Rubin (1997), kadınların baskı altında tutulduğu ikili cinsiyet sisteminin ürünü olan aile ilişkilerini inceler. Rubin'e göre cinsiyet sistemi, biyolojik cinselliğin toplum tarafından bireye dayatıldığı bir ayarlamalar bütünüdür ve akrabalık ilişkisi genel olarak güven ve dayanışmaya dayanan bir sosyal yapıdır. Ancak bu yapı, ilişki sarmalı içerisindeki belirli kişilere belirli güçler sağlamakta ve "Kim, kimin üzerinde hangi hakka sahip?" sorununu ortaya çıkarmaktadır. Konuyla ilgilenenler bilir, 90'ların başından bu yana eşcinsel evlilik ve hukuk sistemi arasındaki ikircikli ilişki, farklı aile yapılarının da var olabileceği ve/veya olması gerektiği üzerine tartışmalar, eşcinsel evliliği toplumu "yozlaştıracak" bir "felaket" olarak tanımlayanlar, sokaklara çıkanlar, savunanlar uluslararası büyük bir tartışma alanı açtı ve

açmaya devam ediyor. Ve birçoğumuzun aklına: Acaba "alternatif" ve çoğu zaman "queer" olarak tanımlanan tanıdık partner ya da ebeveyn ilişkilerinin, queer içerisinde yeni kategoriler yarattığını ne kadar tartışıyoruz sorusunu getirdi.

Ekonomik, stratejik ve siyasi çıkarlarla aile kurumu arasındaki ilişki ve hukuki olarak tanınır olmanın getirilerini (vatandaşlık başvuruları, sağlık sistemine erişim vb.) göz ardı etmeden ve yine başta da belirttiğim gibi temel bir yargıya varma çabasından sıyrılarak, heteronormatif kodların dışında inşa edilen aile örneklerinin de alışkanlık edinilmiş ve yerleşmiş standartlar sınırında hareket edebileceğini aklımızdan çıkarmamamız gerektiğini düşünüyorum. Queer aile fikrini, iki anneli veya iki babalı çocuklar, evlat edinilmiş veya tüp bebek yöntemi ile dünyaya gelmiş bebekler kapsamında tartışıyor olmanın, özellikle queer literatür ve queer olasılıklar üzerine yaptığımız tartışmalara yeni bir alan açmadığına inanıyorum. Aksine, bu örneklerin art arda tartışılıyor olmasının "queer annelik" ve/veya "queer babalık" gibi "alternatif" ancak eleştirilen heteroseksist örneğinden çok da farklı olmayan ve genelgeçer gibi görünen kategoriler ortaya çıkardığını ve "norm" ile "queer"i sadece zıt anlamlılık üzerinden bir araya getirirken, iki terim arasındaki farklı ilişkilenme türlerini imkânsızlaştırdığını düşünüyorum.

Bu sebeple, normatif olmayan aile yapılan üzerine düşünürken, cinsiyet hiyerarşisini, zorunlu heteroseksüel aile ilişkilerini, ikili cinsiyet sistemi ve yarattığı normatif kalıpları sorgulamak gibi konulara geldiğimizde 1999'da Judith Butler'ın belirttiği ve Kate Bornstein'ın önerisi olan "aradalık" (*in-betweenness*) fikrine yaklaşmanın yeni sorular sormamıza yardımcı olabileceğine inanıyorum.

David Halperin'in (2003) de dediği gibi, queer, bir kimlik veya kategori olmaktan çok uzak. Aksine, bir hali veya durumu belirtir. Sürekli dönüşüm, devinim içindedir ve mütemadiyen değişime olanak sağlayan bir alandır. Bu kapsamda "queer bağ" ve "aile" örneklerine baktığımızda, sorulacak çok fazla soru var gibi görünüyor. Örneğin, iki babalı ve bir çocuklu

bu küçük topluluk *aile* kavramını ne açılardan değiştiriyor veya "queer"leştiriyor? Cinsiyetin ikiliğinin tesisini ne açılardan eleştiriyor? İki anne, baba veya herhangi bir isimle adlandırılmış bir veya daha fazla "ebeveynin" oluşturduğu (ve tabii ki hem görünürde hem de kendi içsel dinamikleri açısından normatif denklerinden farklı olan) aile örnekleri, ailenin kurulum, inşa ve gelişimine yönelik ortaya çıkan söylem pratiklerini ve gündelik hayat içerisinde sıkça kullanılan eylem ve durumları nasıl etkiliyor? Örneğin, bahsettiğim bu "alternatif aile" halleri, "doğum", "çocukluk", "büyümek", "büyütmek", "bakmak" ve "nesil" gibi hegemonik aile biçimleri içerisinde oluşan durum ve eylemleri tartışmaya açık hale getirebileceğimiz alanlar açıyor mu? Tartışılan meseleye, ailenin içinde kimlerin olduğunun yanı sıra bu kimselerin bu birliği nasıl kurarak devam ettirdiğini de eklememiz gerektiğini bize hatırlatıyor mu? Kısacası, "queer aile" örneklerinin imkân kapsamlarını "queerleştirirken" daraltıyor olabilir miyiz? Mesela inşa edilmiş ve masifleşmiş anlamlarıyla sorgulamadan uyguladığımız pratikler var mı? Ve trans kadınlar arasındaki anne-kızlık ilişkisi bu sorular üzerinden düşünüldüğünde bize neler söylüyor?

Aile ve zaman

Yukarıda da kısaca değindiğim gibi Halberstam'a (2005) göre queer zaman, bireylerin aile, üreme ve kalıtımın zamansal çerçevelerinin dışına çıktıklarında karşılaştıkları öznel zaman deneyimidir. Halberstam'a göre queer, toplumun, cinsel yönelimin, cinsiyet kimliğinin, yer ve zamanın normatif olmayan örneklerini işaret eder. Queer zaman kavramından bahsederken Halberstam, bizi aile ve zamansal terimler arasındaki ilişkiyi öznel deneyime odaklanarak yeniden üretmeye teşvik eder ve "ömür", "aile", "kalıtım" gibi zamansal çerçevelerin dışına çıkmaya davet eder. Öte yandan Jose Esteban Muñoz (2009), Lee Edelman'ın (2004) queer ve gelecek kavramının reddi üzerine olan kitabını eleştirdiği bir yazısında, "gelecek" gibi norm, hatta neredeyse yasalaşmış normatif kavramların queer reddi-

nin (*queer refusal*) bir ayrıcalık olduğunu ve bu ayrıcalığın herkes tarafından aynı derecede paylaşılmadığını söyler. Bu noktada "kimliksizleştirme" kavramını normlarla oynayan ve beyaz olmayan queer bireylerin (Amerika özelinde) hayatta kalmalarını (sosyal ve bedensel) sağlayan, yeni yaşam dinamikleri yaratan queer bir taktik olarak tanımlar. Muñoz'un tartışmasından esinlenerek, burada trans seks işçisi kadınlar arasındaki anne-kızlık ilişkisine bakmanın ve aile kavramlarının öznel deneyimler doğrultusunda nasıl yeniden anlamlandırıldığını ve trans anne/kızların normatif zaman terimleriyle nasıl oynadığını onlardan dinlemenin önemli olacağını düşünüyorum.

61 yaşında olan ve bugüne kadar birçok "trans kızı" olduğunu söyleyen Melis ile görüşmem queer zaman kavramı üzerine odaklanmam açısından büyük önem taşıyor. Yaklaşık iki saat süren görüşmemize, Melis'in çocukluğu hakkında konuşarak başladık. Doğduğu yıldan, çocukluğunun geçtiği köyden ve ailesinden, eğitiminden ve cinsiyet kimliği sebebiyle bırakmak zorunda kaldığı işinden, İstanbul'daki hayatının nasıl başladığından, geçiş sürecinden ve maruz kaldığı sistematik şiddet deneyimlerinden bahsettik. Anne-kızlık ilişkisi ve queer zaman tartışması açısından önemli olan ise cinsiyet kimliği geçişi dönemi üzerine konuştuğumuz sırada söyledikleriydi:

> Kimsenin olmadığını düşün... Ailen, arkadaşların herkes çoğumuzu reddediyor. Böyle bir durumda bazılarımız için anne-kızlık ilişkisi çok önemli oluyor. Herkes kendi hayatına göre bir ilişki oluşturuyor. O an neye ihtiyaç varsa, ne önemliyse anne ve kızlar o konuda birbirine çoğu zaman yardımcı oluyor. Farklı gruplar oluyor tabii. Mesela ben Cihangir'de doğdum büyüdüm.

Görüşmemizin başında İstanbul dışındaki bir şehirde doğduğu köyden bahseden ancak "doğum" kelimesini aynı zamanda biyolojik doğumundan yıllar sonra deneyimlediği cinsiyet kimliği geçişi süreci için de kullanan Melis gibi görüştüğüm bir diğer "trans anne" olan Toprak (21) da kızları ile yaşadığı deneyimlerden ve anne-kızlık ilişkisi ile seks işçiliği arasındaki iliş-

kiden bahsederken, kızlarına ilk seks işçiliği yapmaya başladıkları gün "Kızım işte şimdi doğdun!" dediğini söyledi. 51 yaşındaki Burçin'in söyledikleri ise, bazı zaman terimlerinin öznel deneyim doğrultusunda farklı anlamlar taşımasının da mümkün olduğunu gösteriyor. Cinsiyet geçişi ve bu dönemde kızlarına nasıl "yol gösterdiğini" anlatan Burçin, kızlarının "doğumu" üzerine şunları söylüyor:

> Yani öyle bildiğin doğurmakla olsaydı bu işler pek bir kolaydı yani... Birçoğumuzun biyolojik annesine bakarsan zaten görürsün. Kapı dışarı ediyorlar işte. Ölsen de umurlarında olmuyor mesela. Burada da öyle hani başka trans anneler de var. Herkes iyi değil, sömürenler, üstünden geçinenler hatta çoğunluk bile olabilir belki. Ama ben gerçekten resmen doğurdum yani. Düşünsene kıllı, kaslı çirkin adamdan, güzel bir kız yarattım yani. Ya da hani böyle yeni yeni olmuş birinden yine güzeller güzeli bir kız yarattım. Annelik dediğin kadın olmayı bilmektir.

46 yaşında olan ve bugüne kadar beş tane "trans kızı" olduğunu söyleyen Yıldız ise en çok emek verdiğini söylediği kızı Elif'ten bahsederken şöyle diyor:

> Ben tabii öz anası değilim bu gayet de açık (gülüşme) ama özellikle Elif'in üzerinde çok emeğim vardır... Ben ilk tanıştığımda çok kötü durumdaydı. Yani öz annesi olsa bu kadar bakmazdı herhalde. Ay doğurdum yani resmen işte!

Bu yazının konusunu ve sınırını aşsa da burada trans kadınlar arasındaki anne-kızlık ve karşıtlıklar üzerine kurulu cinsiyet rolleri (örneğin erkekliğe karşı kadınlık), trans kimlik ve birçok trans birey tarafından eleştirilen "yeniden doğma" söylemi arasındaki ilişki üzerine düşünmemiz gerektiğini ve bu ilişkinin bize queer taktikler ile normlar arasında nasıl bağlar bulunduğuna dair birçok soru sormak için alan açtığını belirtmeden geçmek istemiyorum.

Şimdi hikâyeye bu sefer trans kızların söylemlerinin eşliğinde geri dönelim ve zaman kavramının öznel deneyime göre ye-

niden nasıl anlamlandırıldığına ve normatif aile zamansallığına dair terimlerin görünürde sabit anlamlarının nasıl çözüldüğüne bakalım. Annesi ile olan ilişkisi üzerine sorduğum soruya 22 yaşındaki Rojda şöyle cevap veriyor:

> Yani ben yeniyim aslında ama çok şey öğrendim. 11 aylığım yani ama işte kimin annen olduğu çok önemli. Bu kadar kısa zamanda ben bayağı bir şey öğrendim diyebilirim.

Yine annelik-kızlık ilişkisi ve trans seks işçisi kadınların nasıl ve ne zaman anne oldukları üzerine konuştuğumuz sırada 40 yaşında hem anneleri hem kızları olan Melis, anne ve kızlar arasındaki yaş farkı ile bu ilişkilerin kurulması arasında bir bağlantı olmadığını şöyle anlatıyor:

> Normal hayattaki gibi değil burada nesil beş, altı yılda bir atıyor. Eskiden öyle değilmiş. Gerçi benim annem de hani öyle benim yaşlarımda değil daha büyük ama, şimdi çok var öyle kızıyla arasında üç, beş yıl fark olanlar.

Yine kızlar ve anneleri arasındaki yaş farkı ve anne veya kız olmak ile yaş arasında bir ilişki olup olmadığı üzerine konuştuğumuz sırada Pelin de şöyle bir uyanda bulunuyor:

> Şimdi şunu da unutmamak lazım bu arada. Nesil dediğimiz şey uzun bir dönem değil, yani nesil kelimesini toplumdaki genel kullanımı gibi kullanmıyoruz burada. Annesiyle arasında 4 yaş olanlar, hatta annesinden ay farkıyla büyük olan bile gördüm ben (gülüşme).

Elizabeth Freeman'ın (2010) da söylediği gibi normatif zamansallık sadece aile örneğinde değil çevremizi saran ve sanki insanlık tarihiyle eş zamanlıymış gibi varlıkları "doğallaştırılan" binlerce gündelik pratikte görülebilir. Takvimler, akrep ve yelkovanın 24 saatlik sınırda bir sonraki hareketleri hep öngörülebilen devinimi ve sesi (tik-tak), okullar, tatiller, kahvaltılar, akşam yemekleri, otobüs kalkış listeleri, uyku saatleri, paydos vakitleri... Her anı tanımlayan ve onun için bir başlık belirleyen bu zamansallıklar, bazı trans kadınların söylemlerinde

Türkiye'deki trans deneyiminin sadece yerinden edilme (*displacement*) örnekleri ile değil, aynı zamanda benim, "zamanından edilme" olarak gördüğüm bir deneyimi de içerdiğini gösteriyor. Neden bahsettiğimi daha iyi anlamak için 24 yaşındaki Derya'nın kendi anne-kızlık deneyiminden yola çıkarak söylediklerine bakalım:

> O yasak bu yasak. Kızım Türkiye'de trans kadın olmak demek, aslında olmaman gerektiği anlamına geliyor. Biz aslında zaten var olarak, hayatta kalarak direniyoruz bir şekilde. Onu yapma, bunu yapma, oraya gitme, buraya gitme. Böyle yani her şey. Mesela ben çoğu zaman trans kadınları toplumun baykuşları olarak görürüm. Millet yatar, biz kalkarız. Onlar erken akşam yemeklerini yerken biz geç kahvaltımızı yaparız.

Trans anne ve kızların söylemleri, anne ve kız olmanın cinsiyet kimliği değişimi ve seks işçiliği hakkındaki deneyim ve bilgi birikimine bağlı olarak değiştiğini, "verili ve değiştirilemez" aile rejimine ait zamansal terimlerin anlamlarının değişebildiği ve bu değişimin her öznenin kendi deneyimi doğrultusunda esneme ve farklı anlamlar taşıyabilme hakkına sahip olduğunu gösteriyor. Bu da queer bağ ve alternatif bir araya gelişler konusuna odaklanan literatür çerçevesinde kullandığımız terimler hakkında belki de daha provokatif olmamız gerektiğini hatırlatıyor.

Bir aile ne zaman queer olabilir? Queer olarak adlandırılan bir aile biçiminde normatif pratiklerin görülmesi bize ne söylüyor? "Nesil nedir?" sorusuna net bir cevap veremediğimizde aile içerisindeki zamansallık kavramına ne oluyor, gibi sorularla ortaya çıkan heyecan verici tekinsizlik hissine sebep olan ön kabulleri ve uzun zamandır halihazırda sunulan kodları tartışmanın oldukça önemli olduğunu düşünüyorum. Pek çok kültürel koşul ve konumla sıvanmış, kestirmeden gitme delisi düşünce sistemlerimizi sorularla sakinleştirmek mümkün mü bilmiyorum. Ancak net cevaplarımız varmış gibi hareket etmeden "normallik" alanını biraz da olsa gevşeten ve hiç durmadan açıklamak, yeniden inşa etmek ve yeni kavramlar bulmak

yerine net bir şekilde ve herkes tarafından paylaşılabilen tanımları olmayan ama hem ilişkisel hem de zamansal mücadelelere alan açan hayat pratiklerinden bahsetmenin mümkün olduğuna inanıyorum. Deneylere girişip, "doğmak ne demek ki?" gibi basit sorular karşısındaki şaşkınlıkların keyfiyle, queeri normun tam karşısında, normatif olanın tamamen dışında bir kavram olarak değil (ki bu durum genelde neyin queer olup olmadığına karar verilmesini mümkün kılan problematik bir ölçü birimine döner) aynı anda normun hem içinde hem de dışında bulunabilen eleştirel ve sonsuz bir yaşam ve mücadele alanı olarak görmemiz gerektiğini düşünüyorum.

Tam da burada belki de tüm bu soruların ardından, trans anne ve kızların örneğine geri dönmeli ve birçok açıdan ilişkinin bir şekilde parçası olan trans kadınlar tarafından normatif aile yapısına karşı bir duruş olarak tanımlanan bu ilişki biçiminde tarafların birbirlerini "anne" ve "kız" olarak tanımlamalarını bir kez daha düşünmeliyiz. Bunun yanı sıra bir trans kadının anne olmasında en önemli rolü oynayan noktanın, geçiş sürecindeki "deneyimin" ve Burçin'in de dediği gibi "kadın olmayı bilmenin" olduğunu hatırlamak, ancak bunun da örneğin "trans anne-kızlar normu yeniden üretiyor" gibi bir kestirme sonuçla değil daha fazla soru sormak için alanlar açarak olması gerektiğini düşünüyorum. Trans kadınlar arasındaki anne-kızlık ilişkisine, Judith Butler'ın *Antigone'nin İddiası*'nda (2002) da bahsettiği gibi anlaşılırlığın koşullarını sorgulamaya ve sorgulayarak genişletmeye davet ettiği için önemli bir alan olarak bakmak gerektiğini düşünüyorum. Az önce de bahsettiğim gibi en basit noktadan başlamak belki de normatif hakikatlerin maddeleştirdiği bedenlerimizin neler arzuladığını dinlemek için önemli bir fırsat olabilir.

"Aile olma" halinin ve buna bağlı olarak gelişen normatif zamansallığın, kültürel biçimlerinin çeşitliliği ya da çeşitliliğinin var olabileceğinin idrakı, beraberinde hem farklı sorular sormamızı sağlarken hem de günlük hayatı kuran (bazen de korkarım ele geçiren) söylemlerin içini nasıl doldurduğumuzu da sorgulamamıza vesile oluyor. Trans kadınların söylemleri, bize

sadece farklı anneliklerin ve kızlıkların ya da queer zamansallığın varlığını değil, farklı ve karşıt olması gerekirmiş gibi konumlandırılan dünyaları (normatif dünyaya karşı queer dünya) bir araya getirirken gündelik hayatı başlamadan dolduran ve sadece bazı hayatları "ahenk" ve "tutarlılık" ile kaplayan yaşam pratiklerinin nasıl da direniş ve mücadele alanlarına dönüşebileceğini söylüyor.

Belki de bizi saatlerden çıkan ve kimimize huzur verirken, kimimizi delirten tik ve tok arasındaki sessiz ana kulak vermeye (ve o anın neden bir isminin olmadığını düşünmeye) davet ediyor. Veya "tik"in erken geldiği ya da "tak"ın artık çok geç iken *şu anı* gösterdiği anların sadece tamir edilmesi gereken anzalar değil, cinsiyet-cinsellik-aile-zaman arasındaki herkes için önceden belirlenen ve birbirine sıkı sıkı bağlanmış ilişkilerle oynarken (ya da arıza çıkarırken), yeni gündelik yaşam ve mücadele tarifleri yaratmanın mümkün olduğunu gösteren anlar olduğunu hatırlatıyor.

14

Doğu Karadeniz'de "Çekme" Anlatıları: Bir Ritüel Olarak Kız Kaçırma

FETHİYE BEŞİR

Giriş

Babaannemin evliliği, çocukluğumdan bu yana çoğu zaman detaylarından arındırılmış bir şekilde dinlediğim bir hikâye olmuştur. Yörede Beşiroğlu diye adlandırılan geniş aile içerisinde de herkes öyle ya da böyle dedemle babaannemin nasıl evlendiğini bilir. Babaannem "çekilmişti" Bu ifade, tıpkı çekmenin sözlük anlamındaki gibi kolundan tutup götürülmeye eşdeğer bir muameleye denk düşer. Daha genel adıyla, babaannem kaçırılarak evlendirilmiş bir kadındı. Trabzon'da bir bölgeye kaçınlarak gelin olarak gitmişti. Ayrıca, orada bu özellikteki tek kadın da değildi. Yıllar sonra, yüksek lisans tezimin çalışma konusunu şekillendirirken aklımda yeniden bu hikâye canlandı. Çalışmanın nasıl olacağından kimlerle görüşeceğime kadar süreçleri düşünürken, kız kaçırmanın bir evlilik biçimi olarak tezahür etmesi kendini "geçmişe dair" bir ritüel olarak göstermekteydi. Ancak kız kaçırma, yürüttüğüm çalışmada yöreye has kullanım olan "çekme" adlandırması ile tanımlanmış olup, çekme deneyimini yaşamış babaannemin kuşağından 65 yaş üstü kadınlarla yapılmış görüşmeler bu çalışmanın temelini oluşturuyor.

Yöntem olarak sözlü tarihi seçmenin daha etkili olduğunu düşündüğüm bu çalışma kız kaçırma deneyiminin bir kadının yaşamında nasıl bir dönüm noktası olarak tartışılabileceğini ortaya koymayı amaçlıyor. Paul Thompson'ın sözlü tarihyazımı tanımını dikkate alacak olursak tarihin, değişen toplumlardan ve kültürlerden insanları dinleyerek ve onların hatıralarını, deneyimlerini kaydederek yorumlanması tekniğine dayalıdır (İlyasoğlu ve Karacan 2003: 23). Öte yandan, klasik tarih anlatılarının İngilizce ifadesinin "erkeğin tarihi" (*his-story*) anlamına gelmesi, sözlü tarih tekniğinin bu çalışma için kadınların gözünden alternatif bir tarihyazımına katkısını gösterebilir.

Kolektif hafıza ya da toplumsal bellek bu çalışma içerisinde kısaca anımsanan bireysel deneyimlerin, aynı olayı deneyimleyen kişiler tarafından ortak bir anlatıya doğru evrilmesi olarak tanımlanabilir. Konuyla birleştirecek olursam, kız kaçırmanın her başat aktörün deneyimlerinin tarihsel süreç içerisinde bir toplama doğru ilerlediği ve anlatıların birçok unsurunun toplamdaki tek bir hikâyenin ortak paydası olduğunu görebiliyoruz. Bir diğer deyişle, görüşmelerin ilerleyen sürecinde çekme hikâyelerinin neredeyse görüşmelerin tamamında ortak bir anlatıya dönüştüğünü açıkça gözlemleyebiliriz. Hikâyelerin ortaklığı bu çalışmanın bir sonraki aşaması olan çekme deneyiminin, bir ritüel olarak tanımlanmasını olanaklı kılar. Burada ritüel terimini, geçmişle doğal bir süreklilik arz eden şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında kullanıyorum (Hobsbawm ve Ranger 1983: 2).

Bu çalışma, öncelikle kız kaçırma formunu evlilik kurumu içerisinde konumlandırırken, literatüre (Bates, Conant ve Kudat 1974; Bates 1974; Kudat ve Sertel, 1974) bir eleştiri olarak kız kaçırmanın, alternatif bir evlilik sistemi olduğuna karşı çıkacak. Kırsal yaşamda evliliğin yeni bir hane kurma amacını güttüğünü düşünürsek, olumlu bir şekilde ifade edilen alternatif bir sistem kurmanın ötesinde, kadınların kız kaçırma deneyimi içerisinde özne konumlarının pasifize edildiklerini görmek imkânsız değil. Kız kaçırmanın literatürdeki kavram-

sallaştırılmasında alternatiflik nosyonu yapısal anlamda evlilik kurumunun kendisinde bir çatlamayı veya bir şekilde evliliğin değişik biçimlerde de deneyimlenmesini olanaklı kılar. Burada ise yapının sarsılmaz bütüncüllüğü içerisinde kadınların kendilerine nasıl manevra alanları yarattığını, bir diğer deyişle çekilmiş kadınların failliklerini görme imkânı sunacak. Bu çalışma yukarıda da bahsettiğim gibi kız kaçırma deneyimini bir ritüel olarak tanımlayarak, bu deneyimin tarihsel süreç içerisinde yerleşik bir form haline geldiğini ve ayrıca kamuoyunun kabulünü de kazandığını gösteriyor. Kadınlar arasında anlatılagelen kız kaçırma hikâyelerinin toplumsal belleğe nasıl hizmet ettiğini ve yukarıda sözünü ettiğim iki kavramsallaştırmanın birbirini kuran iki önemli unsur olduğunu ortaya koyuyor. Diğer bir deyişle, bir yandan ritüel tanımlamasını yaparken toplumsal bellek tarafından şekillendirildiğine tanık olup, bir yandan da toplumsal belleğin, kız kaçırma deneyimindeki yerleşikliği –ritüel adlandırmasını– kurduğunu söyleyebiliriz.

Evlilik sistemi içerisinde kız kaçırmanın yeri

> Ben gideceğim oraya, dedim. O büyüyecek ben büyüyeceğim, belki beni beğenir, beğenmez de almaz. Ondan sonra diyecekler benim için ki, gitmiş de gelmiş.

14 yaşında kaçırılmış görüşmecilerimden birinin, kaçırılmadan birkaç yıl önce istemeye geldiklerinde söyledikleri, bu evliliğe rızası olmadığını en başta ortaya koyar. Carol Delaney'nin *Tohum ve Toprak* (1991[2014]) isimli eserinde yer verdiği "Yalnızlık Allah'a mahsustur" sözündeki toplumsal kanıyla, Tanrı'nın insanların doğası gereği birlikte olmalarının dinî dayanağı evlilik kurumu için de bir dayanak oluşturur. Türk Medeni Kanunu içerisinde Aile Hukuku başlığının altında Evlendirme Yönetmeliği (1985) evlenmeyi bir kadın ve bir erkeğin usulüne göre yetki verilmiş bir memur önünde bir aile kurmak amacıyla yapmış oldukları medenî hukuk sözleşmesi olarak tanımlar. Buna göre, evliliği iki birey arasındaki birlikteli-

ğin devlet düzeyinde resmileştirildiği bir anlaşma olarak tanımlamak mümkün. Sosyolojik anlamda yapacağımız bir evlilik tanımıysa Kimberly Hart'ın (2007) ifade ettiği gibi ekonomik, akrabalık ve yakınlık bağlarının kesişiminde duran, yerel ulusal ve küresel düzeyde cinsiyet rollerinin evrilmesinde ve kültürel pratiklerin değişip dönüşmesinde başat bir kurum.[1] Bir başka anlamıyla da evlilik aileleri şekillendiren, birbirine bağlayan ve yeniden üreten bir kurumdur, bu nedenle de toplumsal hayatta merkezî bir konumdadır (Bellér-Hann ve Hann 2003: 205).

Evlilik kurumuna dair böylesi tanımların yapılması tarihsel yerleşikliğinin ve kabulünün açıkça bir göstergesiyken, yukarıda alıntıladığım görüşmecimin beyanının, kendi yaşantısındaki eylemlilik halini sınırladığını da gözler önüne serer. Türkiye'nin kırsal bölgelerine ait evlilik pratiklerinin görücü usulüne dayalı olmasının tarihsel bir boyutu olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Bunun ötesinde, daha geleneksel çalışmalardaki kategorizasyonu göz önüne alacak olursak, şehirde ve kırsal alanda evlilik pratikleri aşk evliliği ve görücü usulü olmak üzere kategorize edilir (Fox 1975). Kırsal yaşama atfedilen kolektif birliktelik hali eş seçimi konusunu da o gruba ait ciddi bir mesele olarak görür. Bu sebeple, evlilik öncesi eş seçimindeki karar mekanizması genellikle varsa aile içindeki büyükler, yoksa köyün ileri gelen, hatırı sayılır yaşlı insanları tarafından yönetilir. Karar alma sürecinde etkin olan yaşlı insanlar, kadın ve erkeğin mutluluğunu temel alan bir evliliği düşünmekten ziyade köy içerisinde kurulmuş olacak yeni bir hanenin, köyün bütününe hitap edecek bir yararlılığını düşünerek hareket ederler. Bu durum bir yandan köy içerisindeki uyumun muhafaza edilmesine imkân sağlarken öte yandan da yaşlı insanların o grup içerisindeki kontrolünün zeminini sağlamlaştırır. Türkiye'nin yakın tarihinde yapılmış iki etnografik çalışmanın[2] sonuçlarından yola çıkarak kadın ve erkeğin eş pozisyonlarına atfettikleri

1 Bu ifade, direkt alıntı değil, benim çevirim.

2 Paul Stirling'in 1965 yılında yayımlanan *Türk Köyü* çalışması ve 1991 yılında Carol Delaney'e ait *Tohum ve Toprak*, İç ve Orta Anadolu'ya ait farklı köylerde yapılmış etnografik çalışmalar, bu konudaki tartışmalar için bkz. Bartu Candan ve Özbay (2018).

herhangi bir duygusal bağın olmadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda da evliliği nihai amaç olan hanenin düzeninin sağlanmasına hizmet etmek için cinsiyet rollerinin yeniden üretildiği ve gelecek nesillere aktarıldığı kolektif bir girişim olarak nitelendirebiliriz (Delaney 1991: 109).

Kırsal yaşamda görücü usulü evliliklerin yaygın olmasının yanında, bu sistemin sekteye uğradığı zamanlan da açıkça görebiliriz. 1972 yılında, Georgetown Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı, 19. yüzyıl antropologlarının evlilik çalışmalarının gözden geçirildiği ve alternatif evlilik sistemlerinin tartışıldığı Alternatif Evlilik Sistemleri Olarak Kaçırılma ve Kaçma başlıklı bir sempozyum düzenlenmişti. Sempozyumdaki tebliğlerin ışığında, kaçma/kaçırılma konusu evlilik kurumunun içerisindeki yapısal bağlan sarsan ve bir çeşit manevra alanı yaratan birer strateji olarak tanınmıştı. Buradaki alternatif vurgusu da birtakım pozitif imalar içerir. Örneğin, kaçma ve kaçırılmanın sunuluş biçiminin, kırsal yaşama ait bir topluluk içerisindeki akrabalık, aile ve daha geniş bağları sarstığına dikkat çeker ve görücü usulünü bir evlilik formu olarak verili aldığımızda, kaçmanın/kaçırılmanın bir manevra alanı yarattığına dair bir izlenim verilir. Ancak bu çalışma boyunca, olumlu anlamlarıyla okunan bu yapısal değişiklik eleştirilecek ve aksine değişikliğin yapısal boyutundan ziyade, bireysel boyutuna bizatihi kadının gözünden bakılacak. Bir başka deyişle, bu çalışma evlilik formlarındaki olumlu anlamdaki değişimlere, nihai olarak tüm çekme süreçleri evlilikle sonuçlandığı için bir anlamda karşı çıkıyor. Özellikle de çalışmanın odak noktası farklı biçimlerdeki evliliklerdense bu evliliğe giden yolda çekilerek evlendirilmiş kadınların tekil olarak deneyimleri. Detaylarına inmeden önce, kaçırılmanın nasıl tanımlandığına ve kaçırılmayı sağlayan koşulların ne olduğuna göz atmak bir sonraki aşama için önemli bir adım olabilir.

Öncelikle, Doğu Karadeniz Bölgesi'nde hem şehirde hem de kırsal alanda –Batı'daki bölgelerden farklı olarak– evlilik gençlerin bir anlık heveslerine ve duygularına bırakılamayacak kadar önemli bir konu olarak görülür (Bellér-Hann ve Hann

2003: 206). Kısaca, evlilik iki insan arasındaki özel bir mesele değil, bu iki insanın ailesinin ortak kararına bağlı bir müzakere zeminini sağlayan bir antlaşma. Ancak, bu antlaşmanın sekteye uğradığı anlar, aşk evliliğinin ağır bastığı durumlar şeklinde görülür. Öte yandan, Doğu Karadeniz Bölgesi'nde 20. yüzyılın ilk yarısında gözlemlenen ama şimdilerde sayısı bir hayli azalan, başlık parasını ödemeyen ailelerde ve iki aile arasındaki bulundukları topluluğa ait sosyal statü farkının derin olduğu durumlarda bu uygulamaya başvurulduğu literatürde yer alır (Bellér-Hann ve Hann, 2003: 207-208). Kaçırma, sosyal antropoloji içerisindeki tanımlarda, bir kızın ya da kadının istek ve onayı olmadan bekâr ya da bir dul erkek tarafından zorla ya da çeşitli hile yollarına başvurularak götürülmesi olarak betimlenir (Tezcan 2003: 2). Burada hileden kasıt, genellikle ikna etme sürecinde yalan söyleyerek arabaya bindirip götürmeye işaret eder. Tanım itibarıyla, kız kaçırmanın ayırt edici özelliği bu eylemin kız açısından rıza olmadan gerçekleştiriliyor olmasıdır. Kız kaçırmanın altında yatan sebeplerse bu çalışmanın içeriğini de kapsayan ekonomik, toplumsal veya akrabalık ilişkileri temelinde gerçekleşir.

Araştırmanın yöntemi ve sınırları

Bu sözlü tarih araştırması 2016 yazında yaklaşık 2 ay kadar süren antropolojik bir alan araştırması niteliğinde. Trabzon'un Araklı ilçesine bağlı, önceden Merkez Köyü olarak bilinen, şimdilerde Trabzon Büyükşehir Belediyesi'ne bağlanmasıyla birlikte Hürriyet Mahallesi ve Sırt Mahallesi isimleriyle anılan iki mahalleyi kapsıyor. Bu bölgenin seçilmesinde, daha önce de belirttiğim gibi babaannemin burada *çekme* deneyimine sahip olması ve bu köyün toplumsal dinamiklerine ilişkin daha derinlemesine çalışma imkânımın olması etkin oldu. Ancak, köyle ilgili sıkı bağlantılarımın yıllar içerisinde aşınmaya uğraması sebebiyle, çalışmadaki kadınlara ulaşmak için kendi akrabalarımdan o bölgede ikamet edenlerle iletişime geçtim. Kartopu yöntemi ile alan araştırmasının yürütüldüğü köyde 65 yaş üs-

tü çekilerek evlendirilmiş kadınlara ulaştım. Çeşitli sebeplerle iki kadın benimle görüşmeyi reddetti. Ayrıca, görüştüğüm gruptaki iki kadının vefatı, diğer iki kadının da Alzheimer hastası olması, bizzat konuşabildiğim kadın sayısını sekize düşürdü. Dört kadının yaşam hikâyelerini ise kızlarının ve kız kardeşlerinin ağzından dinledim. Bu durum araştırmam için bir sınırlılık oluşturmuş gibi gözükse de, aslında çalışmanın devamındaki kolektif belleğin nasıl şekillendiğini ve farklı anlatıların nasıl ortaklaşılan hikâyelere döndüğünü gösterdi. Öte yandan, benim bir araştırmacı olarak o köyde bulunmam Hill Collins'in (2004) "içerideki dışarlıklı" (*outsider-within*) kavramsallaştırmasını bizzat deneyimlememe neden oldu. Bir araştırmacı olarak kendi pozisyonum hep bu iki konum arasında gidip geldi. Öncelikle, o köyde yaşayan bir ailenin torunu olmam, iletişim kurmamı kolaylaştırırken, aslında konuştuğum dilin yapısı, aldığım eğitim ve köyle olan mesafeli ilişkim sebebiyle, köydekilerin benimle yer yer kopuk ilişkiler kurduklarına ya da beni üstü kapalı konuşmalarla geçiştirdiklerine de şahit oldum. Bununla başa çıkmak için, sadece bir günden oluşan bir görüşme sürecinden bağımsız olarak, onlarla kaldığım sürece gündelik hayatlarına dahil olmaya çabalayıp, kayıt dışı kurduğumuz ilişkiler çerçevesinde, katılımcı gözlem yapmaya çalıştım. Ayrıca, özel olarak oluşturma çabası gütmeden, ortak sosyalleşme alanlarında enformel ve spontane bir şekilde odak grup çalışmaları da yaptım.

Sözlü tarihyazımı klasik tarihçiliğin gömülü olduğu arşivcilik geleneğine bir alternatif olarak, gizli kalmış seslere ve alanlara, sözlü gelenek ve yaşamlar yoluyla bağlantı kurmayı hedefler (Thompson 2006: 27). Kadınların sözlü tarihyazımı ise feminist bir yüzleşmeye zemin sağlayıp, kadınlar için kadınlara yönelik kuşaklar arası ya da aynı kuşağa ait kadınlar arasında bir bilgi yaratılmasını sağlar (Gluck 1977: 5). Görüşmelerin akışının hiyerarşik bir ilişki ağına dönüşmesinden endişe ettiğim için soru-cevap odaklı bir mülakat seyri yerine kadınların çekme deneyimini geçmişi, olayın gerçekleştiği an ve sonrası olarak üç bölüme ayırdım.

Bir ritüel olarak çekme tanımlaması

Bu yazıda kız kaçırma, yani çekme, bir ritüel olarak tanımlanıyor. Çekmenin bir ritüel olarak tanımlanması, kız kaçırmanın bir kültür öğesi olarak sunulmasının zeminini oluşturuyor. Diğer bir deyişle bir formelleştirme ve rutinleştirme süreci olarak tanımlanan ritüel, burada çekmeyi tarihsel ve kültürel bir unsur olarak tanımlamamıza olanak sağlar. Thompson'ın kavramsallaştırmasından ilerlersek, ritüel halkın gözü önünde ve kabul edilmiş törenle yapılmalıydı (2006: 510). Kız kaçırma çok farklı şekillerde gerçekleştiriliyor olsa da çekme adlandırmasının kullanıldığı alandaki 12 farklı anlatının benzerlikleri, çekmenin bir seremoni şeklinde gerçekleştiriliyor olmasına işaret eder. Öte yandan, bu seremonilerin köyde bilinmesi ve zaten eylemin genellikle köyün kadınlarının sosyallik alanlarında gerçekleştirilmesi sebebiyle kamuoyunun konsensüsüne dayanır.

Çekme seremonileri

Çekme süreci anlatılarındaki benzerliklerin nasıl törensel bir eylem içerisinde gerçekleştiğini beş başlık altında toplayabiliriz. Görücü usulü kız istemelerin birçok farklı neden sebebiyle sonuçsuz kalması, kız kaçırmaya temel sebep olarak gösterilebilir. İsteme ritüeli hiç gerçekleşmeden çekilen kadınların azınlıkta olduğunu düşünürsek, öncesinde istemeyle bir çeşit anlaşma yoluna gidilmeye çalışılır. Çekilip geldiği bir evde kuma olarak yaşayan bir kadının kocasının onu, babası istemeye geldiğinde, babasının onu vermemesi üzerine dillendirdiği "İsterim vermezsin, çalanın görmezsin" sözü bu durumu özetler. Ardından gelen çekme eylemi genellikle kadınların gündelik iş yüküyle ilişkili sosyalleşme alanlarını oluşturan mekânlarda gerçekleşir.

> Ters tarafta arazi vardı, oraya yaprağa[3] gittik. Dedi, benden büyük ağabeyimin karısı ki, "Abla, abla dedi, bir araba geli-

3 Yaprağa gitmek bir aileye ait olan arazide yaprak temizlemeye verilen addır. Çoğunlukla sonbahar geldiğinde dökülen yaprakların temizlenmesi olmakla

yor." Dedim, "yabancılar da var onda" Dedim ki, Elmas Abla da onunla. Neyse, araba yoluna iner inmez, bu evlendiğim kişi koluma sarıldı.

Beni alırken, çok milleti yollamış ki, ben ırmakta çamaşır yıkıyorum, kız kardeşlerim çamaşır yıkıyordu. Ben gelmiştim suya, buraya. Sudan beni, haber verdiler ona ki, suya geldi senin isteyecek olduğun kız. Oradan kaçırdı beni, aldı götüremedi.

O gün de annemler 5-10 karı, 15-20 kişi var. Evlerinden uzakta bir yerde gidiyorlar odun taşıyorlar deniz kıyısına, kayıkla da eve götürecekler. Buraya haber geliyor mu ki, H.'yi vermeyecek küçük kardeşi, abisi geldi. Büyük abisinin hanımı da haber yolluyor. Neyse buradan da babamlar bize vermeyecekler bunu diye, 5-10 adam toplanıyorlar, bunu oradan kaçırmaya gidiyorlar.

Çekme eylemleri, kadınların haneye hizmet adı altında sürdürdükleri işler için bulundukları mekânlarda ve köydeki herkesin şahit olabileceği zaman aralıklarında gerçekleşir. Ayrıca, bu çekmelerin birçoğu akrabalık bağı ile işler. Görücü usulü evlilikler çoğunlukla "mal dışarı gitmesin", "mal aile içinde kalsın", "miras bölünmesin" gibi kaygılardan ötürü, aile içinde organize edilir (Bates 1974; Fox 1975; Bellér-Hann ve Hann 2003). Hatta, kız kaçırma/kaçma farklı bir motivasyonla gerçekleştiği için, akrabalık bağlarının sarsılmaya başladığını düşündürse de görüşmelerde ortaya çıktığı şekliyle çekmeler nadir de olsa aile içinde de yaşanmış.

Teyzemin oğluydu, gelir giderdi bize, ama ben onu hiç görmezdim yani. O da beni görmezdi, ben de onu görmezdim.

Teyzesi ölmüş annemin, annem de o sırada evdeki en büyük kız. Gelmiş 18 yaşına hâlâ evde, e teyzem de ölünce, teyzemin kocası tutup kendine çekmiş bunu adamlarla.

---

beraber, fındık mevsimi bittikten sonra fındık ağaçlarından dökülen yapraklar ve çay mevsiminde de aynı şekilde çay kesim işleminden sonra arazinin üstündeki işe yaramaz yapraklar temizlenir.

Çekmenin tarafları arasında akrabalık olsun olmasın, her anlatının en büyük ortak paydası, sürecin de bir diğer unsuru olan, çekmelerin rıza olmaksızın gerçekleşmesinden kaynaklı kadına uygulanan şiddettir:

> Vurdular, vurdular ona da, kaçtığı zaman, tekmeyle. Kulakları işitmez, şimdi. Bu ellerini fındık ocağına sarılmış, ben sesinin üstüne koştum. O şimdi böyle sarılmış ya fındık ocağına, sopalarla hep vuruyorlar ona ki elleri acısın da bıraksın ocağı.

> Babamlar bize vermeyecekler bunu diye 5-10 adam toplanıyorlar, bunu oradan kaçırmaya gidiyorlar. Voha Camisi'nin oradan, Karadere'ye yürüme götürüyorlar bunu döve döve.

> Ellerime vuruyorlar, böyle değnekle, sonra aldılar, getirdiler. Ben, ondan sonra teslim oldum ki daha 5-6 erkeğin elinden kaçamam. Ama arkada da kıyamet, 5-10 karı, kimi karı kimi kız, adamlarla çok mücadele ettiler.

Yalnızca bir hikâyede çekme olsa dahi herhangi bir şiddet uygulanmamış olması görüşmecilerin bulunduğu kuşak ve o döneme ait toplumsal koşullarla da doğrudan ilişkili. Burada toplumsal koşulların değişimine ilk örnek olarak, kadınların ifade ettiği şekliyle, Araklı'da resmî nikâh kıyma işlemlerinin 1960'lı yılların başında yapılması sayılabilir. Bir önceki kuşağa ait kadınlar da çok uzun zaman sonra "resmî muamele" yapıldığını söylemiştir. Çekme deneyimini yaşamış en genç kadın 69 yaşındayken (F),[4] diğer görüşmeciler 80 ila 99 yaş aralığındaydı. Doğal olarak, en genç görüşmeci ikinci kuşağa dahil ve diğer kadınların erişemediği birçok imkâna erişmiş. F, okumayazma bilen, bu nedenle de diğer kadınlara göre hem şehirle, hem de devletin birçok kurumundaki kişilerle daha kolay iletişime geçebilen bir kadın.

> Geldim buraya, annemin orada okul açıldı, bayanlara okul. Orada okula gittim. Evlendikten sonra gittim, yani. Böyle ga-

4 Görüşmeciler alfabetik sıraya göre değil, isimlerin baş harflerine göre sıralanmıştır.

zete okurum, hastanelere gitsem, okurum, giderim. Öyle beceririm, tabii. Yaşlılar okulu açıldı ya. Çünkü çocuklarım vardı hep, ben okula giderken. Devlet ayarladı bunu, belediyeler başlatmıştı yaşlılar okusun diye.

Çekme sürecinde yaşanan son iki unsursa, iç içe geçmiş ve anlatıların kabulünü açıkça gösteriyor. Çekme olayının ardından, kızın ailesi jandarma birlikleriyle beraber oğlanın evinden kızlarını geri almak için giderken, erkek aktör de bu sürecin kızın babasının lehine sonuçlanmasını önlemek amacıyla, ilk güvenilir mekânda –çoğunlukla bir akraba evinde– kaçırdığı kız ile cinsel ilişkiye girer. Bu süreç, mahkemede kızların kendi rızasıyla gittiğini beyan etmeleriyle sonuçlanır.

> Tabii kaçırılan kızları hemen kaçırdıkları gibi birlikte olmaya çalışıyorlar ki geri aldıkları zaman desin ki, ben kendi isteğimle gittim.
>
> Bunu ağabeyleri bırakmıyor ama jandarma geliyor, bunları alıp götürüyorlar. Bu diyor ki, buna soruyorlar: "Kızım, diyorlar, sen isteğinle mi kaçtın?", "Hee", diyor, "ben kendi isteğimle kaçtım". Onları anlatamıyor, olmuş artık karısı, karı koca olmuşlar daha. Deyip de geri mi gidecek? O zaman babam da ceza yemiyor, zaten yaşları da tutuyor.

Hatta, sonucun kızın eve dönmesiyle sonuçlanmaması daha sonraki çekme vakalarında babalarının jandarmaya haber vermemelerine de sebep olur. Bu durum, bir kez daha köy içerisinde çekmenin kabul edildiğini gösterir.

> Mahkemeye çıkmadık. Benden önce gene Kalecik'ten bir kız kaçırmıştılar, onun babası çok şey etmişti. Kız mahkemede dedi ki, ben sevdim ben aldım, ben çocuğu kaldırdım ayağa. Babam da dedi ki, bunun koluna tutmuş dedi, T. Efendi'den, o kızın babasının adı T. Efendi'ydi, çok uğraşan olmasın, bırakma dedi mahkemeye.

Kamuoyu konsensüsü

Bir olayın ritüel olarak tanımlanması için, tarihsel süreç içerisinde kendini yeniden üretirken bir yandan da eylemliliğinin aktif olduğu yörede kabul görmesi gerekir. Çekmenin veya daha genel olarak söylemek gerekirse kız kaçırmanın yerleşikliği tarihsel olarak çok geriye gider:

> Türk kültüründe en eski evlenme geleneklerinden birisi de kız kaçırmadır. Özellikle eski Türklerde evlenme, kız kaçırma ve yağma biçiminde olmaktaydı. Hatta meşru evlenme, Altay ve Yakut Türklerinde kız kaçırma yoluyla gerçekleşirdi. Manas Destanında ve diğer birçok Türk destanlarında kaçırma yolu ile evlenmeden söz edilmektedir (Tezcan 2003: 2).

Kız kaçırma ritüeliyle evlenme yörede kabul görüyor olmakla birlikte seremoni olarak tanımlanmasının unsurlarından olan mahkeme süreçleri yaşanırken, bu problem toplumun bütünlüğünü bozacak noktalara ulaşmaz. Örneğin, çekilen kadınlardan biri çekilme esnasında köyün hocasının yanına, camiye sığınmasına rağmen hoca bu olayda taraf olmayı kabul etmemiş:

> Ayşe Hanım Yenge haber verdi ya, bu anlıyor ki kaçıracaklar onu. Bu o zaman gidiyor cami hocasına diyor ki, "Hoca efendi beni kurtar, beni kaçıracaklar." "Kızım diyor, ben seni nasıl kurtarayım. Bana senden önce geldi tembih ettiler. Bu kızı kaçıracağız, sakın bir şey etme. Onlar hep silahlı, ben bir şey diyemem." Ondan medet umamadı annem, gitti bir boş eve tıkandı.

Karadenizli kadın figürü, popüler kültür içerisinde tekil bir kategori olarak resmedilir. Onlara atfedilen tek bir anlatı varmışçasına kendisine sinemadan, televizyona ve müzik üretim işlerine kadar yer bulur. Bahsi geçen popüler kültür nesnelerinde Karadeniz kadını imajı daima sırtlarında ağır fındık ya da çay sepetlerini ve hatta odun taşıyan güçlü fiziksel özelliklere vurguyla belirtilmiştir. Hatta silah ve şiddetle ilintili diğer araç-

ların rahatça kullanımının, Karadeniz kadınlarını daha güçlü bir konuma soktuğuna dair bir yaklaşım da mevcut. (Taşkın 2016: 137). Bu yörenin kadınlarının hissiyatlarını anlık dile getirdiği "kaide atma" geleneği –daha genel bilinen adıyla atışma–[5] çektikleri sıkıntıları yansıttıkları bir tür alandır.

Ancak Karadenizli kadınların gücü diye tasvir edilen şey, eşitsiz iş bölümünün yarattığı bir nevi madunluğun göstergesidir (Taşkın 2016). Ayşenur Kolivar da (2007) Karadenizli kadınlara çizilen mücadeleci kadın portresine rağmen, kritik bir karar aşamasında erkek egemen bir karara rıza göstermek zorunda kaldıklarını belirtir. Buradan hareketle çekme ritüelinde kadınların olayın pasif objeleri olarak görülmesi, cinsiyet ilişkilerinin üstlük/altlık şekillerine göre yapılandırıldığı bir toplumun biçimlerinin ve dilinin çerçevesi içinde yer aldığı konusunda kuşku olmadığını ortaya koyar (Thompson 2006).

Öte yandan, hikâyelerin birçoğunda çekme olayına yardım eden bir kadın figürü de yer alır. Böyle bir kadınla yaptığım görüşmede, nasıl olsa o kızların bir gün evleneceklerini ve zaten köyde sevdiği bir oğlanın da olmadığı bilindiğine göre kiminle evlendiğinin çok da bir öneminin olmadığını söyledi. Bu kadının "Sevgi kann mı doyuruyor?" şeklindeki ifadesi Stirling ve Delaney'in eşler arası cinsiyete dayalı iş bölümünün ve neslin devamının sağlanmasının evlilik kurumunun oluşturulmasında temel faktörler olduğunu vurgulamalanyla birebir örtüşür. Burada da köyde diğer kadınların çekilmesine yardım eden ama çekme deneyimine sahip olmayan bu kadının herhangi bir empati hissi olmaksızın çekme ritüelini kabul ettiği görülür. Bir başka konsensüs durumu ise çekilmiş kadınlar arasında gözlemlenir. Çekilip köye getirilen bir kızın[6] durumu kabullenmesi adına iki yıl

5 Atışmalar düğünlerde, derneklerde, imecelerde veya başka toplantılarda karşı karşıya gelen iki grup veya iki kişi arasında yapılan manzum söz yarışları olarak tanımlanabilir (Duman, 1998).

6 Yazı içerisinde, zaman zaman çekilmiş kız ifadesini kullanırken güncel sürece atıflarda çekilmiş kadın ifadesi yer alır. Bunun en önemli sebebi çekme yaşlarının 12 ila 18 arasında değişmesi. Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi'nce de "18 yaşından küçük herkes çocuktur" ibaresi, iki farklı kullanımı doğrular.

önce çekilmiş bir başka kız gelip onunla görüşür: "Olsun H. olsun, olmuş bitmiş artık iş, 'Hee' de. Bak, beni de çektiler, kucağımda sabim var. Beraber büyütürüz onları, olsun."

Burada, daha önce çekilen kadının tutumu iki türlü düşünülebilir: Çekmeyi kabul etmesinin yanında, kendi gibi çekme deneyimi yaşayan bir başka kadınla empati kurabilmesi ile bir kadınlar-arası dayanışma örneği olarak da okunabilir. Ancak, kamuoyu konsensüsünün temel dayanaklarından biri olan kolektif hafıza yukarıda bahsedilen tüm seremonilerin ve konsensüsün diğer dayanaklarını bütüncül bir hale getirir.

Kadınların tarihe ve toplumsal analize dahil edilmeleri ihtiyacı sebebiyle tarihsel verilerin geçerlilik zemini yazılı belgelerden sözlü geleneklere doğru kaydırılmış, tarihin gizli kalmış seslerine bellek çalışmalarıyla kulak verilmeye çalışılmıştı (Parmaksız 2011). "Bir toplumda kadın ve erkeğin yaşam deneyimini, bunun kapsamını ve sınırlarını belirleyen önemli bir gösterge" (Çakır 2009: 76) olan fiziksel mekân, belleği kuran öznel deneyimin toplumsal bağlamından bağımsız oluşamayacağını gösterir. Bu da, belleğin oluşumundaki öznel deneyimlerin anlamlandırılması, yaşadığı yöreden bağımsız, izole bir şekilde değil, ancak kolektif hafıza içerisinden kendine bir anlam edinmesiyle ve aynı zamanda, o toplumsal belleğin şekillenmesinde bireysel deneyimlerin de etkili olmasıyla mümkün olur. "İnsanların belleklerini edindikleri yer, normal olarak toplumun içidir. Yine toplumla beraber hatırlar, anlar ve hatırladıklarını nereye konumlayacaklarına karar verirler" (Halbwachs 1992: 38). Bu bağlamda, çekme ritüeline gösterilen konsensüste, çekilen kızların bireysel rızalarının olup olmamasından çok yöredeki insanların çekmeye karşı genel tutumunun ne olduğu belirleyicidir. Yukarıda niteliklerini sıraladığım çekme seremonileri ile sürecin tüm kadınlar için ortak aşamalardan geçiyor olması, çekmenin geçmişle bağlantılı olarak tekrarlanması bir ritüel anlamı kazanmasına zemin sağlar. Çekme seremonilerini takip eden süreçte kamuoyunun konsensüsünün sağlanmasında köyün önde gelen hocasının sessiz kalmasının, bir başka kadının çekme esnasında yardım etmesi ya da daha önceki vaka-

larda sonuçsuz kalan mahkeme sürecine başvurmayan baba örnekleri önemli birer göstergedir.

Yine de buradaki konsensüsün ilk bakışta çekme ritüelinde kadınları pasif birer obje gibi konumlandırdığı imajı çizilse de, kadınların aslında evlilik sonrası aile içerisinde geliştirdikleri birtakım stratejilerle kendilerine manevra alanları oluşturduklarını görebiliriz. Üçüncü eş ve ikinci kuma olarak çekilerek geldiği evde aspirini –etkisiz de olsa– doğum kontrol yöntemi olarak kullandığını söyleyen ve "bu şekilde en azından 7 çocuğum var" diye gülerek anlatan bir kadın için önemli bir özgürlük alanı yaratılmış olur. Okuma-yazma bilen F. okuduğu gazeteler, dergiler ve hikâye kitapları sayesinde dünyayı diğer görüşmecilere göre çok daha yakından tanır. Bu sebeple, onun çocuklarının hepsi üniversite mezunu, İstanbul'da "büyük adam" olmuşlardı. Hatta görüşmelerin en büyük iki vurgusu olan "cahillik" ve "fakirlik" unsurları haneler arası kadın dayanışmasının temelini oluşturur.

> Dışarıdan okumuş olsaydım, yani öğretmenlikte çok hevesim var idi. Keşke okusaydım, onda çok hevesim var idi. Hâlâ diyorum çocuklara ki okuyun...
>
> Eskiden mesela, bir çuval un alırdılar, onunla evde geçim yapardılar. Ahırda inek, evde bir çuval un, bahçede de fasulye. Eskiden biber dolması etmek yok idi. Ahırda inekler, inek sağılırdı. Sütünden, yağından bir çuval da un alırdık evde ekmek yapardık. Öyle 7 can, 5 kardeş geçinirdik.
>
> Sığır doğurmamış olsa, gidin A. Abla'ndan biraz minci (bir çeşit peynir) alın gelin, maslahat (takas) ederdik birbirimize. Çarşıya gitmek yok, maslahat.

Şimdilerde, her biri gençlikte çekilen cefaların yaşlılıkta hastalıkla ödendiğini düşünse de, çeken erkekler ile çekilen kadınların aralarında en az 10, en fazla 22 yaş fark vardı. Bu sebeple en gençleri olan F. dışında hepsinin kocaları vefat etmiştir. Bu durumu ise, Ş.'nin kocasını nasıl hatırladığıyla ilgili sözleri en güzel şekilde açıklar:

Sonradan sevdim adamı tabii, ama o bana çok yanlışlar yaptı. Ondan sonra da soğudum. Öyle de öldü gitti. Orada (İstanbul'da) şimdi arkadaşımızın kızı vardır, uzman doktor. O derdi ki, "İyi oldu öyle yapanlar öldüler, kadınlar kaldılar". Ama kadınlar da yüz türlü hastalıkla kalmışlar.

Sonuç

Bu çalışma, literatürdeki kız kaçırma tanımlarına karşı bir argüman oluşturularak kuruldu. Evlilik çalışmaları içerisinde yer alan kaçma/kaçırılma çoğu zaman normların dışında istisnai modeller olarak tanımlansa da, kaçırılma eyleminin geçmişi eski Türklere kadar götürülür. Öte yandan, bu istisnai olma hali, bir alternatif sistem olarak tanımlanıp, istisnanın evlilik kurumunun katı, işlenemez yapısında çatlaklar oluşumuna imkân sağladığı iddia edilir. Ancak, çekilmelerin tamamının evlilikle sonuçlanması, kız kaçırmanın kendisini alternatif olarak sunamaz. Hatta çekilen kızların rızası olmaksızın vakaların gerçekleşmesi çekme esnasında onları bir mülkmüşçesine alıp gidebilmelerine fırsat sağlar.

Bu çalışmanın nihai hedefi olan çekmenin ritüel olarak tanımlanmasının zemini törensel bir eylem ve kamuoyunun konsensüsü bağlamında incelendi. Törensel eylem her anlatıda ortak olan unsurların –görücü usulü istemenin gerçekleşmemesi, akrabalık bağı, çekme esnasında kadına karşı şiddet, cinsel birleşme ve mahkeme süreci– bir araya gelmesiyle oluşur ve bu törensel eylemin süreç içerisinde yeniden tekrarlanmasıyla kamuoyunun da konsensüsü meydana gelir. Herhangi bir birey hiçbir koşulda toplumdan izole olarak sosyalleşemeyeceği için, hem kolektif belleğin oluşumunda hem de bu belleğin bireylerin öznel deneyimlerini şekillendirmesinde etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda da, çekme eylemi süreç içerisinde hem o yöreye ait bellekte yer etmiş, hem de yörenin her bir bireyine ait belleğin oluşumunda kendini bir ritüel olarak kabul ettirmiş.

Çekmeyi ritüel olarak tanımlarken oluşan bu konsensüsten kadınların kaderlerine boyun eğip, onları kaçıran erkekle ev-

lenmesi gibi bir sonuç çıksa da aile yaşantılan içerisinde kendilerine stratejiler geliştirerek kendileri için bilgi ve politika yapma alanları sağlar. Feminist kuramın bir diğer önemli ismi Sandra Harding (2008: 114-5) kadınlar için bilginin nasıl üretileceği sorusuna cevap olarak "hareket noktasının kadınlann hayatlan üzerinden olması gerektiğini", bir diğer deyişle "aşağıdan" bilimin yapılması gerektiğini vurgular. "Aşağıdan bilim" feminist kuram içerisinde en temel eleştirilerden biri olup, erkeklerce yürütülen ve erkeklerin birer araştırma nesnesi olduğu ancak toplumun geneline dair bilimsel çıkanmlar yapılan bilime karşıt olarak, kadınlann da bilimin hem üretim, hem de sonuç aşamasında yer aldıkları bir kavramsallaştırma ve yöntem önerisi. Bu çalışmada da çekme ritüelini, kadınların konumu üzerinden, kadınlarla görüşerek, kadınların tarihine ilişkin bir alanı onlarla birlikte anlamlandırmayı hedefliyorum.

Çatlaklardan Sızan Rengârenk Işık: Dicle Koğacıoğlu

AYŞE GÜL ALTINAY

There is a crack in everything / That's how the light gets in
(Her şeyde bir çatlak vardır / Işık öyle girer içeri)
– LEONARD COHEN

Dicle hakkında konuşmak ve yazmak hâlâ çok zor. İçimi dolduran derin özlem ve acıya eşlik eden onlarca sahnenin en zor olanı Haziran 2009'dan. Sabancı Üniversitesi mezuniyet töreninde Dicle, Hülya (Adak) ve ben yan yana oturuyoruz. Tören boyunca her telden konuşuyoruz, dertleşiyoruz. Arada gülüşsek de sohbetimize ciddiyet hâkim. Sevdiklerimizin hastalıklarını ve yaşadığımız zor deneyimleri konuştukça yüzümüze çöken karanlığı ancak müzik yumuşatabiliyor. Ayhan Sicimoğlu orkestrası dans ritimlerine geçtiğinde biz de ayaktayız, coşkuyla dans ediyoruz. Üstümüzde cübbeler, öğrencilerimizi mezun etmek için toplanmışız. Oysa, üzerinden 15 yıl geçmiş olsa da, kahkahalar atarak dans etmeye doyamadığımız kendi mezuniyetimiz daha dün gibi. Ne zaman "büyüdük" de biz öğrenci mezun ediyoruz, ne zaman üzerimize ciddiyet ve ağırlık çöktü?

Ciddiyet ve ağırlık çökmesi lafın gelişi değil. Mezuniyetten erken ayrılacağımı söylediğimde Dicle de benimle çıkmak istediğini söylüyor. Herkes yemek yemeye, fotoğraflar çektirme-

ye devam ederken biz yola koyuluyoruz. Normalde ikinci köprüden geçecekken, Dicle'yi bırakabilmek için direksiyonu Boğaz Köprüsü'ne kırıyorum. Cumartesi gecesi için büyük hata – en azından o sırada öyleymiş gibi geliyor. En fazla bir saat sürecek yol neredeyse iki saat sürüyor. Ben gittikçe sabırsızlanıyorum. Ertesi sabah erkenden çıkacağım yolculuğa hazırlanmak için zaten az zamanım vardı, daha da azalıyor. Nereden bilebilirim ki o trafik sayesinde Dicle ile geçireceğim son dakikaların uzadığını, hayatın bana onunla bir saat daha hediye ettiğini.

Ekim 2009'da New Haven'da geçirdiğim araştırma izni sırasında ekranıma düşen bir mesajla öğreniyorum Dicle'nin aramızdan ayrıldığını. O son konuşmamız kulaklarımda çınlıyor: "Artık çok az görüşebiliyoruz. Eskisi gibi muhabbet etmeyeli ne çok zaman oldu. Sen Amerika'ya gitmeden görüşebilsek keşke..." Araya giren seyahatler ve konferanslar izin vermiyor, onunla doya doya görüşemeden kendimi New Haven'da buluyorum. Dahası, İstanbul trafiğinin bana hediye ettiği o bir saati de harcıyorum. Harcıyorum diyorum, çünkü aslında Dicle son derece sakin ve sohbete açık; sinirli ve sabırsız olan benim. Evet, sevdiğim insanın hastalığı ve daha pek çok sıkıntı var o sırada hayatımda, ama aslında o an arabada bunların hiçbirisi yok, yalnızca Dicle ve ben varız. Ve ben bu kıymetli zamanı gelecek kaygılarına teslim olarak harcıyorum. Oysa trafik yoğunluğunu arkadaşımla bana bir saat daha muhabbet fırsatı veren bir hediye olarak alabilsem, kim bilir neler paylaşabileceğiz, ne kadar güleceğiz o çok ciddi hallerimize. Veya Dicle'yi bırakırken arabadan inip ona doya doya sarılsam ve İstanbul trafiğinin onunla ne kadar keyifli bir deneyime dönüştüğünü söylesem... Bu on yıl içinde bunları çok daha fazla yapabilmeyi, olduğum anla ve o anı paylaştığım kişilerle çok daha gerçek temaslar yaşayabilmeyi, trafiği ve her türlü haliyle hayatın içinden gülümseyerek geçebilmeyi daha fazla deneyimleyebiliyorsam, bunda Dicle'nin verdiği hayat dersinin büyük bir payı var.

9 yıldır Dicle'ye hayalimde sarılıyorum, muhabbetimizi içimde sürdürüyorum. Büyük bir özlemle...

İnsanın sevdiği birisini, üstelik de bu kadar genç yaşta, kaybetmesi çok zor. Bunu uzakta tek başına yaşaması, diğer sevenlerine sarılamaması, onlarla birlikte ağlayamaması daha da zor. Döner dönmez ortak arkadaşlarımıza ve Dicle'nin ailesine ulaşıyorum. Dicle'nin evi henüz olduğu gibi duruyor. Ailesi evi dağıtmadan önce bizleri evden bir hatıra almaya çağırıyor. Benim elim Dicle'nin beyaz şalına gidiyor. Benim için o şal Dicle'nin parlak hayat ışığı... O ışık onu tanımış olan herkesin içinde yanmaya devam ediyor. Ve ne güzel ki 2010 yılından bu yana Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü buluşmaları Dicle'nin ışığını hayatın tüm renklerinde çoğaltmamıza vesile oluyor.

Dicle gibi makale ödülü alan makaleler ve yazarları da bizi siyah-beyazın dışında bir dünyaya davet ediyorlar, rengârenk bir dünya mümkün diyorlar. Heyecanla yürütülen araştırmalar çok zor konulara eğilse de yazarları hep ışığı arıyor; dayanışma nerede, arkadaşlık nerede, adalet nerede, eşitlik nerede, özgürlük nerede, umut nerede, mizah nerede, kadınlar nerede, hayat nerede diye soruyorlar, ısrarla ve tutkuyla. Ve biz, her birini dinlerken ve okurken kendimizi hayata yeni gözlükler, yeni sorular ve yeni hikâyelerle bakarken buluyoruz. Her yıl çoğalan Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü topluluğu bize tekrar tekrar gösteriyor ki Türkiye'de –ve dünyada– hayatın çeşitliliğini ve karmaşıklığını toplumsal cinsiyeti ciddiye almadan anlamak mümkün değil. Dicle'nin genç yaşına rağmen arkasında bıraktığı zengin miras bize hem bu çeşitliliği anlamak hem de kutlamak için çok sayıda araç sunuyor. Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü ile Dicle'nin önümüzü açmaya devam eden mirasını ve hayatın o muhteşem çeşitliliğini kutlamaya devam ediyoruz.

Dicle'nin uzun yıllar hocası, meslektaşı ve arkadaşı olmuş sevgili Ayşe Öncü'nün önerisi (ve emeği) ile 2010 yılında hayata geçen Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü onuncu yılına yaklaşırken bu kutlama elinizdeki kitapla taçlanıyor. Her yıl genç akademisyenlerden öğrendiklerimizi ve aldığımız ilhamı dünyayla paylaşabiliyor olmak büyük bir mutluluk!

Bu ufuk açıcı makalelerin değerlendirme ve seçilme sürecine büyük emek veren sevgili jüri üyelerine; makalelerini bizim-

le paylaşma cesaretini ve cömertliğini gösteren tüm genç akademisyenlere ve tabii kitabın hayata geçmesini ve elinize ulaşmasını mümkün kılan Ayşecan Terzioğlu ve Cenk Özbay'a yürekten teşekkürler!

Dicle'nin rengarenk ışığını hep birlikte çoğaltmaya devam ettiğimiz, içinden ışık sızan çatlakları sevgiyle, umutla, dayanışmayla büyüttüğümüz, birbirimizden güç alarak hayata dört elle sarıldığımız, sevdiklerimizle geçirdiğimiz her bir anın ne kadar özel olduğunu hissettiğimiz ve hissettirebildiğimiz nice on yıllara...

KAYNAKÇA

Abadan Unat, Nermin (1979) *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.

Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.

— (1993) "Islam and The Gendered Discourse of Death", *International Journal of Middle East Studies* 25(2): 187-205.

Adams, Tony. E., Stacy Holman Jones ve Carolyne Ellis (2015) *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*, Oxford: University Press.

Ahmed, Sara (2006) *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham: Duke University Press.

— (2015) *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, İstanbul: Sel Yayınları.

Akmeşe, Oktay (2014) *Dersim'de Kırk Göze*, Tunceli: Panama Kitabevi.

Akşit, Elif Ekin (2009) "Haydi Kızlar Okula: Kızların Eğitimi, Kadınların Bilgisi", *Birikim* 114: 7-26.

Alkan Zeybek, Hilal (2011) "Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik", *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik* içinde, haz. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, İstanbul: Metis Yayınları.

Alkan, Ayten (2009) "Giriş: Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekânın İzini Sürmek", *Cins Cins Mekân* içinde, haz. Ayten Alkan, İstanbul: Varlık Yayınları.

Andrew, Caroline (2000) "Resisting Boundaries? Using Safety Audits for Women", *Gendering the City: Women, Boundaries, and Visions of Urban Life* içinde, haz. Kristin. B. Miranne ve Alma H. Young, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Anthias, Floya ve Nira Yuval-Davis (1989) "Introduction", *Women-Nation-State* içinde, haz. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, New York: St. Martin's Press.

Anthias, Floya, Nira Yuval-Davis ve Harriet Cain (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour, and Class and the Anti-Racist Struggle*, New York: Routledge.

Avcı, Artun (1998) "Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Mizah ve Gülmece", *Birikim*: 166.

Aygün, Hüseyin (2009) *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan: Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar, Fotoğraflar*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Bachelard, Gaston (2013) *Uzamın Poetikası*, çev. Dost Körpe, İstanbul: İthaki Yayınları.

Bakhtin, M. Mikhailovich (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin: University of Texas Press.

Barth, Fredrik (2001) *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Bağlam Yayınları: İstanbul.

Bartu Candan, Ayfer ve Cenk Özbay (2014) *Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Açılımlar, Mücadeleler*, İstanbul: Metis Yayınları.

— (2018) *Kültür Denen Şey: Antropolojik Yaklaşımlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Başgöz, İlhan (2008) *Türkü*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Bates, Daniel. G. (1974) "Normative and Alternative Systems of Marriage Among the Yörük of South Eastern Turkey", *Anthropological Quarterly* 47(3): 270-287.

Bates, Daniel. G., Francis Conant ve Ayşe Kudat-Sertel (1974) "Kidnapping and Elopement As Alternative Systems of Marriage", *Anthropological Quarterly* 47(3): 233-237.

Bauman, Richard (1975) "Verbal Art as Performance", *American Anhtropologist* 77(2): 290-311.

— (2004) *A World of Others' Words: Cross Culturally Perspectives on Intertextuality*, Massachusetts: Blackwell Publishing.

Bauman, Richard ve Charles L. Briggs (1990) "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.

Bektaş, Leyla (2013) "Kent Mekânının Dönüşümü ve Yabancılaşma: Kente Belgeseller Üzerinden Bakış", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

— (2015) "Göğe Uzanan Binalarda Gündelik Hayatın İnşası", *Moment Dergi* 2 (1): 266-295.

Bellér-Hann Ildikó ve Chris Hann (2001) *Turkish Region: State, Market and Social Identities on The East Black Sea Coast*, Oxford: School of American Research Press.

Bergson, Henri (2006) *Gülme: Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berktay, Ayşe (1998) *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bhavnani, Kum-Kum ve Angela Y. Davis (2001) "Hapsedilmiş Kadınlar: Dönüştürücü Stratejiler", *Psikoloji ve Toplum: Radikal Teori ve Pratik* içinde, haz. Ian Parker ve Russell Spears, Ankara: Rastlantı Yayınları.

Bıçakçı, Barış (2013) *Sinek Isırıklarının Müellifi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bondi, Liz (1998) "Sexing the City", *Cities of Difference* içinde, haz. R. Fincher ve J.M. Jacobs, New York: The Guilford Press.

Bora, Aksu (2015) *İradenin İyimserliği: 2000'lerde Türkiye'de Kadınlar*, Ankara: Ayizi Kitap.

Bora, Aksu ve Asena Günal (2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, Tanıl (2005) "'Kitle İmhalarla Yok Etmek Lazım'–Gelişen Anti-Kürt Hınç–", *Birikim* 191: 231-260.

Boratav, Pertev. N. ve Remy Dor (1997[1982]) "Türk Ağıtlarının, İşlevleri, Konuları ve Biçimleri", Anadolu *Ağıtları* içinde, haz. Ahmet Şükrü Esen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, Pertev N. ve Özdemir, F. (1986) *Anadolu Türküleri* içinde, haz. Ahmet Şükrü Esen, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1974) "The School as a Conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities", *Contemporary Research in the Sociology of Education* içinde, haz. John Eggleston, Londra: Metheun.

— (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Oxford: Routledge Kegan & Paul.

Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron (1979) *The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Bozon, Michel (2008) "Les minorités sexuelles sont-elles l'avenir de l'humanité?", *Mariages et homosexualités dans le monde: L'arrangement des normes familiales* içinde, haz. Virginie Descoutures, Marie Digoix vd. Paris: Éditions Broché.

Briggs, Charles L. (1993) "Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing: Music and Poetics in a Critical and Collective Discourse", *American Anthropologist* 95(4): 929-957.

Brockmeier, Jens (2002) "Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory", *Culture & Psychology* 8(1): 15-43.

Brownill, Sue (2000) "Regen(d)eration: Woman and Urban Policy in Britain", *Woman and the City: Visibility and Voice in Urban Space* içinde, haz. Jane Darke, Sue Ledwith ve Roberta Woods, Basingstoke: Palgrave.

Butler, Judith (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

— (2002) *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, New York: Columbia University Press.

— (2008) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

— (2011) "Remarks on Queer Bonds", *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 17 (2-3): 381-387.

Cantek, Levent (2011) *Şehre Göçen Eşek: Popüler Kültür, Mizah ve Tarih*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cengiz, Daimi (2010) *Dizeleriyle Tarihe Tanık Dersim Şairi Sey Qaji*, İstanbul: Horasan Yayınları.

Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.

Cockburn, Cynthia (2004) *Mesafeyi Aşmak: Barış Mücadelesinde Kadınlar*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.

Collier, Jane, Sylvia Yanagisako ve Michelle Z. Rosaldo (1982) "Is There a Family? New Anthropological Views", *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* içinde, haz. Barrie Thorne ve Marilyn Yalom, New York: Longman.

Collins, Patricia Hill (2004) "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual & Political Controversies* içinde, haz. Sandra Harding, New York: Routledge.

Connell, Raewyn (1987) *Gender and Power*, Stanford: Stanford University Press.

Connell, Robert William (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connerton, Paul (1999) *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Coşkun, Vahap, Şerif Derince ve Nesrin Uçarlar (2010) *Dil Yarası: Türkiye'de Eğitimde Anadilinin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerin Deneyimi*, Diyarbakır: Diyarbakır Sosyal Siyasal Araştırmalar Enstitüsü (DİSA).

Cresswell, Tim (1998) "Night Discourse: Producing/Consuming Meaning on the Street", *Images of the Street: Planning, Identity and Control in Public Space* içinde, haz. Nicholas R. Fyfe, Londra: Routledge.

Cresswell, Tim ve Tanu Priya Uteng (2008) "Gendered Mobilities: Towards An Holistic Understanding", *Gendered Mobilities* içinde, haz. Tanu Priya Uteng ve Tim Cresswell, Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

Çağlayan, Handan (2010) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakır, Serpil (2009) "Osmanlı'da Kadınların Mekânı, Sınırlar ve İhlaller", *Cins Cins Mekân* içinde, haz. Ayten Alkan, İstanbul: Varlık Yayınları.

Çalışlar, Oral (2010) *Mamak Askeri Cezaevi (Anılar 1971-1980)*, İstanbul: Everest Yayınları.

Çavdar, Ayşe (2010) "Müslüman Gettoda Çakma Modernite", *Academia*, https://www.academia.edu/413086/Müslüman_gettoda_çakma_modernite

— (2013) "Orta Sınıfın Evi", *İSTANBUL: Müstesna Şehrin İstisna Hali* içinde, haz. Ayşe Çavdar ve Pelin Tan, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Çavuşoğlu, Erbatur (2014) *Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çelebi, Aykut (2004) "Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme", *Kamusal Alan* içinde, haz. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları.

Das, Veena (1995) "National Honor and Practical Kinship: Unwanted Women and Children" *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* içinde, haz. Faye Ginsburg ve Rayna Rapp, Berkeley, CA: University of California Press.

— (1996) "Sexual Violence, Discursive Formations and the State", *Economic and Political Weekly* 31 (35/37): 2411-2423.

Davis, Mike (2007) *Gecekondu Gezegeni*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.

Davis, Natalie Zemon (1995) *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge: Harvard University Press.

Dedeoğlu, Saniye ve Adem Elveren (2012) *Gender and Society in Turkey: The Impact of Neoliberal Policies, Political Islam and EU Accession*, Londra: IB Tauris.

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

Demez, Gönül (2009) "Sınıfsal ve Bireysel Kimlik Oluşumunda Beden Sorunu: Habitus", *Toplumbilim* 24: 17-25.

Doğan, Ali Ekber (2007) *Eğreti Kamusallık: Kayseri örneğinde İslamcı Belediyecilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dowling, R. (1998) "Suburban Stories, Gendered Lives: Thinking through Difference", *Cities of Difference* içinde, haz. Ruth Fincher ve Jane Margaret Jacobs, New York: The Guilford Press.

Duman, Mustafa (1998) "Trabzon Yöresinde Atışma ve Türkü Atma Geleneği", *Türk Folkloru Araştırma Yıllığı Belleten 1987/1-2*, İstanbul: Türk Folkloru Yayınları.

Duncan, Margot (2004) "Autoethnography: Critical Appreciation of An Emerging Art", *International Journal of Qualitative Methods* 3 (4): 1-14.

Dünya Bankası (2005) "Yönetici Özeti", *Türkiye-Eğitim Sektörü Çalışması: Okul Öncesi Eğitimden Orta Öğretime Etkili, Adil ve Verimli bir Eğitim Sisteminin Sürdürülebilir Yolları*, Washington, DC.

Düzgün, Mustafa (1992) *Dersim Türküleri: Tayê Lawikê Dêrsimi*, İsveç: Berhem Yayınları.

E-skop (2014) "Bedenlerin Dili: Marianne Wex'in Fotoğraflarında Kadın ve Erkek Bedenlerinin Mekanı İşgal Etme Biçimleri", 12 Şubat 2014, http://www.e-skop.com/skopbulten/bedenlerin-dili-marianne-wexin-fotograflarinda-kadin-ve-erkek-bedenlerinin-mek%C3%A2ni-isgal-etme-bicimleri/1778

Edelman, Lee (2004) *No Future: Queer Theory an The Death Drive*, Durham: Duke University Press.

Ellis, Carolyn (2010) "Creating Criteria: An Ethnographic Short Story", *Qualitative Inquiry* 6 (2): 273-277.

Engels, Friedrich (1992) "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", çev. Sevim Belli, İstanbul: Sol Yayınları.

Epstein, Dora (1997) "Abject Terror: A Story of Fear, Sex, and Architecture", *Architecture of Fear* içinde, haz. Nan Ellin, New York: Princeton Architectural Press.

Ergüden, Işık (2007) *Hapishane Çağı: Kapatılan İnsan*, İstanbul: Versus Yayınları.

Erkilet, Alev (2013) "Düzgün Aileler, Yeni Gelenlere Karşı: Korku Siyaseti, Tahliyeler ve Kentsel Ayrışma", *İSTANBUL: Müstesna Şehrin İstisna Hali* içinde, haz. Ayşe Çavdar ve Pelin Tan, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Eroğlu, Mehmet (2006) *Belleğin Kış Uykusu*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Ettore, Elizabeth (2005) "Gender, Older Female Bodies And Autoethnograpy: Finding My Feminist Voice By Telling My İllness Story", *Women's Studies International Forum* 28: 535-546.

Evlenme Yönetmeliği (1985), *T.C. Resmî Gazete* 18921, 7.11.1985.

Ezer, Özlem (2010) "Peace Between Banyan and Kapok Trees: Untangling Cambodia Through Thavory Huot's Life Story", *2005 Women PeaceMakers Program*, haz. Emiko Noma.

Feld, Steven (1990a) *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song In Kaluli Experience*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

— (1990b) "Wept Thoughts: The Voicing of Kaluli Memories", *Oral Tradition* 5 (2-3): 166-214.

Feld, Steven ve Aaron A. Fox (1994) "Music and Language", *Annual Review of Anthropology* 23: 25-53.

Fineman, Martha (1995) *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York: Routledge.

Finnegan, Ruth. H. (1977) *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, New York: Cambridge University Press.

Firth, Raymond (1965) "Family in Tikopia", *Comparative Family Systems* içinde haz. Meyer Francis Nimikoff, Boston: Houghton Mifflin.

Foucault, Michel. (1980[1972]) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, haz. Colin Gordon, Büyük Britanya: The Harvester Press.

— (2003) *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fox, Greer Litton (1975) "Love Match and Arranged Marriage in a Modernizing Nation: Mate Selection in Ankara, Turkey", *Journal of Marriage and Family* 37 (1): 180-193.

Fraser, Nancy (1990) "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text* (25-26): 56-80.

Freire, Paulo (2010) *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gal, Susan (2001) "An Anthropological Review", *Linguistic anthropology: A reader* içinde, haz. Alessandro Duranti, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Garber, Judith. A. (2000) "Not Named or Identified: Politics and the Search for Anonymity in the City", *Gendering the City: Women, Boundaries, and Visions of Urban Life* içinde, haz. Kristine B. Miranne ve Alma H. Young, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Geertz, Clifford (2010) *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları.

Gellner, Ernest (2013) *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gluck, Sherna (1977) "What's so Special about Women? Women's Oral History", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 2(2): 3-17.

Göğceli, Kemal Sadık (2001) *Ağıtlar (4. basım)*, İstanbul: Adam Yayınları.

Göle, Nilüfer (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.

Greed, Clara H. (1994) *Women and Planning: Creating Gendered Realities*, Londra: Routledge.

Guha, Ranajit (2006) *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gülbudak, C. (2010) "Kırık Sazlar, Kadın Âşıklar", *BÜ'de Kadın Gündem* 18, <http://www.bukak.boun.edu.tr/?cat=32>

Gürbilek, Nurdan (2008) *Mağdurun Dili*, İstanbul: Metis Yayınları.

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Araştırması (2006) "Türkiye'de Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması", http://www.hips.hacettepe.edu.tr/tgyona/TGYONA_rapor.pdf TGYONA.

Halberstam, Jack (2005) *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*, New York: New York University Press.

Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press.

Halperin, Daniel M. (2003) "The normalization of queer theory", *Journal of Homosexuality* 45 (2-4), 339-343.

Haraway, Donna (2004), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *The Feminist Standpoint Theory* içinde, haz. Sandra Harding, New York: Routledge.

Harding, Sandra (2004), "Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic and Scientific Debate", *The Feminist Standpoint Theory* içinde, Sandra Harding, New York: Routledge.

Harker, Richard (1990) "Bourdieu - Education and Reproduction", *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory* içinde, haz. Richard Harker, Cheleen Mahar & Chris Wilkes, Basingstoke: Macmillian.

Hart, Kimberly (2007) "Love by Arrangement: The Ambiguity of 'Spousal Choice' in a Turkish Village", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, 345-362.

Hertzler, Joyce Oramel (1970) *Laughter: A Socio-Scientific Analysis*, New York: Exposition Press.

Herzfeld, Michel (1993) "In Defiance of Destiny: The Management of Time and Gender at a Creatan Funeral", *American Ethnologist* 20(2), 241-255.

Highmore, Ben (2011) *Ordinary Lives: Studies in the Everyday*, Oxon: Routledge.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Holt, Nicholas L. (2003) "Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story", *International Journal of Qualitative Methods* 2(1): 1-22.

İdemen, Siren ve Yücel Göktürk (2005) "12 Eylül'ün Pilot Cezaevi Mamak: "Kim Kimi Düzerse" Dedi Albay Raci", *Express* 53.

İlyasoğlu, Aynur ve Gülnur Kayacan (2003) *Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklılar: Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Işık, Haydar (2014) *Arevik*, Ankara:Satırarası Yayınları.

Jackson, Peter (1998) "Domesticating the Street: The Contested Spaces of the High Street and the Mall", *Images of the Street: Planning, Identity and Control in Public Space* içinde, haz. Nicholas R. Fyfe, Londra: Routledge.

Jacobs, Jane (2011) *Büyük Amerikan Şehirlerinin Yaşamı ve Ölümü*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Metis Yayınları.

Jassal, Smita Tewari (2012) *Unearthing Gender: Folksongs of North India*, Durham: Duke University Press.

Jones, Adam (2000) "Gendercide and Genocide", *Journal of Genocide Research* 2(2):185-211.

— (2006) *Genocide: A Comprehensive Introduction*, Routledge: New York.
— (2008) "Gender and Genocide", *The Historiography of Genocide* içinde, haz. Dan Stone, New York: Palgrave/Macmillan.
Jones, Stacy Holman (2005) "Autoethnography Making The Personal Political", *Handbook of Qualitative Research* içinde, haz. Norman K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln, Londra: Sage Publications.
Kalfa, Aslıcan, Bilge Sevim Aytekin ve Zeynep Özge Dinç (2009) "Kent İçi Ulaşımın Cinsiyeti: Ankara Örneği", *Cins Cins Mekân* içinde, haz. Ayten Altan, İstanbul: Varlık Yayınları.
Kandiyoti, Deniz (1988) "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2 (3): 274-290.
Kayıran, Demet (yön.) (2003) *Yarınlarım Aydınlık Olsun*, TRT Belgeseli.
Keser, İnan (2011) *Göç ve Zor: Diyarbakır Örneğinde Göç ve Zorunlu Göç*, Ankara: Ütopya Yayınları.
Kızılkaya, Muhsin (2010) *Bir Dil Niye Kanar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
Kirişçi, Kemal ve Gareth M. Winrow (1997) *The Kurdish Question and Turkey: An Example of a Trans-state Ethnic Conflict*, Londra: Frank Cass.
Koğacıoğlu, Dicle (2007) "Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 3.
— (2012) "Hukukçu Otobiyografileri ile 12 Eylül Yasallığının Dinamiklerini Düşünmek", *European Journal of Turkish Studies* 15.
Kudat Sertel, Ayşe (1974) "Institutional Rigidity and Individual Initiative in Marriages of Turkish Peasants", *Anthropological Quarterly* 47 (3): 288-303.
Kulin, Ayşe (2005) *Kardelenler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Kumar, Krishan ve Ekaterina Makarova (2008) "The Portable Home: The Domestication of Public Space", *Sociological Theory* 26(4): 324-343.
Lasch, Christopher (1976) "The Family as a Haven in a Heartless World", *Salmagundi* 35: 42-55.
Le Breton, David (2007) *Yürümeye Övgü*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayıncılık.
Leezenberg, Michiel (2003) "Kurdish Alevis and the Kurdish Nationalist Movement in the 1990" Paul J. White ve Joost Jongerden içinde, haz. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Boston: Brill.
Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*, Cambridge: Blackwell.
Lentin, Ronit (1997) "Introduction:Endengering Genocides", *Gender and Catastrophe* içinde, haz. Ronit Lentin, Londra/New York: Zed Books.
Livholts, Mona (2012) *Emergent Writing Methodologies in Feminist Studies*, Londra: Routledge.
Lord, Albert Bates (1971) *The Singer of Tales*, New York: Atheneum.
Lupton, Deborah (2002) *Duygusal Yaşantı: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme*, çev. Mustafa Cemal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Lykke, Nina (2010) *Feminist Studies - A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*, New York: Routledge.
Mahmood, Saba (2005) *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

Massey, Doreen (1994) *Space, Place, and Gender*, Mineapolis: University of Minnesota Press.

Mazali, Rela (2001) *Maps of Women's Going and Stayings*, Stanford: Stanford University Press.

Mete, Cem (2004) "Education Finance and Equity in Turkey", Paper commissioned for the Turkey European Social Survey, World Bank, Washington DC.

Miller, K. Nancy (1991) *Getting Personal - Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts*, New York: Routledge.

Milliyet (2014) "Bacaklarını topla, yerimi işgal etme", 17 Nisan 2014, http://www.milliyet.com.tr/bacagini-topla-yerimi-isgal-etme/gundem/detay/1868687/default.htm

Miranne, Kristine B. ve Alma H. Young (2000) *Gendering the City: Women, Boundaries, and Visions of Urban Life*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Muncey, Tessa (2005) "Doing Autoethnography", *International Journal of Qualitative Methods* 4 (1): 69-86.

Muñoz, José Esteban (1999) *Disidentifications: Queers of color and the Performance of Politics*, New York: Routledge.

— (2009) *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*, New York: New York University Press.

Neyzi, Leyla ve Haydar Darıcı (2013) *"Özgürüm Ama Mecburiyet Var": Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Oğuz, Hatice Şule (2012) "Alanda Bir Kadın", *Fe Dergi* 4(1): 64-78.

Oruçoğlu, Muzaffer (2010) "Dersim ve Biz", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, haz. Şükrü Aslan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öncü, Ayşe (2005) "'İdealinizdeki Ev' Mitolojisi Kültürel sınırlarını Aşarak İstanbul'a Ulaştı", *Mekan, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler* içinde, haz. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbay, Cenk (2010) "Nocturnal Queers: Rent Boys' Masculinity in Istanbul", *Sexualities* 13(5): 645-663.

— (2013) "Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak", *Doğu Batı* 63: 185-204.

— (2014) "Yirmi Milyonluk Turizm Başkenti: İstanbul'da Hareketliliklerin Politik Ekonomisi", *Yeni İstanbul Çalışmaları* içinde, haz. Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay, İstanbul: Metis Yayınları.

Özbay, Cenk, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin (2011) *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Özcan, Mesut (2002) *Öykületiyle Dersim Ağıtları-1*, Ankara: Kalan Yayınları.

Paquot, Thierry (2011) *Şehirsel Bedenler*, çev. Zeynep Bengü, İstanbul: Everest Yayınları.

Parker, Simon (2004) *Urban Theory and the Urban Experience: Encountering the City*, Londra: Routledge.

Parmaksız, Pınar ve Melis Yelsalı (2011) "Kadınların Belleği: Hatırlama, Anlatı, Deneyim ve Toplumsal Cinsiyet", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar Cilt I-II* içinde, haz. Serpil Sancar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Pateman, Carol (1988) "The Fraternal Social Contract", *Civil Society and the State: New European Perspectives* içinde, haz. John Keane, Londra: Verso.

Pedersen, Paul (1995) *The Five Stages of Culture Shock: Critical Incidents Around the World*, Westport: Greenwood Publishing.

Peters, Emrys L. (1965) "Aspects of Family among the Bedouin of Cyrenaica", *Comparative Family Systems* içinde, haz. Meyer Francis Nimikoff, Boston: Houghton Mifflin.

Pollak, Michel (1982) "L'homosexualité masculine, ou: le bonheur dans le ghetto?", *Sexualités occidentales: contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité* içinde, Communications no. 35.

Pollan, Micheal (2015). *Bana Ait Bir Yer Hayallerin Mimarisi*, çev. İlknur Urkun Kelso, İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları.

Radikal (2014) "Arınç: Kadın herkesin içinde kahkaha atmayacak", 28 Temmuz 2014, http://www.radikal.com.tr/politika/arinc_kadin_herkesin_icinde_kahkaha_atmayacak-1204217

Rajan, Rajeswari Sunder (2003) *The Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Duke University Press.

Randall, William Lowell (1999) *Bizi 'Biz' Yapan Hikâyeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Reed-Danahay, Deborah (1997) *Auto/Ethnography Rewriting the Self and the Social*, Oxford: Berg.

Rendell, J. (1998) "Displaying Sexuality: Gendered Identities and the Early Nineteenth-Century Street", *Images of the Street: Planning, Identity and Control in Public Space* içinde, haz. Nicholas R. Fyfe, Londra: Routledge.

Richardson, Laurel (1990) *Writing Strategies - Reaching Diverse Audiences*. Thousand Oaks: Sage Publications.

— (1997) *Fields of Play - Constructing an Academic Life*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Richardson, Laurel ve Ernest Lockridge (2004) *Travels with Earnest: Crossing the Literary Ethnographic Divide*, Walnut Creek: Altamira.

Ricoeur, Paul (2012) *Hafıza, Tarih, Unutuş*, İstanbul: Metis Yayınları..

Riessman, Catherine Kohler (2003) "Analysis of Narrative Analysis", *Inside Interviewing: New Lenses New Concerns* içinde, haz. James Holstein ve Jafer F. Gubrium, California: Sage Publications.

Rubin, Gayle (1975) "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women* içinde, haz. Rayna Reiter, New York: Monthly Review Press.

San Diego Üniversitesi - Joan B. Kroc Institute of Peace and Justice (2015) "Hearing and Writing Your Peacemaker's Story", https://www.sandiego.edu/peace/institutes/ipj/

— (2005) "Peace Writer Guidelines and Agreement". http://www.sandiego.edu/peacestudies/documents/ipj/Thavory-Huot-Cambodia.pdf >

Sanal, Aslıhan (2013) *Yeni Organlar, Yeni Hayatlar: Organ Nakli, Ahlak ve Ekonomi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Sancar, Serpil (2011) *Bir Kaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Sanders, Barry (2001) *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Saraçoğlu, Cenk (2011) *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler: "İnkâr'dan Tanıyarak Dışlamaya"*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Scott, James C. (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Soysal, Sevgi (1996) *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Secor, Anna (2004) "There is an İstanbul that Belongs to Me: Citizenship, Space, and Identity in the City", *Annals of the Association of American Geographers* 94 (2).

Selek, Pınar (2004) "Hapishanede bir kadın koğuşu ve kamusallık", *Kamusal Alan* içinde, haz. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları.

— (2007) *Maskeler, Süvariler, Gacılar*, İstanbul: İstiklal Kitabevi.

Semelin, Jacques (2011) *Arındırma ve Yok etme: Katliam ve Soykırım Siyasi Kullanımları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sennett, Richard (1999) *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal* Yaşam, çev. Can Kurultay ve Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

— (2013) "The Open City", *Culture:City* içinde, haz. Wilfried Wang, Londra: Lars Müller Publishers.

Smith, Roger W. (1994) "Women and Genocide: Notes on An Unwritten History", *Holocoust and Genocide Studies and Prevention* 7(1): 89-107.

Söğüt, Mine (2007) *Şahbaz'ın Harikulâde Yılı 1979*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Spivak, Gayatri Chakravorti (1988) "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, haz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press.

Stirling, Paul (1965) *Turkish Village*, New York: John Wiley & Sons.

Stevenson, Deborah (1999) "Community Views: Women and the Politics of Neighbourhood in an Australian Suburb", *Journal of Sociology* 35(2): 214-27.

— (2003) *Cities and Urban Cultures*, Maidenhead: Open University Press.

Şenol Cantek, Funda, Çağla Ünlütürk Ulutaş ve Sermin Çakmak (2014) "Evin İçindeki Sokak, Sokağın İçindeki Ev: Kamusal ile Özel 'Ara'sında Kalanlar", *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak* içinde, haz. Funda Şenol Cantek, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şentürk, Burcu (2015) *Bu Çamuru Beraber Çiğnedik: Bir Gecekondu Mahallesi Hikâyesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şentürk, Levent (2009) "Eril Kente Dönüş", *Cins Cins Mekân*, İstanbul: Varlık Yayınları.

Şikâyetvar (2014a) "AC Yapı Dore Life Sözünde Durmadı", 17 Eylül 2014, https://www.sikâyetvar.com/sikâyet/detay/2694998/ac-yapi-dore-life-sozunde-durmadi/zsv0m

— (2014b) "Dumankaya İnşaat İkon sitesinde Herşey Sorun", 27 Mayıs 2014, https://www.sikâyetvar.com/sikâyet/detay/2470741/dumankaya-insaat-ikon-sitesinde-hersey-sorun/fafzn

Tansel, Aysit ve Fatma Bircan (2004) "Private Tutoring Expenditures in Turkey", *Discussion Paper Series*, Ankara: Middle East Technical University.

Tanyeli, Uğur (2012) "Kaotik Denizdeki Düzen Adaları ya da 'Organize Edilmiş Cinnet'", *Rüya, İnşa, İtiraz: Mimari Eleştiri Metinleri* içinde, haz. Uğur Tanyeli, İstanbul: Boyut Yayınları.

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

Tedlock, Barbara (2005) "Ethnography and Ethnographic Representation" *Handbook of Qualitative Research* içinde, haz. Norman K. Denzin ve Yvonna S. Linclon, Londra: Sage Publications.

Tekeli, İlhan (2011) *Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tekeli, Şirin (1990) *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tezcan, Mahmut (2003) "Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Sosyal Antropolojik Çözümlenmesi", *Aile ve Toplum* 2 (6).

Thompson, Edward Palmer (2006) *Avam ve Görenek*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Thompson, Susan (1994) "Suburbs of Opportunity: The Power of Home for Migrant Women", *Metropolis Now: Planning and the Urban in Contemporary Australia* içinde, haz. Katherine Gibson ve Sophie Watson, Londra: Pluto Press.

Tolbert, Elizabeth (1990) "Women Cry with Words: Symbolization of Affect in the Karelian Lament", *Yearbook for Traditional Music* 22: 80-105.

Torre, Susana (1996) "Claiming the Public Space: The Mothers of Plaza de Mayo", *The Sex of Architecture* içinde, haz. Diana Agrest, Patricia Conway ve Leslie Kanes Weisman, New York: Harry N. Abrams.

Tuncer, Selda (2015) "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi", *Moment Dergi* 2(2): 30-58.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2014) *İstatistiklerle Kadın 2013*, 10 Ekim 2014, http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=16056

Vaneigem, Raoul (1996). *Gençler için Hayat Bilgisi El Kitabı: Gündelik Hayatta Devrim*, çev. Ali Çakıroğlu ve Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Von Joeden-Forgery, Elisa (2012) "Gender and the Future of Genocide Studies and Prevention", *Genocide Studies and Prevention* 7(1):89-107

Wall, Sarah (2006) "An Autoethnography On Learning About Autoethnography", *International Journal of Qualitative Methods* 5(2):146-160.

— (2008) "Easier Said Than Done: Writing An Autoetnography", *International Journal Of Qualitative Methods* 7 (1): 38-53.

Warner, Michael (2002) "Publics and Counterpublics", *Quarterly Journal of Speech* 88 (4): 413-425.

Warren, Mary Anne (1985) *The Implications of Sex Selection*, New Jersey: Rowman&Allanheld.

Watson, Sophie (2002a) "City A/Gender", *The Blackwell City Reader* içinde, haz. Gary Bridge ve Sophie Watson, Malden: Blackwell Publishing.

— (2002b) "The Public City", *Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives* içinde, haz. John Eade ve Christopher Mele, Oxford: Blackwell Publishing.

Weedon, Chris (1997) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (2. baskı), New York: Open University Press.

— (2004) *Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging*, New York: Open University Press.

Weiss, Nerina (2010) "Falling From Grace: Gender Norms and Gender Strategies in Eastern Turkey", *New Perspectives on Turkey* 42: 55-76.

Wilson, Elizabeth (1992) *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women*, Berkeley: University of California Press.

Wolf, Diane L. (2009) "Saha Çalışmasında Feminist İkilemler", *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* içinde, haz. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Wolff, Janet (1990) "Feminism and Modernism", *Feminine Sentences: Essays on Women and Culture* içinde, haz. Janet Wolff, Berkeley: University of California Press.

World Bank (2005), *Turkey - Education Sector Study: Sustainable Pathways to an Effective, Equitable and Efficient Education System for Preschool through Secondary School Education*, Washington, DC.

Yalçın-Heckmann, Lale ve Pauline van Gelder (2011) "90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınların İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler", *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, haz. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, Pamuk (2008) *O Hep Aklımda*, Ankara: Penta Yayınları.

Yuval-Davis, Nira (2010) *Cinsiyet ve Millet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zengin, Aslı (2016) "Violent Intimacies Tactile State Power, Sex/Gender Transgression, and the Politics of Touch in Contemporary Turkey," *Journal of Middle East Women's Studies* 12(2): 233.

DERYA ACUNER Bağımsız araştırmacı ve yazar. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmalarına devam ediyor.

MERAL AKBAŞ Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi. *Mamak Kitabı: Biz Bir Orduya Kafa Tuttuk Arkadaş* (2011, Ayizi Kitap) başlıklı bir kitabı var.

AYŞE GÜL ALTINAY Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi'nin (SUGender) direktörü ve Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi Kültürel Çalışmalar Programı'nda öğretim üyesi.

LEYLA BEKTAŞ ATA Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Programı'nda doktora yapıyor. Nüfusbilim Derneği'nin verdiği Ferhunde Özbay Makale Ödülü'nü 2018'de kazandı.

FETHİYE BEŞİR Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi.

NİHAN BOZOK Beykent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi.

DİLARA ÇALIŞKAN Illinois Üniversitesi, Urbana-Champaign kampüsünde Antropoloji ve Holokost, Soykırım ve Hafıza Çalışmaları bölümlerinde doktora öğrencisi.

AYLİN DEMİR Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi.

MELİKE GÜL DEMİR Bağımsız araştırmacı; *1980'lerden 2000'lere Siyasal Kürt Kadınının İnşası* (2015, Belge Yayınları) başlıklı kitabın yazarı.

PINAR ENSARİ Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı'nda (TÜSEV) Proje Koordinatörü olarak çalışıyor.

ÖZLEM EZER Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kuzey Kıbrıs Kampüsü'nde öğretim üyesi. *Doğu, Batı ve Kadın: Üç Kadın Seyyahımızın Kaleminden, 1913-1930* (2012, Kitap Yayınları) başlıklı kitabın yazarı.

PINAR KARABABA KAYALIGİL İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi.

CENK ÖZBAY Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyesi. Yakın tarihli kitapları arasında *Yeni İstanbul Çalışmaları* (2014, Metis Yayınları), *The Making of Neoliberal Turkey* (2016, Routledge), *Queering Sexualities in Turkey* (2017, IB Tauris) ve *Kültür Denen Şey* (2018, Metis Yayınları) var.

FERHUNDE ÖZBAY 2015 yılında aramızdan ayrılmadan önce Boğaziçi Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüydü. *Women, Family and Social Change in Turkey* (1990, Unesco) ve *Küresel Pazar Açısından Kadın Emeği ve İstihdamındaki Değişimler* (1998, KSSGM) isimli kitapları derledi. Vefatının ardından kent ve göç hakkındaki yazılarını bir araya getiren *Aile, Kent ve Nüfus* (2015, İletişim Yayınları) başlıklı bir kitabı daha yayımlandı.

OZAN SOYBAKIŞ École des hautes études en sciences sociales (EHESS) Paris'te doktora öğrencisi ve Université d'Ervy'de öğretim görevlisi.

AYŞECAN TERZİOĞLU Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Programı'nda öğretim üyesi. *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de, Beden, Sağlık ve Cinsellik* (2011, Metis Yayınları) ve *The Making of Neoliberal Turkey* (2016, Routledge) isimli kitaplara derleyen ve yazar olarak katkıda bulundu.

MEHTAP TOSUN Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi.

ASLI ZENGİN Brown Üniversitesi'nde misafir öğretim görevlisi. *İktidarın Mahremiyeti* (2011, Metis Yayınları) başlıklı bir kitabı var.

Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi tarafından 2010 yılından beri verilen Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü'nü kazanan eserlerin arasından seçilerek derlenen bu kitap, Koğacıoğlu'nun çalışmalarında ön plana çıkan hukuk sosyolojisi, cinsiyet çalışmaları, eşitsizlik ve ayrımcılık gibi kavramların altını çiziyor. Kentler ve mekânlar; diller ve öznellikler; erkeklikler ve cinsellikler olmak üzere üç bölüme ayrılan kitap, şehir dışında yer alan toplu konutlarda bir kadın olarak tek başına yaşamak, Kürt kadınlarının sözlü şiir ve ağlama pratikleri, Karadeniz'de bir kız kaçırma "geleneği" olan çekme anlatıları, eşcinsel ve biseksüel erkeklerin mekânsal sosyalleşmesi gibi konuları inceliyor, Koğacıoğlu'nun izinden giderek sosyal bilim çalışmalarına yeni bir soluk getiriyor, bu çalışmalara zenginlik katmayı hedefliyor.

Dicle [...] sadece hegemonik politik ve toplumsal söylemleri eleştirmekle kalmıyor, Batı'da ortaya çıkan ve gelişen sosyal bilim teorilerinin ve kavramlarının da Türkiye gibi farklı coğrafyalarda yapılan saha çalışmalarından ortaya çıkacak yeni teoriler ve kavramlarla harmanlanmasıyla oluşacak daha çoğulcu ve çok sesli bir sosyal bilimler anlayışının hayalini kuruyordu. Dicle ancak bu şekilde bu sorunların ve onların insanların hayatında yol açtığı acıların ortadan kaldırılmasında somut adımlar atılacağına inanıyordu.

Ayşecan Terzioğlu

THG
0671098
NYF

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2682-1
9 789750 526824
KDV'DEN MUAFTIR